باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۲۳۸۱۱

رده‌بندی دیویی: ۲۹۷٫۳۱۲ ط ۳۷۹ م ☐ مرجع

سرشناسه: طباطبائی، محمد بن علی، ۱۱۸۰؟ - ۱۲۴۲ق.

عنوان قراردادی:

عنوان: مفاتیح الاصول بضمیمه مسئله تجزی الاجتهاد من المسائل المهمه

شرح پدیدآور:

کاتب: تاریخ کتابت:

محل نشر: [تهران] ناشر: دارالطباعه محمد حسین تهرانی تاریخ نشر: [بی تا]

صفحه شمار: ۱ج. (بدون شماره گذاری) مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐

زبان: عربی ابعاد: ۲۱٫۵ x ۳۴٫۵ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی ☐ اهدایی ☑ خریداری ☐ ارسالی ☐

~~واقف~~ آقای روح الامین تاریخ ثبت: دی ۱۳۶۸

یادداشتها: تاریخ تالیف ۱۲۲۹ق. آمده است

شرح ضمیمه: مسئله تجزی الاجتهاد من المسائل المهمه / محمد صالح بن حسن موسوی الحائری

موضوع(ها): ۱. اصول فقه شیعه - قرن ۱۳ق.

۱۲۱۲-۱۳۰۳ق.

شناسه(های) افزوده: الف. داماد، محمد صالح بن حسن

مسئله تجزی الاجتهاد من المسائل المهمه. ب. روح الامین، اسدالله. ج. عنوان. د. عنوان: مسئله تجزی الاجتهاد من المسائل المهمه.

فهرستنگار: تاریخ فهرستنگاری: مهر ۸۷

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

۲۹۷/۳۱۲ م ۲
ط ۳۷۹

کتاب روح الایمان

کتابخانه آستان قدس رضوی

کتابخانه روح الایمان
شماره ۱۰۰۲

هو
بسم الله تعالی
شأنه العزیز حسب
امر و فرمایش شخص اول
انسان کامل که سراپا احسان و قاطبهٔ مردم را
بمنزله انسان عین ست و عین انسان قابضا لکفه الیمنی من
الدنیا و لو شاء حازها بالشمال ما لها من نوال للشرق و
الغرب و من جوف قلوب الرجال چرخ گردد که عنان طاعتش گیرد زمین
مهر گردد که زمین خدمتش بوسد سها از فهم و فراست مجری و از عقل و کیاست
سپهری لیمناه یمن کلما عن مطلب و لیسراه یسر کلما اعتر الوفد در کفایت مهمات
ملکی بی نظیر سپهر تا بنگری مانوس و بدل نزدیک و تا بشمری اطوار نغز و خصایل نیک همه
هنر آموخته و دانش اندوخته ببلاد سیر و بید و بر شاد طریق و حید دریای فطن و بلای فتن
جهان معدلت مغیث الانام کافل الامارة حسام شاهی برتری و مهر ماه سروری چنان عالی
نهاد آمد ز رفعت پایهٔ قدرش که کرده و بنیت برازنهم گردون مبانی کرد زینت و کشود و کامی
و فرود و افکند و افراشت و گفت و نگاشت و ساخت و سوخت هیچ مسند برابر شرف قدری
بنیت ذات لعبید محب منغض بهج اغر حلو مر لین شرس ندا بی غر و اف خوف ثقه جعد
سری نه ندب رضا ندس صدر الوزراء قوام المجد و الاجلال جناب جلالتماب
اجل اکرم امجد افخم اعظم سپهسالار مکرم معظم الحاج میرزا حسین خان
دامت عظمته و شوکته و اقباله جلد اول این کتاب کریم
که مسمی بمفاتیح الاصول است صورت انطباع پذیرفت بتوجه
جناب مستطاب فخر السادات و الحجاج الحاج میر
محمد صادق الخوانساری در دار الطباعه
استاد الاساتید فی هذا الفن
الشریف کربلائی محمد
حسین طهرانی

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی
شماره ثبت موقت ۱۰۸۸۶
تاریخ ۶/۸/ ر

بسم الله
تعالى شانه العزيز هذا الكتاب
المستطاب المسمى بمفاتيح الاصول من
مصنفات جناب المستطاب سيد الفقهاء والمجتهدين و
رئيس الملة والدين وعماد الاسلام والمسلمين الامام الهمام
القمقام المجاهد في سبيل الله المرحوم المغفور السيد
السند السيد محمد الطباطبائي الكربلائي
طاب ثراه ورفع الله تعالى في
الخلد مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثقتي

في بيان ان اللفظ هل يدل على معناه بالذات او بالوضع

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد واله الطاهرين **باب** مفاتيح اللغات قال الله تبارك وتعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه **القول في الدلالة مفتاح** اختلف العلماء في ان اللفظ هل يدل على معناه بالذات او بوضع الواضع على قولين الاول انه لا يدل عليه بالذات بل بالوضع وهو للمحققين على ما يظهر من تتبع الثاني انه يدل عليه بالذات وهو محكي عن عباد بن سليمان الصيمري وجماعة من معتزلة بغداد واهل التكسير للاولين انه لو لم تكن بالوضع لكان باعتبار ذاته والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا واسطة بين الامرين فانتفاء احدهما يستلزم ثبوت الاخر واما بطلان التالي فلوجوه الاول انه لو كانت الدلالة بالذات لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول بالغير والتالي باطل قطعا الثاني انه لو كانت الدلالة بالذات لوجب ان يفهم كل طائفة لغة الاخرى والا لزم وجود العلة التامة بدون معلولها وهو محال والتالي باطل قطعا الثالث ما اشار اليه بعض المحققين فقال ان دلالة الالفاظ على معانيها لو كانت لمناسبة ذاتية بينهما لما صح وضع اللفظ الدال على الشيء بالمناسبة الذاتية لنقيض ذلك الشيء او ضده لانا لو وضعناه لمجرد النقيض او الضد لما كان له في ذلك الاصطلاح دلالة على ذلك الشيء فيلزم تخلف ما بالذات وهو محال ولو وضعناه لذلك الشيء ولنقيضه او ضده فدل عليهما لزم اختلافهما بالذات بان يناسب اللفظ بالذات للشيء ونقيضه او ضده وهما مختلفان وهو محال انتهى لا يقال لا يلزم من عدم الدلالة على ذلك الشيء بحسب هذا الاصطلاح وبسبب هذا الوضع عدم الدلالة عليه مطلقا بل الخصم يقول الدلالة التي كانت عليه بالمناسبة وهي الدلالة العقلية باقية بحالها وان لم يكن لذلك الوضع الذي كان لنقيضه او ضده مدخل فيها وقد اشار الى هذا الباغنوي لانا نقول دعوى بقاء الدلالة العقلية مما يكذبه الوجدان كما اعترف به الباغنوي نعم اعترض على الحجة المزبورة بان دعوى لزوم تخلف ما بالذات تتوجه لو ادعى الخصم ان مجرد المناسبة كافية في الدلالة من غير مدخلية للعلم بها واما لو ادعى انه لا بد من العلم بتلك المناسبة كما ان عند اسناد الدلالة الى الوضع لا بد من العلم بالوضع لتحقق الدلالة والفهم فلا يتم اذ لعل التخلف لعدم الشعور بالمناسبة وللاخرين ما اشار اليه [illegible] فقال ذهب عباد بن سليمان الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ بمعناه من غير مرجح وقد اطبق المحققون على بطلانه و المخصص اما ارادة المختار او سبق المعنى حال خطور اللفظ بباله انتهى واعترض على ما اجاب به عن عباد بانه يتمشى فيما لا يخطر غيره ولا يتمشى فيما خطر هو وغيره واعلم انه يظهر مما احتج به لعباد انه لا يقول بان المناسبة هي السبب في الدلالة بل هي السبب في وضع الواضع احدهما غير الاخر وعن السكاكي انه قال ان ما ذكره محمول على ما ذكره ائمة الاشتقاق من ان الواضع لا يهمل في وضعه رعاية ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة

وهو التفتازاني منه

في بيان ان واضع اللغات هل هو الله تعالى او غيره

مفتاح اعلم ان القائلين بان دلالة اللفظ على المعنى بالوضع اختلفوا في الواضع على اقوال الاول ان الواضع هو الله عز وجل وان الوضع توقيفي وعلم بالوحي او بخلق اصوات تدل عليه واسمعها الواحد والجماعة او بخلق علم ضروري بذلك وهذا القول

محكى

كتابخانه روح الايمان
شماره ....

محكي عن ابي الحسن الاشعري وابن فورك والجمهور واستظهره بعض المحققين الثاني ان الواضع هو البشر وانه اصطلاحي وهو اما من واحد او جماعة وعرفوا غيرهم بالقرائن والاشارات كما في تعلم الاطفال اللغات وهذا القول محكي عن ابي هاشم الجبائي واصحابه وجماعة من المتكلمين الثالث التفصيل بين الالفاظ فواضع البعض هو الله عز وجل وواضع الاخر غيره تع وهو محكي عن قوم وهؤلاء اختلفوا فعن الاسفرايني ان واضع القدر المحتاج اليه هو الله تع وواضع الباقي غيره تع وقيل انه في الباقي متوقف للقول الاول وجوه الاول قوله تع وعلم ادم الاسماء كلها لا يقال لا نم ان المراد من التعليم المعنى المتعارف لجواز ارادة غيره منه كما اشار اليه العلامة في التهذيب في مقام الاعتراض على من استدل بالاية الشريفة على القول بالتوقيف فقال لم لا يجوز حمل التعليم على الالهام باحتياج الى هذه الالفاظ والاقدار على وضعها لانا نقول التعليم بالمعنى المتعارف هو الظاهر عند الاطلاق فيجب حمل اللفظ المجرد عن القرينة عليه فيندفع اعتراضه على الاستدلال نعم لو كان المستدل في مقام دعوى القطع بالتوقيف ولا يقال ان الدليل اخص من المدعى فان المدعى ثبوت التوقيف بالنسبة الى جميع افراد الكلمة من الاسماء والافعال والحروف والاية انما دلت على ثبوته بالنسبة الى الاول لانا نقول هذا غير قادح لعدم القول بالفصل بين الاقسام الثلثة في ذلك على ما صرح به جماعة فان قلنا القائل بالفصل موجود وهو اصحاب القول الثالث قلنا انهم لم يفصلوا بين الاقسام الثلثة على ما اشار اليه المحقق الشريف حيث قال في شرح قول العضدي وهو ظاهر في انه الواضع للاسماء دون البشر فكذلك الافعال والحروف يكون الواضع لهما هو الله تع اذ لا قائل بالفصل في اللغات على هذا الوجه وهو ان يكون الاسماء توقيفية دون ما عداها والقائل بالتوزيع لم يذهب اليه وان امكن على مذهبه ان يقال انتهى ثم لو سلمنا انهم فصلوا بينهما فنقول الدليل انما يكون اخص من المدعى لو اريد من الاسماء ما اصطلح عليه بين النحاة وهو ممنوع فانه اصطلاح خاص لا يحمل عليه خطاب الشرع بل المراد المعنى اللغوي وهو العلامة وهو يشمل الافعال والحروف لكونهما علامات على معانيهما كالمعنى المصطلح عليه في العرف العام وهو مطلق اللفظ الموضوع على ما ذكره البيضاوي سلمنا عدم ارادة هذا لكن نحمله على العرف العام ولا يقال لا نم ان المراد من الاسماء اللغات بل غيرها كما اشار اليه العلامة فقال لا يجوز حمل الاسماء على الصفات مثل كون الفرس للركوب والثور للحرث لانها علامات لانا نقول يدفع هذا اصالة عدم التخصيص فان المعنى اللغوي يعم الجميع ولا دليل على تخصيصه بالبعض فيدفع بالاصل هذا على تقدير تقديم اللغة واما على تقدير تقديم العرف العام فيدفعه اصالة عدم التجوز فان قلنا القرينة عليه موجودة وهي قوله تع ثم عرضهم على الملائكة لان الضمير راجع الى معنى الاسماء لعدم سبق غيره ولو كان ذلك اللغات لما صح الاتيان بالضمير المختص بمن يعقل بل كان اللائق ان يقال ثم عرضها قلنا لا نم ان مرجع الضمير معنى الاسماء بل غيره اذ لو كان المرجع معنى الاسماء لكان اللائق ان يقال ثم عرضها و ان فسرنا الصفات فان ظن يجوز ان يراد من الاسماء ما يصح ارجاع ذلك الضمير فلتاكيد ضده قوله تع كلها ولا يقال لا يلزم من التعليم ثبوت القول بالتوقيف لجواز تعليم ادم ع ما اصطلح عليه غيره ممن تقدم او تاخر ولا ينافي هذا عموم الجمع كما لا يخفى ولجواز تعليمه غير هذه اللغات الموجودة ولا ينافيه ايضا عموم الجمع لجواز حدوث هذه اللغات بعد ادم ع لانا نقول هذه الاحتمالات خلاف الظاهر فلا يصار اليها ويدفع خصوص الاول اصالة عدم تحقق لغة قبل ادم ع وما قيل من ان القوم المتقدمين على الواضعين لهذه اللغات ان كانوا اناسا فيلزم ان يكون اناس قبل ادم وانه باطل وان لم يكونوا اناسا بل غيرهم ممن يصلح للوضع فوضع اللغات منهم باطل عقلا اذ الحيوان الناطق لا يكون غير الانسان وفي كلا الوجهين نظر ولا يقال الاية الشريفة لا تشمل اللغة العربية لما اشتهر انها حدثت في زمان اسمعيل ع وان العرب من ولده لانا نقول قد منع هذا بعض المحققين وقال انه من المشهور الذي لا اصل له اذ الحميريون والعمالقة وجرهم وقوم ثمود وعاد كلهم من العرب وقد كانوا قبل اسمعيل بمدة متطاولة وقد ورد في الاخبار ان اول من تكلم بالعربية ادم انتهى ويؤيد الاستدلال بالاية الشريفة ما عن علي بن الحسين ع في معنى الاية علمه اسماء كل شيء وفيه ايضا اسماء انبياء الله تع واوليائه وعتاة اعدائه وما في تفسير علي بن ابراهيم علمه اسماء الجبال والبحار والاودية والنبات والحيوان وما عن ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير واكثر المتاخرين علمه جميع الاسماء والصناعات وعمارة الارضين والاطعمة والادوية واستخراج المعادن وغرس الاشجار ومنافعها وجميع ما يتعلق بعمارة الدين والدنيا وما عن ابي علي الجبائي و علي بن عيسى غيرهما علمه اسماء الاشياء ما خلق وما لم يخلق بجميع اللغات التي يتكلم بها ولده وما عن ابي ذر الغفاري عن رسول الله ص قال قلت يا رسول الله

كل نبي مرسل بم يرسل قال بكتاب منزل قلت اي كتاب انزله الله على ادم قال كتاب المعجم قلت اي كتاب معجم قال ا ب ت ث وعدها الى اخرها وما
قيل ان الله تعالى انزل على ادم حروف المعجم في احدى وعشرين صحيفة وهي اول كتاب انزل الى الدنيا وفيه الف لغة وانه علمه جميع اللغات الثاني قوله
تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم لا يقال الاستدلال بها انما يتم لو كان المراد من الالسنة اللغات
وهو ممنوع لان ذلك مجاز اذ اللسان حقيقة في الجارحة المخصوصة فلا يصار اليه بلا قرينة لانا نقول القرينة على ذلك موجودة وهي امران احدهما
تصريح جمع كثير منهم علامة في نهايته وذريعته والسيد عميد الدين في المنية والعضد في شرح المختصر والمحقق الشريف في حاشيته والعبري في شرح
المنهاج بان المراد اللغات بل قد حكى المحقق الجواد والعضدي الاتفاق عليه وصرح العبري كغيره ان ائمة التفسير اتفقوا على ذلك وثانيهما
ان سياق الاية الشريفة يمنع من ارادة الحقيقة فليحمل على ذلك وقد اشار الى هذا العلامة فقال وليس المراد بها الجارحة المخصوصة لعدم الاختلاف
فيها بل ما يصدر عنها تسمية للمسبب باسم السبب انتهى لا يقال كما يمكن الحمل على ذلك كذا يمكن الحمل على الاقدار كما اشار اليه علامة ايضا فقال
ليس حمل الالسنة على اللغات اولى من حملها على الاقدار على اللغات مع تساويهما في كونهما اية لانا نقول اقرب المجازات هو اللغات لشيوع
الاستعمال فيها حتى قيل صار حقيقة عرفية ولا كذلك غيرها على ان الحمل على الاقدار مستلزم للاضمار والاصل عدمه فتم الثالث قوله تعالى علم
الانسان ما لم يعلم اذ من جملة ما لم يعلم به ولو في الجملة اللغات وفيه نظر الرابع قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم فانه ذم على
التسمية ولولا التوقيف لما صح ذلك وفيه نظر الخامس انه لو لم يكن اللغات توقيفية لكانت اصطلاحية اذ لا ثالث بالاتفاق المحكي والتالي باطل
للزوم احد الامرين اما الدور او التسلسل لافتقار تعريفها بالاصطلاح الى مثله وهكذا فيلزم التسلسل وان رجع في معرفة الاخير الى
الاول فهو الدور وهما باطلان واعترض عليه علامة فقال والاصطلاح قد يعلم بالقرائن كالاطفال من غير تسلسل واعترض عليه غيره ايضا
بانه يجوز ان يكون هذه اللغات اصطلاحية ومعرفتها مسبوقة بلغة اخرى توقيفية يعلمها من تقدم منا ورده علامة بعدم اختصاص محل
النزاع بلغة دون اخرى بل الكلام جار في الكل السادس انها لو كانت اصطلاحية لجاز تغيرها لان الاصطلاح ومثله بان يصطلح المتاخرون
على غير ما اصطلح عليه المتقدمون وحينئذ يرتفع الامان من الشرع اذ ما من لفظ الا ويحتمل فيه ذلك ولا يمكن ان يستدل على عدم حصول التغيير
بعدم ظهوره لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ولا يمكن ان يقال لو كان لاشتهر بل وتواتر وعدمها يدل على العدم للمنع من الملازمة
فان من معجزات النبي ما لم يشتهر وما لم يتواتر والاذان والاقامة مع اشتهارهما واظهارهما في زمن النبي والاعلان بهما على رؤس الاشهاد قد
اختلف فيهما وفيه نظر واعترض عليه علامة فقال لو غير لاشتهر لكونه مما يتوفر الدواعي عليه فعدمه يدل على العدم وبعض المعجزات صار احادا
للاكتفاء بالكتاب العزيز واختلاف فصول الاذان لاحتمال وقوع الغلط من المؤذن فنقص او زاد مرة واشتهر او غلط السامع انتهى وللقول
الثاني وجهان الاول ان اللغات لو كانت توقيفية لتوقف ايصالها الى الخلق على بعثة الرسول فيتقدم الرسول على اللغات وهو باطل لما دل
على ان كل رسول مسبوق باللغة وهو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واذا لم تكن توقيفية كانت اصطلاحية اذ لا قائل بالفصل
كما قيل واعترض عليه بوجهين الاول ان توقف التوقيف على البعثة ممنوع لجواز حصوله بالالهام او بخلق اصوات في اجسام جمادية وقد اشار اليه علامة
والثاني ان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة مسبوقية كل رسول قوم باللغة لا مطلق الرسول فيجوز تقدم رسول على اللغة فلا يتجه الاستدلال
الثاني انها لو كانت توقيفية لكان تعريفها موقوفا على خلق العلم الضروري بانه تعالى وضع اذ النظري غير كاف والتالي باطل لاستلزامه العلم الضروري
به وهو يستلزم رفع التكليف بمعرفته الثابت اجماعا لامتناع تحصيل الحاصل وفيه نظر وقيل دعوى الاجماع على تكليف العاقل بالمعرفة ممنوعة
لان جمعا من المحققين كالغزالي وغيره على ان المعرفة ضرورية وللقول الثالث لزم الدور والتسلسل لو كان القدر المحتاج اليه ضروريا ويمكن
وثبوت اصطلاحات متجددة في غير المحتاج اليه وفيه نظر **مفتاح** اعلم انه اختلف القوم في توقف دلالة اللفظ على الارادة فالاكثر ومنهم
شارح المطالع والتفتازاني والمحقق الشريف على عدم التوقف وحكي عن الشيخ الرئيس القول بالتوقف عليها للقول الاول وجوه الاول
ان العالم بالوضع كلما خطر اللفظ بباله فهم معناه من غير تحقق الارادة وذلك معلوم بالضرورة الثاني ان الدلالة لو كانت متوقفة على الارادة
لما كان كلام النائم والساهي دالا على شيء لفقدان الارادة منهما والتالي باطل بالضرورة الثالث ان ارباب كل اصطلاح انما يفهمون ما اصطلحوا
عليه في الالفاظ ان صدرت من الجاهلين باصطلاحهم الذين لم يتحقق لهم ارادة المصطلح عليه الرابع ان الارادة انما تعرف بالدلالة فلو كانت الدلالة

في توقف دلالة اللفظ على الارادة وعدمه

متوقفة

متوقفة على الارادة لزم الدور فينسد طريق الاستفادة من جهة الالفاظ الخامس انه يفهم المعنى الحقيقي عند التجوز المانع من ارادته وذلك
معلوم وجدانا وللقول الثاني وجهان الاول ان اللفظ لا يدل على معناه بالذات فوجب ان يدل بالارادة الثاني ان المشترك المجرد عن القرينة
لا يفهم منه المعنى وليس الا لعدم ظهور المراد وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فللمنع من الحصر لما تقدم انما يدل عليه بالوضع واما الثاني فللمنع من عدم الفهم في
المشترك بل يفهم المعنيان معا ويدل اللفظ عليهما وانما المشتبه هو المراد **مفتاح** اعلم ان الدلالة تطلق على دلالة اللفظ وعلى دلالة غيره كالاثار
المعنوية وعرفها جماعة بكون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء اخر فالاول الدال والثاني المدلول والمراد من العلم هنا مطلق الادراك
لا التصديق اليقيني الذي شاع استعماله فيه ليدخل فيه دلالة المفردات والمركبات مطلقا والتصديق الظني فيدخل دلالة العقود والخطوط و
والاشارات ودلالة اح اح على وجع الصدر وهي الطبيعية كما صرح به المحقق الشريف وقد اختلف عبارات القوم في تعريف الدلالة اللفظية فقال
علامة في نهايته وشرح منطق التجريد والتفتازاني وشارح الشمسية كما عن اهل الميزان انها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو
عالم بالوضع وعن الاصوليين والادباء انها فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع واعترض على ما ذكروه بان الفهم معلل
بالدلالة فلا يجوز جعله جنسا لها وبان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة المعنى ان فسر بالمفهومية وان فسر بالفاهمية فهو صفة السامع فلا
يجوز اخذه في تعريف دلالة اللفظ واجيب عنه بوجهين الاول ما حكاه المحقق الشريف عن بعض المحققين وقال ان الدلالة اضافة ونسبة بين
اللفظ والمعنى تابعة لاضافة اخرى هي الوضع ثم ان هذه العارضة لاجل الوضع اعني الدلالة اذا قيست الى اللفظ كانت مبدء وصف له وهو كونه
بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع واذا قيست الى المعنى كانت مبدء وصف اخر له وهو كونه بحيث يفهم منه وكلا الوصفين تابع لازم لتلك الاضافة
كما جاز تعريفها باللازم الذي هو وصف للفظ اعني كونه بحيث الخ جاز ايضا باللازم الذي هو وصف المعنى اعني انفهامه منه والفهم المذكور
في تعريف الدلالة مضاف الى المفعول فهو مصدر المبني للمفعول وصفة للمعنى فيكون تعريفها للدلالة بلازمها بالقياس الى المعنى كما ان قولكم
هي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى تعريف لها بلازمها المقيس الى اللفظ الثاني ما ذكره التفتازاني في المطول فقال لا نم ان الفهم ليس صفة للفظ
بيانه ان الفهم وحده صفة للسامع والانفهام وحده صفة للمعنى لكن فهم السامع المعنى من اللفظ او انفهامه منه صفة له فيصح تعريف الدلالة بانها فهم
سواء كان مصدرا مبنيا للفاعل او المفعول فان قيل لو كان الفهم على ما ذكرتموه صفة اللفظ وعبارة عن الدلالة لصح ان يشتق منه ما يحمل
على اللفظ كما اشتق من الدلالة المحمول عليه قلنا ان الفهم من حيث هو ليس صفة اللفظ حتى يصح منه اشتقاق كالدلالة بل الذي صفة له ما ذكرنا
انتهى قال المحقق الشريف بعد الاشارة الى هذا الكلام ونحن نقول لا يخفى عليك ان فهم السامع صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بغير واسطة
وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه فكذلك فهم السامع المعنى من اللفظ فهناك ثلثة اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة
السامع والاخيران صفتان للفهم فان اراد المجيب ان الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالمتعلقين صفة اللفظ فهو ظاهر البطلان وان اراد
المجموع المركب من الفهم وتعلقه صفة فكذلك مع ان المستفاد من التعريف هو الفهم المقيد دون المركب فيكون التعريف خلاف ما يتبادر منه
وان اراد ان تعلق الفهم بالمعنى او باللفظ فباطل ايضا نعم يفهم من تعلقه بالمعنى صفة له وهي كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له وهي كونه
مفهوما منه المعنى ثم قال اللهم الا ان يأول بان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكر لكنهم يتسامحون في ذلك لانهم لم يقصدوا به معنى الصريح بل ما يفهم
منه مما هو صفة اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ وان الفهم ليس صفة له فلا بد ان يقصد
بما ذكر في تعريفها معنى هو صفة انتهى واعلم انه يستفاد من اخذ قيد العالم بالموضوع في التعريف عدم تحقق الدلالة ان لم يعلم بالموضوع واعترض
عليه بان التقييد بالعلم بالوضع موقوف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم بالنسبة على تصور النسبتين فلو توقف الفهم على العلم بالوضع كان
دورا واجاب عنه الشيخ في الشفاء على ما حكي عنه وكذا شارح المطالع بان معنى دلالة اللفظ ان يكون اذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معناه
فتعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه فتعرف النفس فيكون اللفظ كلما اورده على النفس
التفت الى معناه هو الدلالة وذلك بسبب علم السابق بالوضع وهو لا يتوقف على فهم المعنى فيكون صورتها عند النفس وحاصله ان فهم المعنى
في الحال موقوف على العلم السابق بالوضع وهي لا تتوقف على فهم المعنى في الحال ثم اعلم ان الدلالة اللفظية على اقسام مطابقة وتضمن والتزام
اما المطابقة فهي على ما ذكره العلامة في تهذيبه ونهايته والتفتازاني وصاحب التلخيص وجمع من المحققين دلالة اللفظ بواسطة وضعه عرفها

في بيان مطلق الدلالة
وفي تعريفها وبيان معناها
وفي بيان اقسامها الثلثة

العلامة الطوسي في التجريد وغيره بدلالة اللفظ على تمام معناه وعرفها السيد الاستاد رح بدلالة اللفظ على تمام المراد ليدخل دلالة المجاز الفائدة
في القولين بواسطة دفع انتقاض المطابقية بالتضمن والالتزام فيما اذا كان اللفظ مشتركا بين الكل وجزئه والملزوم ولازمه لان اللفظ اذا دل
على الجزء واللازم صدق عليه دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وهو واضح ولكن مع ملاحظة هذا القيد وباعتبار الحيثية يندفع ذلك و يجب
اعتبارها في دلالة التضمن والالتزام ولكن يمكن الحذف اعتمادا على الظهور ولعله لذلك ترك القيد المزبور جمع كثير لان المعتبر في الدلالة
الارادة وانه حينئذ ينتقض تعريف كل من الدلالات اذ لا عليه نقض لان اعتبار الارادة في الدلالة لا يدفع النقض جدا لان ارادة المعنى
كما يكون باعتبار كون ما وضع له كذا يكون باعتبار جزءه ولازم له فواحدها لا تدل بنفسه على انها من اي حيثية واعتبار الارادة في
الدلالة لا يوجب الاستغناء عن قيد الحيثية واما التضمن فهو على ما قاله العلامة والحاجبي وجمع دلالة اللفظ على جزء الموضوع له من حيث انه
كذلك وفي الزبدة هي دلالة اللفظ على جزء معناه التضمني واعلم ان الدلالة التضمنية ليست دلالة مستقلة مغايرة للدلالة المطابقية
بل التحقيق ان دلالة اللفظ على الجزء هي نفس الدلالة على الكل بمعنى ان هناك دلالة بسيطة متعلقة بامر له جزء يفهم الجزء بعينه فهو الكل فالدلالة
على الكل لا يغاير الدلالة على الجزء ومغايرتهما لا بالذات بل بالاعتبار لانها باعتبار الاضافة الى الكل يسمى بالمطابقية وباعتبار الاضافة
الى الجزء يسمى بالتضمنية فالانسان يدل على الحيوان والناطق بالدلالة التي دلت على المجموع المركب وربما يظهر من المحكي عن بعض المنطقيين من
الحكم بتبعية التضمن للمطابقة خلاف ما ذكرناه ولكن ارجاعه اليه غير بعيد واما الالتزام فهي على ما قاله جماعة منهم العلامة والبيضاوي
دلالة اللفظ على المعنى بتوسط لزومه ذهنا وقال الفاضل البهائي انها دلالة اللفظ على خارجه اللازم ولو عرفا واعلم انه يعتبر في الدلالة الالتزامية
تحقق اللزوم بين الموضوع له والخارج عنه في الجملة ولا يشترط فيها اللزوم العقلي بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر وجودا وعدما كما لا ينفك
عن الجزء و يشترط فيها اللزوم الذهني وهي كون الخارج بحيث يلزم من تعقل الموضوع له تعقله اما الاول فالظاهر انه مما لا خلاف فيه فالحجة
فيه انه لولا اللزوم في الجملة لما تحقق فهم الخارج بواسطة فهم الموضوع له قطعا وانه لو لم يكن ذلك شرطا لزم فهم جميع المعاني من لفظ واحد
لكان اختصاص افراد الخارج الغير الملزوم بالفهم دون غيره ترجيح بلا مرجح وهو محال فالتالي باطل فالمقدم مثله فتامل واما الثاني فلانه لو كان ذلك
شرطا لخرج كثير من الدلالات الالتزامية كدلالة المفاهيم ودلالة الحاتم على الجود وطويل النجاد على طول القامة لعدم التلازم بين الخارج و
الموضوع له عقلا ومع هذا فقد صرح المحققون بما ذكرنا واما الثالث فلانه لولا اللزوم الذهني لما فهم المعاني الخارجية من اللفظ الخارج عن
الموضوع له عقلا لان فهم المعنى بتوسط الوضع اما بسبب انه الموضوع له او بسبب انه لازم للمعنى الموضوع له ذهنا والاول غير متحقق هنا
فانحصر في الثاني وفيه نظر وما ذكرنا من اشتراط اللزوم الذهني في الدلالة الالتزامية خيرة جمع من المحققين وصار اخرون الى عدم كون ذلك
شرطا اذ لو كان شرطا لكان دلالة المسميات خارجة عن الدلالة الالتزامية لانتفاء اللزوم الذهني فيها بل يحصل بعد التامل التام والتالي
باطل فالمقدم مثله وايضا لو كان شرطا لما تفاوت مرتبة الالتزام ظهورا وخفاء والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله ايضا وايضا لو كان
شرطا لخرج دلالة كثير من المجازات والكنايات من الدلالة الالتزامية اذ لا تلازم ذهنا بين الموضوع له والمجازات وفيه نظر **مفتاح**
اللفظ ان لم يحتمل غير معناه بالنظر الى اللغة التي وقع التخاطب بها كان نصا وان احتمله كان مرجوحا بالنظر اليها كان ظاهرا وان احتمل
معنيين او ما زاد كان مجملا والتتبع في مورده دلالة اللفظ تارة نصا وتارة ظاهرا هو الاستعمال في خلاف معناه وعدمه فكل لفظ
لم يجز استعماله في خلاف معناه كان نصا في الدلالة على معناه وان استعمل فيه كان ظاهرا ثم ان الظهور يتدرج بتفاوت الاستعمال
قلة وكثرة ولفظ يقل استعماله في خلاف معناه يكون اظهر من اللفظ المستعمل في خلاف معناه بل قد يصير الكثرة سببا لاجمال اللفظ الذي
كان له حقيقة مرجوحة ومجاز راجحا وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم ان الخطاب ان كان نصا فيجب العمل به الا انه وجد له معارض من
عقل او اجماع فيجب طرحه اذا كان خبرا واحدا واما المتواتر فلا يتحقق وان كان ظاهرا فيجب الاخذ به ايضا اتفاقا وان وجد له معارض فان كان نصا
او اظهر منه رجع المعارض وان كان مساويا وجب التوقف والا وجب ترجيح ذلك الظاهر وقد استمر على ذلك طريقة الفقهاء والاصوليين
ووجهه واضح عند العامة الثاني حكي عن المعتزلة وجمهور الاشاعرة القول بان الادلة في الخطابات النقلية لا تفيد العلم بالواقع والمراد
وانما غايتها الظن فعلى هذا يلزم عدم وجود النص وعدم العلم بالحكم الشرعي من الكتاب والسنة ومقتضى اطلاق المحكي عنهم عدم الفرق

في بيان تقسيم اللفظ باعتبار الى النص والظاهر وغيرهما وفي الدليل على حجية المنطوق

بين الخطاب

بين الخطاب الشفاهي وغيره وعزى في الشوارق الى الاكثر وصرح في النهاية بانه زعم جماعة واحتجوا على ذلك على ما حكاه عنهم في النهاية
بانه يتوقف على مقدمات كلها ظنية والموقوف على الظني اولى بان يكون ظنيا بيان المقدمة الاولى انه يتوقف على مقدمات عشرة
ظنية فيكون ظنيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف هي من امور ظنية اذ المرجع الى اهل اللغة وقد وقع الاجماع على عدم عصمتهم
وعدم تواترهم فجاز عليهم الخطأ والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا في مواضع متعددة والمرجع في النحو والصرف الى اشعار القدما
ولكن التمسك بتلك الاشعار يتوقف على مقدمتين ظنيتين احدهما ان روايتها احاد والاحاد لا تفيد العلم وايضا فانها مرسلة والمرسل
مردود عند الاكثر الثانية انه صح النقل عن ذلك الشاعر لكن جاز ان يلحن ويغلط اقصى ما في الباب انه عربي لكن العربي قد يلحن ولهذا كان
جماعة من الادباء حكموا بلحن اكابر الشعراء الجاهلية وان كانوا قد حكموا بلحنهم امتنع الوثوق بقولهم لا يقال هذه الاغلاط نادرة فلا يقدح
لانا نقول مسلم انها لا تقدح في الظن لكن يقدح في اليقين والمقدمة الثانية عدم الاشتراك اذ بتقديره يجوز ان يكون المراد من هذا
الكلام غير ما فهم منه وهو ذلك المعنى الاخر ولا شك في ان عدم الاشتراك ظني اذ طريقه الرجوع الى الاصل وليس ذلك قطعيا لا يقال
الاشتراك لا يقدح في العلم بالمراد لان الاصل حمل المشترك على جميع معانيه فلا يكون مجملا لانا نقول هذا الاصل باطل عندنا وفاقا للمعظم
بل الاصل عدم حمل المشترك الا على معنى واحد وان جوزنا استعماله في جميع معانيه سلمنا ولكن ذلك الاصل لا يصار اليه فيما اذا امتنع ارادة
جميع المعاني فيحصل الاجمال حينئذ سلمنا عدم امكان الفرض ولكن الاصل المذكور على تقديره لا يفيد سوى الظن فلا يمكن دعوى
حصول العلم فصح ان احتمال الاشتراك يمنع من حصول العلم بالمراد وهو واضح وهذا الاحتمال كثير الوقوع جدا خصوصا بالنسبة الى
معظم الخطابات الشرعية ان لم نقل كلها وخصوصا على مذهب جماعة من المتقدمين من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة والمقدمة الثالثة
عدم المجاز فان بتقدير ان يريد الله تعالى بلفظه مجازه لا بد من تحققه فحمله على الحقيقة لا معنى له ولا يتعين الا بتقدير عدم المجاز ولا شك ان عدم
المجاز ظني وهو ان الاصل عدمه لا يقال اذا ظهرت القرينة على التجوز فيعلم ارادة المجاز وان لم تظهر فيعلم ارادة الحقيقة لامتناع التجوز بدون
نصب القرينة ولانه لو اراد المجاز من دون نصب القرينة للزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وكل ذلك قبيح محال على الحكيم فيحصل العلم
بالمراد على التقديرين لانا نقول لا نم لزوم حصول العلم على كلا التقديرين اما على التقدير الاول فلان القرينة لا يشترط فيها ان تكون
مفيدة للعلم بل يكتفي فيها بالظن خصوصا اذا كانت مقالية ولو اشترط فيها العلم لانسد باب التجوز ثم لو سلم افادة القرينة العلم بالتجوز
ولكن لا يلزم منه العلم بالمراد لتعدد المجاز فان لكل حقيقة مجازات كثيرة وقاعدة الحمل على اقرب المجازات لا تفيد العلم كما لا يخفى واما على
التقدير الثاني فواضح اذ عدم الظهور لا يدل على عدم الوجود فلعل المتكلم نصبها ولم يلتفت اليها المخاطب لغفلة او نسيان او لم يصل اليه
لوجه من الوجوه والمقدمة الرابعة عدم النقل اذ بتقدير ان يكون الشارع قد نقل اللفظ عن معناه الى معنى اخر لم يبق الوثوق بارادة المنقول
عنه دون المنقول اليه فلا يتعين المعنى الموضوع له الا بتقدير عدم النقل ظني لا قطعي واذا علم بالنقل فقد يحصل الشك في مبدئه ويحصل
الشك في المراد ولهذا توقف بعض في تعارض العرف واللغة والمقدمة الخامسة عدم الاضمار اذ بتقديره لا يبقى اللفظ مفيدا للظاهر بل
لذلك المضمر فلا يتعين الحمل على الظاهر الا بعد العلم بانتفاء الاضمار وانتفاء الاضمار ظني لا قطعي ثم لو علم بالاضمار فلا يلزم منه العلم
بالمراد لتعدد ما يصلح للاضمار وعدم الدليل على التعيين والمقدمة السادسة عدم التخصيص فان العام يحمل على عمومه لو لم يكن مخصوصا
لكن عدم المخصص ظني لا قطعي على انه قد يدعى اجمال جميع العمومات لشيوع التجوز فيها بكثرة التخصيصات وقد ثبت ان الامر اذا دار بين
المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة وجب التوقف سلمنا بطلان ذلك ولكن العمومات قد خصصت والعام المخصص ليس بحجة في الباقي والمقدمة
السابعة عدم الناسخ فان التعبد يثبت بالدليل النقلي لو لم يكن منسوخا اذ بتقدير نسخه يبطل حكمه لكن عدم الناسخ ظني لا قطعي والمقدمة
الثامنة عدم التقديم والتاخير اذ بتقديره يتغير المعنى المدلول عليه باللفظ فلا يتعين ارادة الظاهر الا مع العلم بانتفاء التقديم والتاخير و
ذلك غير حاصل اقصى ما في الباب ظن انتفائه والمقدمة التاسعة عدم المعارض النقلي الراجح عليه اذ مع وجود ما يعارضه من الادلة العقلية
الراجحة عليه لا يجب المصير اليه فتعين العمل به انما يتم بنفي المعارض الراجح لكن نفيه ظني فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود والمقدمة العاشرة
عدم المعارض العقلي اذ لو دل على نقيضه دليل عقلي لتعين المصير اليه وتاويل النقلي لان العقلي لا يعارضه النقلي اذ لو تعارضا لامتنع

في بيان الدليل الدال على وجوب العمل بالنص في الكتاب والسنة

العمل بها وتركهما لاستحالة الخلو عن النقيضين والجمع بينهما وتحتم العمل بالنقلي اذ ابطال العقلي يستلزم ابطال فرعه وهو النقلي فلو رجح النقل
لزم ابطال الدليلين معا فلم يبق الا العمل بالعقلي وتاويل النقلي لكن عدم المعارض العقلي ظني لا قطعي فعلم ان الدليل النقلي فرع هذا الامور
العشرة وهي ظنية فيكون اولى بالظنية انتهى وفي هذه الحجة نظر لامكان حصول العلم بالمقدمات المذكورة وبالمراد من الخطاب قطعا كما اشار
اليه جماعة منهم الفاضل اللاهيجي في الشوارق فقال ولحق انه قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء
والارض وكاكثر قواعد النحو والصرف في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يبقى
شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفي التوحيد والبعثة اذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله
احد فعلم انه لا اله الا الله قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم كيف ولو صح ما قالوه لم يحصل الجزم بمراد متكلم من كلامه
وهو ظاهر البطلان واما احتمال المعارض ففي الشرعيات لا مجال له من قبل العقل ومن قبل الشرع معلوم الانتفاء بالظاهر من الدين في
مثل ما ذكرناه من الصلوة والزكوة والعقليات كنصوص التوحيد والبعث العلم بانتفائه حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق
المخبر على ما هو المفروض لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر فان قلنا فادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته
بها يكون دورا قلنا انما يثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه على ان الحق ان افادته اليقين انما يتوقف على
انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال كذا في شرح المقاصد
التحقيق عندي ان يقال ان مجرد التلفظ مع قطع النظر عن الخارج والعادات والاعتبارات لا يفيد العلم بالمراد مطلقا نعم يحصل منه العلم
بالدلالة بمعنى فهم المعنى وارتسامه في الذهن وذلك بالنسبة الى العالم بالوضع لكن ذلك لا يستلزم العلم بارادته بل قد لا يحصل الظن به
اذ النسبة بين الارادة والدلالة اللفظية العموم من وجه كما لا يخفى ومن الظاهر ان وجود احد العامين لا يستلزم وجود الاخر فكشف
الدلالة عن الارادة يتوقف على ضم امور خارجة عن اللفظ ويحتاج الى مراعاة اصول كثيرة كاصالة عدم التقية وعدم السهو والنسيان
والغفلة والغلط وارادة امور اخر غير ارادة المعنى واصالة عدم القرينة واصالة عدم الاشتراك ونحو ذلك مما تقدم اليه الاشارة
وهي قد تفيد العلم وهو غالبا يحصل بالنسبة الى المشافهين والحاضرين في مجلس الخطاب وقد لا يحصل منها العلم وهو الغالب بالنسبة
الى الغائبين عن الخطاب خصوصا بالنسبة الى الخطابات الشرعية فالحق ما صار اليه الجماعة المتقدم اليهم الاشارة من ان الالفاظ والخطابات
قد تفيد العلم وهو النادر وقد لا تفيد وهو الغالب ولو قيل ان كل خطاب نص من جهة وظاهر من اخرى ولم يوجد خطاب يكون نصا من جميع
الجهات وظاهرا من جميع الجهات لم يستبعد ولا ريب ان الظهور اكثر من النصية سيما في الخطابات الشرعية فيما حكي عن بعض من انها تفيد
بانفسها العلم بالاحكام الالهية ضعيف في الغاية وكيف يجوز لعاقل بل الجاهل دون شعور ان يتفوه بهذه الدعوى السخيفة الباطلة وان يقول
القطع حاصل بالمراد من الخطابات القرانية وبما ورد عن المعصومين عليهم السلام من الاخبار والاثار مع ان اعيان العلماء ومحققي الفضلاء قد الفوا كتبا
شريفة وزبرا منيفة لتحقيق ذلك وبذلوا جهدهم واتعبوا انفسهم مدة اعمارهم في ذلك ولم يدعوا هذه الدعوى وايضا لو صح هذه الدعوى
من جهة ان الخطاب بنفسه مفيد للعلم بالمراد للزم ان يكون مراد كل عالم في كل علم من الحكمة والرياضي والطب والبيان والتفسير والنحو والصرف وغير
ذلك معلوما وهذا باطل بالضرورة ولقد اطال الجدي قدس سره في مقامات عديدة في ابطال هذه الدعوى بما لا مزيد عليه شكر الله عز وجل مساعيه الجميلة
لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد
خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك ومثل هذا يقال في الحكم بكون الخطابات المعلوم صدورها عن المعصومين عليهم السلام مفيدة للقطع والجملة
الخطابات الشرعية كما تفيد القطع بالنسبة الى المشافهين باعتبار قبح ارادة خلاف الظاهر منها من غير نصب قرينة كذا تفيد القطع بالنسبة
الى الغائبين لكونهم كالمشافهين مخاطبين بها وقد عرفنا ان المخاطبة بما له ظاهر مع ارادة خلافه من غير قرينة صارفة قبيح فينبغي القطع
بان المراد من تلك الخطابات ظواهرها والحاصل ان هذه الظواهر التي في ايدينا من الكتاب والسنة لو كان المراد منها خلافها لوجب على
الحكيم بيان ذلك وحيث لم يتبين ذلك علم ان المراد ظواهرها وصح دعوى ان الكتاب والسنة مفيدان للقطع لانا نقول هذا باطل لانا لا
نسلم ان الغائبين مخاطبون بتلك الخطابات بل هي انما تختص بمن وقع معهم المخاطبة والمشافهة نعم يشترك الغائبون مع الحاضرين في

الاحكام

كالعلامة [illegible] والعلامة الطوسي [illegible] العلامة شارح المقاصد [illegible] فيما حكاه عنه [illegible]

في بيان [illegible] الكتاب والسنة

مجلس ح

الاحكام الشرعية فكل حكم ثبت للحاضرين فهو للغائبين ثابت ايضا ومن الظاهر ان مجرد العلم بتوجه الخطابات الى الحاضرين مع علمهم فهو ما بنا في
ظاهرها لا يقتضي الحكم بان ظواهرها مراد من الحاضرين لاحتمال قيام الادلة على خلاف ظواهرها حين الخطاب بالنسبة اليهم وعدم علمنا بها الان
علمها بالنسبة اليهم وقبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من غير دلالة انما هو بالنسبة الى من يختص الخطاب به في الحكم واصالة عدم تلك الادلة
لا تفيد سوى الظن والحاصل انه قد علمنا اجمالا ان جميع الاحكام الشرعية يشترك فيها جميع الامة اذا تحقق شرائط الاشتراك فكل حكم ثبت
للحاضرين فهو ثابت للغائبين ولا كلام في هذا وانما الكلام في افادة الالفاظ القطع باحكام الحاضرين ومن الظاهر انها لا تفيده لما تقدم اليه
الاشارة نعم يستفاد منها الظن بعد ضم اصول عديدة وقواعد كثيرة وهذا هو السر في تمسك الاصحاب بتلك الخطابات لاثبات الحكم
بالنسبة الى الغائبين وقد رجع الكلام هنا الى مسئلة اصولية وهي ان الخطابات الشرعية هل تختص بالحاضرين او تعم الغائبين وقد صار
معظم المحققين بل كلهم الى الاول وهو الحق الذي لا يصح العدول عنه كما سياتي اليه الاشارة انشاء الله تعالى ثم لو سلمنا ان الخطابات تعم الغائبين في توجهه
اليهم كتوجهها الى الحاضرين فنقول الخطاب المتوجه الى المكلف لا يجوز العمل بظاهره لاحتمال وجود المعارض له الصارف له الى غيره ولا فرق
في هذا بين الحاضر والغائب ومجرد توجه الخطاب لا يمنع الاحتمال المذكور ولذا لا يحمل المخاطب الحاضر الخطاب على ظاهره بمجرد صدوره و
توجهه اليه بل يتوقف حتى يتبين له عدم الصارف له وذلك تارة يكون بانقطاع كلام المتكلم واخرى يكون بمضي زمان لا يجوز بعده نصب
القرينة على خلاف الظاهر وبالجملة لا يجوز العمل بظاهره حتى يتبين عدم الصارف لانه اما جزء من الدليل او شرط له وعلى اي تقدير ما لم يتبين
لم يتم دلالة الدليل وتبينه يكون بقسمين احدهما العلم وهو غالبا يتحقق بالنسبة الى الحاضرين لاطلاعهم عادة على جميع القرائن الحالية
والمقالية نعم ربما يحصل لهم الظن بذلك باعتبارات عديدة لا تخفى على المتامل وقبح المخاطبة بما له ظاهر ويراد خلافه انما يمنع من احتمال
عدم نصب القرينة في محله ومن الظاهر ان مجرد نفي هذا الاحتمال لا يوجب القطع بالمراد لاحتمال حصول الغفلة للمخاطب عن القرينة او نسيانها
لها او عدم فهمه اياها وليس على المخاطب الحكيم دفع هذه الموانع المحتملة عقلا بل عليه نصب القرينة في مقام يصح نصبها عادة واعلام
المخاطب بها عادة واما الاحتمالات العقلية التي لم تجر العادة بها كالغفلة على خلاف العادة والسهو على خلاف العادة فلا يجب على
الحكيم الاعتناء بها وبالجملة حال النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام في مخاطباتهم مع الامة حال مخاطبة اهل اللسان بعضهم مع بعض وليس لهم صلوات الله عليهم
طريقة خارقة للعادة وسنن منحرفة عن العرف واللغة والاشهر ومع هذا فقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
وهذا واضح في الغاية وثانيهما الظن وهو غالبا متحقق بالنسبة الى الغائبين لعدم تمكنهم من العلم بجميع القرائن الحالية والمقالية عادة لا مكان
وجودها حين الخطاب وعدم نقلها لهم ولا دليل على انه يجب على الحكيم حفظها واظهار نقلها الخطابات الى المخاطبين بها على نقلها ولو كان ذلك
واجبا للزم ان يكون استفادة الحكم من تلك الخطابات بالنسبة الى جميع المستفيدين منها على نهج وهو باطل فانا نرى اعيان العلماء وحملة
الشريعة مختلفين في ذلك اختلافا شديدا بل ولا يمكن توهم التقصير في حقهم لما هم عليه من الجلالة والفضيلة والورع والتقوى والجد والاجتهاد
بل لولاهم لما بقي من الشريعة اسم ولا رسم وهو واضح في الغاية والحاصل انا ان قلنا ان الخطابات تعم الغائبين فنقول ان المخاطب اراد منها معناه و
العلم بذلك المعنى المعين الذي اراده في حال الخطاب متعذر عادة لتوقفه على العلم بنفي جميع الاحتمالات المخالفة له وذلك متعذر عادة
ولا يجب على الحكيم المخاطب دفع جميع تلك الاحتمالات لعدم الدليل عليه وقبح الخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلافه لا يكون دليلا على هذا لان الذي
كان على الحكيم من ذكر الخطاب على وجه يمكن الاستفادة منه قد اتى به والتقصير لا يحصل بالنسبة اليه وانما هو محتمل بالنسبة الى نقلة الخطابات
ورواتها والمفسرين لها من اهل اللغة والمخاطبين بها ولم يجب على الحكيم ان يعصمهم عن الخطاء وكيف يجوز للعاقل ان يدعي انه يجب على الحكيم ان
يعصم جميع المكلفين في معاني الخطابات مع ان المشاهد خلافه لكثرة وقوع الخطاء منهم في ذلك باعترافهم واحتمال كون المخطي مقصرا في
التحصيل ضعيف جدا للعلم ببلوغهم في الجد والاجتهاد في الغاية ويشهد بما ذكرناه عادة العقلاء فانهم يخاطبون الغائبين بالمراسلة
ونحوها ولا يلتزمون عصمة الرواة والنقلة ونصب الدلائل على صدقهم ومرادهم فان قلت عدم التزامهم لعجزهم عن ذلك والحكيم ليس
بعاجز عن ذلك فيجب ان يعصمهم عن الخطاء قلت لا نسلم انهم عاجزون مطلقا بل في كثير من المقامات يتحقق لهم القدرة في نصب الدلائل على صدق
الرواة والنقلة ومع ذلك يكتفون بالعادة الجارية التي لا تفيد الا الظن غالبا وهذا واضح على ما ذكرناه فان قلنا ان من قال ان الخطابات

فى بيان شمول الخطابات للغائبين وعدمه

كما احتمله العالم الفاضل
مولانا علي محمد تقي
منه

ثم الغايبين مذهبه انهم مخاطبون بما يفهمونه منها حين اطلاعهم عليها وان المراد من الخطاب بالنسبة الى كل مكلف ما يفهمه وهذا يوجب العلم
بالمراد من تلك الخطابات قلت هذا المذهب مما لا يمكن الاصغاء اليه لظهور فساده وبطلانه لاستلزامه الفساد العظيم في الدين والهرج
والمرج فيه مع ان مثل هذا الاستعمال لم يتفق في عرف اهل اللسان واللغة ومن المعلوم ان الخطابات الشرعية جارية على قانون اللغة
ومن انكر ذلك فقد انكر البديهي وزاحم الضروري وقد اشار الى جملة ما ذكرناه جملة من المحققين ولا يقال لو لم تكن الخطابات مفيدة للعلم للزم
التكليف بالظن والتالي باطل لقبح التكليف به فالمقدم مثله واما الملازمة فلانه لا شك في ثبوت التكليف بتلك الخطابات لانحصار مدارك
الاحكام فيها لانا نقول لا نم بطلان التالي وعدم جواز التكليف بالظن عقلا لما سياتي اليه الاشارة سلمنا ولكن لا نم الملازمة اذ الحجة عليها
ان كانت ما اشير اليه من انحصار مدارك الاحكام في تلك الخطابات فضعفها ظاهر للمنع من الانحصار وان كان الاجماع فلا نسلمه لعدم العلم
بان كل العلماء حتى جميع اصحاب القول بعدم جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية الفرعية يذهبون الى ان تلك الخطابات يجوز العمل بها و
كيف يجوز هذه الدعوى منهم والحال ان جميع تلك الخطابات او اكثرها لا يفيد العلم عادة كما بيناه وعدم جواز التكليف بالظن عقلا
لا يصير علة لان يفيد العلم ما لا يفيده عادة والا لزم ان يكون ساير الامارات المفيدة للظن كالشهرة والاستقراء مفيدة له تحقيق
المطلب ان هذه الخطابات اسباب لافادة الظن كما ان الشهرة والاستقراء سببان لها ولا تفاوت بينهما عادة اصلا فكما لا يحصل العلم من
الاخيرين عادة فكذلك من الاول فلو كان مجرد عدم التكليف بالظن سببا لافادة الخطابات العلم بالحكم لكان سببا لافادة الشهرة و
الاستقراء كذلك لما عرفت من عدم الفرق بينهما ولا احد يدعي هذا ويلتزم به فان قلت الفرق بين الامرين واضح فان تلك الخطابات لما اوجب
الحكيم العمل بها وعلمنا انه لا يجوز للحكيم ايجاب العمل بغير العلم حكمنا بانها تفيد العلم ولا كذلك الشهرة والاستقراء لان الحكيم لم يوجب العمل
بهما فلا يفيدان العلم قلت نمنع من ان الحكيم اوجب العمل بالخطابات مطلقا وفي جميع الاحوال واي دليل على ذلك فان قلتم الاجماع قلنا هو ممنوع
وان قلتم العقل قلنا لا نعلم دلالته فان قلتم الكتاب والسنة قلنا لا نم دلالتهما عليه ايضا ثم انا نقول يلزم على ما ذكرتم ان يكون
كلما جوز الشرع العمل به مفيدا للعلم حتى الشهرة والاستقراء اذا جوز الشارع العمل بهما ولا اظن انكم تلتزمون به وايضا نقول ان كان افادة
الخطابات العلم بالحكم الواقعي مشروطا عندكم بتجويز الشارع العمل بها فلا فائدة في البحث لان بعد تسليم تجويز الشارع العمل بها يعمل بها
سواء قلنا بانها مفيدة للعلم بذلك ام لا فلا فائدة ح في البحث عن كونها مفيدة للعلم كما لا يخفى وقبل ثبوت تجويز الشارع لذلك لا يجوز العمل
بها لانها بنفسها لا تفيد العلم بذلك والحاصل ان من ادعى ان الخطابات تفيد العلم ان كان مراده انها تفيد العلم بنفسها كالمتواتر والخبر
المحفوف بالقراين القطعية فهو باطل لما بيناه سابقا وان كان مراده انها تفيد العلم باعتبار ان الشارع جعلها حجة فهو باطل ايضا
لعدم الدليل على انه جعلها باسرها حجة ولو سلمنا فنقول لمجرد الحجية لا يستلزم ذلك والا لزم ان يكون كل مجتهد مصيبا وهو خلاف مذهب
الشيعة ولو سلمنا ذلك فنقول لا فائدة في البحث حينئذ مع من يدعي انها لا تفيد العلم لاعتراف المتنازعين بوجوب العمل بها بعد تنصيص
الشارع على العمل بها وعدم ترتب فائدة على افادتها العلم وعدمها فتدبر ولا يقال لو لم يكن الكتاب والسنة مفيدين للعلم لما جاز الاستدلال
بهما في مسائل اصول الدين والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان اصول الدين لا يجوز اثباتها الا بالعلم واليقين واما بطلان
التالي فلان علماء الاسلام من العامة والخاصة متفقون على جواز الاستدلال بهما في الاصول لانا نريهم يستدلون بهما فيها ولو
لم يكن ذلك جائزا لما استدلوا بهما فيها على انا نريات ارباب العصمة يستدلون بالكتاب فيها وهو اظهر دليل على كونه مفيدا للعلم لانا
نقول هذا الايراد باطل لانا نمنع من ان جميع اصول الدين يجب اثباته بالعلم واليقين الكاشفين عن الواقع لعدم الدليل عليه لا من الاجماع
ولا من الكتاب ولا من السنة ولا من العقل اما الاول فلان المسألة خلافية فان جماعة من المحققين صاروا الى جواز التقليد في الاصول
نعم المعظم صاروا الى انه لا يجوز التقليد فيها وانه يجب الاستدلال فيها ولكن يمكن ان يكون مرادهم من الدليل الاعم من العلم الكاشف عن الواقع
والظن الذي جعله الشارع حجة وربما كان استدلال العلماء بالكتاب والسنة في الاصول مع قول جمع كثير منهم بانهما لا يفيدان العلم وقول
جميعهم او اكثرهم بان اكثرهما لا يفيد العلم دليلا على صحة الاحتمال المذكور وعلى كونهما من الظنون المعتبرة في الاصول فتامل واما الثاني والثالث
فلانا لم نجد منهما ما يفيد القطع بوجوب تحصيل القطع بالواقع في اصول الدين فظاهرهما ان دل عليه فلا يلتفت اليه هنا كما لا يخفى

واما

واما الرابع فلانا لم نجد منه ما يدل على لزوم تحصيل القطع في جميع مسائل اصول الدين وعدم جواز ان يكلفنا بالظن في شيء منها وقد ثبت مما
ذكرناه ان الملازمة ممنوعة سلمناها ولكن نقول نمنع من بلوغ الاستدلال الاجماع وفعل جمع كثير منهم لا يكون حجة سلمنا ان جميع العلماء
صدر منهم الاستدلال لكن لعله من باب الالزام والتاييد وتكثير الشواهد حتى يحصل العلم من جميعها ونحن لا ننكر حصول العلم احيانا من
ضم الاخبار الكثيرة والايات العديدة المتعاضدة لا سيما مع المؤيدات العقلية والشواهد الاعتبارية وليس كلامنا في هذا بل في ان الكتاب
والسنة بانفسهما بحيث لا ينضمان الى شيء لا يفيدان العلم وانه لا يمكن استفادة الاحكام الالهية على وجه القطع من مجردهما من
غير مراجعة الى شيء غيرها واما استدلال المعصومين ع فيمكن تنزيله على ما ذكرناه ايضا بل هو اقرب الى هذا التنزيل كما لا يخفى وبالجملة
اذا علمنا بالادلة العقلية ان الكتاب والسنة لا يفيدان العلم فلا يجوز لنا رفع هذا العلم بمجرد ما ذكر وهو واضح في الغاية ولابو
من اطلع على الخطابات الشرعية فهم معانيها على وجه يطمئن بنفسه ولا يخطر بباله شيء من الاحتمالات المتقدم اليها الاشارة وليس ذلك الا لكونها
مفيدة للعلم وبالجملة كلما تقدم اليه الاشارة من الادلة على ان تلك الخطابات لا تفيد العلم انما هو تشكيك في مقابلة البديهة ومضادة
للظاهر حاصل وليس الا كالتشكيك في التواتر والخبر المحفوف بالقرينة القطعية لانا نقول لا نم حصول الاطمينان باعتبار العلم بل قد يحصل
الاطمينان من غير العلم ومن الظن وهو الظن الذي جرت العادة باعتباره الا ترى ان الاطمينان لمن يسلك طريقا لم يظهر فيه امارة الخوف
مع انه ليس بعالم بفقد الضرر فيه والا لما كف نفسه عنه باخبار مخبر بتحقق الضرر فيه والتالي باطل وهو واضح وانما يكون ذلك تشكيكا في
مقابلة البديهة اذا علم من عادة العقلاء كون تلك الخطابات مفيدة للعلم وهو باطل قطعا بل المعلوم من عادتهم خلافه وهو ظاهر جدا

لو علمنا ان جميع الخطابات
منها لا يحصل العلم القطعيات
ولكن لا نسلم ان الجميع
ع

في عدم جواز المخاطبة بما له
ظاهر وارادة خلاف ظاهره
من غير قرينة

مفتاح لا يجوز من الحكيم المخاطبة بما له ظاهر ويريد منه خلاف ظاهره من غير قرينة تدل عليه وقد حكي عليه اتفاق الاصوليين والحجة في
ذلك وجوه الاول ان المخاطبة المزبورة مستلزمة للاغراء بالجهل وهو قبيح اما الاول فلان اطلاق اللفظ الظاهر الدلالة على معنى يوجب
اعتقاد السامع العالم بالوضع ارادة لافظه منه ذلك المعنى وذلك معلوم بالوجدان فاذا لم يكن المعنى مرادا للافظ كان اعتقاد ارادته
جهلا وح يكون اطلاق اللفظ مع عدم ارادة معناه اغراء السامع بذلك الجهل واما الثاني فواضح الثاني ان اللفظ الذي له ظاهر بالنسبة
الى غيره مع عدم القرينة مهمل اذ ليس فيه ما يصح معه الاستعمال فيه والمخاطبة بالمهمل قبيح الثالث انه مستلزم للتكليف بالمحال فيما اذا قال افعل
واراد لا تفعل من غير قرينة وهو قبيح فلا يجوز وبالجملة فالمسألة في غاية الوضوح ومما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف ولكن المرجئة من سو
فهمهم وقلة تعقلهم ذهبوا الى جواز ذلك وادعوا ان الايات الشريفة المتوعدة بها ليس المراد منها ظاهرها وان لم يكن هناك قرينة و
احتجوا على ذلك بالايات الدالة بظاهرها على الجسمية اذ المراد منها غير الظاهر مع عدم القرينة وضعف هذا واضح فان القرينة العقلية
موجودة حال الخطاب ولا يشترط في القرينة ان تكون مقالية متصلة ولا ان تكون بحيث يفهم منها المعنى كل احد بل المخاطب فقط

في عدم جواز الخطاب
بالمهمل

مفتاح لا يجوز من الحكيم المخاطبة بالمهمل وهو اللفظ الذي لا معنى له اصلا لانها قبيح جدا وكل قبيح لا يجوز صدوره منه وعلى هذا فلزم
اصحابنا القول بذلك كما اشار اليه في النهاية فقال واعلم ان هذه المسألة انما تتمشى على قواعد المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين
ويلزم الاشاعرة موافقة الحشوية وان لم يصرحوا به انتهى وممن ذهب الى هذا القول من العامة البيضاوي والعبري كما عن المحصول بل ادعى السيد
عميد الدين انه مذهب الاشاعرة والمعتزلة وفي النهاية اتفق الناس على انه لا يجوز اشتمال القرآن وكلام الرسول ص على ما لا معنى له انتهى وحكي
عن الحشوية تجويز ذلك وربما يظهر من الحاجبي والعضدي المصير اليه واحتجت الحشوية على ما حكي بوجوه الاول ان فواتح السور كالم وحم و
ق وص غير دالة على شيء فتكون مهملة وقد خوطب بها الثاني قوله تعالى في سورة والصافات في مذمة شجرة الزقوم طلعها كانه رؤس
الشياطين فانه لا يفهم منه معنى فيكون مهملا وقد خوطب به الثالث قوله تعالى في سورة البقرة ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة
كاملة لان قوله تلك عشرة كاملة لا يفيد امرا زايدا على ما سبق فيكون مهملا وقد خوطب به الرابع قوله تعالى في سورة ال عمران وما يعلم تاويله
الا الله فانه يدل على اختصاص علم التاويل به تعالى فظواهر ما يجب تاويله غير مراده وقد خوطب بها وهو الخطاب بالمهمل لا يقال نمنع
الدلالة على اختصاص لان قوله تعالى والراسخون في العلم معطوف على المستثنى ومقتضاه الاخبار بان الراسخين يعلمون بذلك فلا يلزم
ذلك لانا نقول هذا العطف غير جائز لوجوه الاول انه مستلزم لعود ضمير يقولون امنا به كل من عند ربنا الى الله تعالى وهو باطل الثاني انه

مستلزم لزيادة الاستثناء واضمار حرف والاصل عدمهما الثالث انه نقل عن عائشة وعروة بن زبير والحسن ومالك والكسائى والفراء
والجبائى ان الواو فى الاية الشريفة للاستيناف الخامس انه تعالى خاطب العرب بلسان العرب فهو خطاب بما لا يفهم المخاطب وهو المهمل وهذه الحجج كلها
ضعيفة اما الاول فللمنع من انها مهملة بل هى دالة فقد اختلف المفسرون فى تحقيق مدلولها على اقوال الاول ان المراد بها السورة فانها اسماء لها وهو
للطبرسى فى مجمع البيان والمحقق والسيد عميد الدين والبيضاوى والعبرى والاصفهانى والمحكى عن الشيخ ابى جعفر الطوسى فى التبيان والخليل وسيبويه و
الحسن وزيد بن اسلم والرازى وفى الكشاف وتفسير البيضاوى عليه اطباق الاكثر وعزاه السيد الشريف وخالد الازهرى الى جمهور الاشاعرة
وعزاه العبرى الى اهل التحقيق من المفسرين قال المحقق البهائى ولا بعد فيه فان تسمية الاشياء بحروف المعجم شايعة عند العرب كما سموا النحاس
صادا والسحاب عينا والجبال قافا والحوت نونا الى غير ذلك وقال فى مجمع البيان اسماء الاعلام منقولة الى التسمية عن اصولها المنفردة بين
المسميات فتكون حروف المعجم منقولة الى التسمية ولهذا فى اسماء العرب نظير قالوا اوس بن الحارثة الطائى ولا خلاف بين النحويين انه يجوز ان يسمى
بحروف المعجم كما يجوز ان يسمى بالجمل نحو تابط شرا الثانى ان المراد بها القران كله وانها اسم له ولو اخبر عنها بالكتاب والقران وهو العبارة على
ما حكى الثالث ان المراد بها الله عز وجل وانها اسماؤه تعالى ويدل عليه قول مولانا امير المؤمنين ع يا كهيعص ويا حمعسق وهو لبعض الرابع ان المراد
بها معان مخصوصة فالم معناه انا الله اعلم والر انا الله اعلم وارى والمص انا الله اعلم وافصل وهو منقول عن ابن عباس وله شواهد من الاخبار
المروية عن اهل العصمة ع واما الثانية فلان قوله تعالى طلعها كانه رؤس الشياطين تمثيل بالمستنكر فى الغاية كما اشار اليه بعض المحققين فقال
وشبه برؤس الشياطين دلالة على تناهيه فى الكراهة وقبح المنظر لان الشيطان مكروه مستقبح فى طباع الناس لاعتقادهم انه شر محض لا
يخلطه خير فيقولون فى القبيح الصورة كانه وجه شيطان كانه رأس شيطان واذا صوره المصورون جاؤا بصورته على اقبح ما يقدرون واهوله كما
انهم اعتقدوا فى الملك انه خير محض لا شر فيه فشبهوا به الصورة الحسنة قال الله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وهذا تشبيه تخييلى وقيل الشيطان
حية عرفاء قبيحة المنظر هائلة جدا وقيل ان شجرا يقال له الاستن خشنا منتنا مرا منكر الصورة يسمى رؤس الشياطين انتهى واشار الى جميع ما
ذكره غيره واستشهد على كل منهما بالاشعار العربية واما الثالثة فلان قوله تعالى تلك عشرة كاملة تاكيد لما سبق كما فى كلام جرير ثلث واثنتان
فهو خمس والفائدة رفع توهم كون الواو بمعنى او وقد حكى هذا عن الزجاج وابى القاسم البلخى وقيل ان المعنى كاملة الهدى اى اذا وقعت بدلا
منه استكملت وعلى هذا يكون كاملة مفيدا لمعنى جديد وانما ذكر العشرة لئلا يكون الكاملة بلا موصوف وروى هذا عن مولانا الباقر ع وحكى
عن الحسن والجبائى واما الرابعة فللمنع من امتناع كون الواو للعطف والوجوه المتقدمة لا تصلح لاثباته اما الاول فلمنع استلزام العطف عود
الضمير الى المعطوف عليه كما صرح به العلامة فى تهذيب فيجوز ان يكون جملة يقولون حالا عن الراسخين فى العلم مع عطف والراسخون فى العلم
على السابق واما الثانى فلمعارضته باصالة كون الواو للعطف واما الثالث فللمنع من حجية كلمات اولئك مع معارضتها بما روى عن ابن عباس
ومجاهد والربيع وجعفر بن الزبير وابى مسلم من التصريح بان الواو للعطف واختاره الزمخشرى ويرجحه ما ذكره الطبرسى فقال ومما يؤيد هذا
القول ان الصحابة والتابعين اجمعوا على تفسير القران ولم نرهم توقفوا عن شئ منه فلم يفسروه بان قالوا بان هذا متشابه لا يعلم تاويله الا الله
وكان ابن عباس يقول فى هذه انا من الراسخين فى العلم انتهى هذا وقد قال السيد عميد الدين لو قلنا بالوقف على الله تعالى لا يلزمنا القول بجواز
المخاطبة بالمهمل وذلك لانه لا يلزم من عدم علمنا بالتاويل عدم فهمنا له لجواز حصول الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف فى صدق الفهم و
حصول فائدة الخطاب وكيف لا وعند اكثر الناس ان الادلة اللفظية لا تفيد العلم وان مراد المتكلم بكلامه المجرد عن القرائن لا يعلمه
الا هو واما غيره فانما يحصل له الظن انتهى واما الخامس فللمنع من مخاطبة القرن بلسان العرب سلمنا لكن لعلهم كانوا عالمين بلغة العرب او
قادرين عليه **تذنيب** اختلف عبائر الاصوليين فى تعريف الخطاب ففى ح انه الكلام الذى قصد به مواجهة الغير وفى تهذيب انه
الكلام المقصود به الافهام وفى مجمع البحرين انه توجيه الكلام نحو الغير للافهام ونحوه كلام العضدى وعن الزركشى انه ما وجه من الكلام نحو الغير
لافادته وعن المراغى انه الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه وفى المصباح المنير انه الكلام بين متكلم وسامع انتهى ومقتضى
اكثر هذه العبائر عدم اتصاف المهمل بالخطاب وخالف فيه المرتضى ونفى عنه الباس فى   ويستفاد من اكثرها ايضا ان الخطاب ليس
عبارة عن نفس التوجيه كما يظهر من بعضها وقد صرح السيد الشريف بان التوجيه معناه اللغوى لكنه نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام

باب تعريف الخطاب

وقال

باب تقسيم الخطاب من حيث دلالته

ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم دل على ذلك فالحكم المزبور انما يستفاد من تلفيق الايتين الشريفتين وكذا قوله تعالى

وقال بعض المحققين والاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل هو مجاز فيه من باب اطلاق المصدر وهو الخطاب وارادة ملفوظ به
وهو اسم المفعول انتهى **مفتاح** اعلم ان الخطاب الشرعى قد يستقل بنفسه بالدلالة على الحكم وقد يفتقر فى ذلك الى ضميمة وهى على اقسام
الاول الخطاب باخر مثله كما فى قوله تعالى افعصيت امرى فانه بنفسه لا يستقل بالدلالة على ان تارك المامور به حرام يستحق عليه العقاب واذا انضم اليه قوله تعالى
وحمله وفصاله ثلثون شهرا فانه لا يستقل بنفسه بالدلالة على ان اقل الحمل ستة اشهر واذا انضم اليه قوله تعالى وفصاله فى عامين دل على ذلك
وربما قيل ان دلالة هاتين الايتين الشريفتين على ذلك من باب دلالة الاشارة المفسرة بدلالة اللفظ على المعنى بالتبع لا بالاصالة لان بيان ذلك
لم يكن مقصودا من اللفظ بل المقصود منه بيان حق الوالدة لحصول المشقة بكثرة الخدمة الثانى الاجماع كما فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم الاية فانه بنفسه لا يستقل بالدلالة على وجوب الوضوء على الاناث واذا انضم اليه الاجماع على عدم الفرق بين الذكور والاناث فى
حكم الوضوء دل عليه الثالث العقل كما اذا اختص الخطاب بمورد فانه بنفسه لا يدل على اشتراك غيره معه واذا انضم اليه العلم باتحادهما
فى علة ذلك الحكم فانه يدل على ذلك وهو المسمى بتنقيح المناط ولو قيل ان جميع الخطابات الشرعية لا يستقل بانفسها بالدلالة على الحكم بل
لا بد من ضم مقدمة من احدى المقدمات الثلث لم يكن بعيدا ولكن الاصل لزوم الاقتصار على مورد الخطاب وعدم التعدى عنه الى غيره الا
بعد تحقق ما يقتضى التعدية عقلا او شرعا وهو من المسلمات بين المسلمين حتى القائلين بالقياس بل هو متفق عليه بين العقلاء وبرهانه واضح
ودليله ظاهر تتمة اعلم ان الخطاب الشرعى قد يدل على الحكم الشرعى بالالتزام كما يدل عليه بالمطابقة والتضمن والالتزام قد يكون باعتبار اللفظ
المفرد وقد يكون باعتبار المركب ثم الالتزام قد يكون عقليا كما فى الاربع والزوجية وقد يكون شرعيا كما فى العتق والملكية وقد يكون عاديا
كما فى الحاتم والجود ولا شك ولا شبهة فى حجية الاولين واما الثالث فان بلغ بحيث صار مفهوما من اللفظ ومتعارفا بين اهل اللسان و
داخلا فى اللغات كان حجة لما دل على حجية اللغات ولم اجد مخالفا صريحا نعم ربما يمكن استفادته من سد باب حجية المفاهيم كلها كالسيد
المرتضى ره وغيره فتامل وان لم يبلغ ذلك الحد فان لم يحصل منه الظن المعتد به لم يكن حجة وان افاد الظن المعتد به كان المناط الى العلم بنى على
اصالة حجية الظن فى الفقه فان قلنا بها كان ذلك حجة والا فلا **القول فى الاشتقاق** **مقدمة** قال فى تهذيب الاشتقاق اقتطاع
فرع من اصل يدور فى تصاريفه حروف ذلك الاصل الاصول وفى النهاية قال الميدانى الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا فى المعنى والتركيب
وترد احدهما الى الاخر وقيل اقتطاع فرع من اصل يدور فى تصاريفه حروف ذلك الاصل الاصول وقيل ما وافق اصلا بحروف الاصول ومعناه وقيل
ما غير من اسماء المعانى عن شكله بزيادة او نقصان فى الحروف والحركات او فيهما **مفتاح** اعلم ان الاسماء المشتقة نحو الضارب والمضروب
والمعلوم والحسن وافضل من زيد لا تدل على شئ من الازمنة الثلثة اعنى الماضى والحال والاستقبال لا وضعا بان يكون الزمان جزءا من
مدلولها الحقيقى كما انه جزء من مدلول الفعل الحقيقى ولا التزاما عقليا بان تكون موضوعة لذات مخصوصة مقيدة نسبتها الى الحدث
تلك الصفات بالكون فى احد الازمنة كلفظ العمى الموضوع لعدم خاص يستفاد خصوصيته من اضافته الى البصر فيدل على البصر التزاما
عقليا لا وضعا لان البصر لا يمكن ان يكون جزء ما وضع له لفظ العمى اما عدم الدلالة على الزمان المستقبل فموضع وفاق على الظاهر
المصرح به فى كلام جماعة من الاصوليين كالعضدى والبيضاوى والاسنوى وغيرهم فانهم قالوا ان اطلاق المشتق باعتبار المستقبل
كقوله تعالى انك ميت مجاز اتفاقا ولو دل على الزمان المستقبل باحد الوجهين المتقدمين لكان حقيقة وحكى بعض الاجلة عن صاحب الكوكب
الدرى دعوى كون اطلاقه باعتبار المستقبل حقيقة تمسكا باطلاق النحاة على قولنا ضارب غدا اسم الفاعل والاصل فيه الحقيقة ومنه
بعد تسليم الاصل المذكور ان الادلة القطعية تدفعه مع احتمال صيرورة لفظ اسم الفاعل حقيقة عرفية عندهم فى غير معناه الاصلى وهو
ما سياتى اليه الاشارة انتهى وبالجملة لا اشكال فى ضعفه وشذوذه واما عدم الدلالة على الزمان الماضى بالخصوص مطلقا فهو
ايضا موضع وفاق اذ للاصوليين فى مسئلة المشتق قولان احدهما انه موضوع للذات التى تلبست بالمبدء فى الحال والثانى انه موضوع
للذات التى تلبست بالمبدء فى الجملة سواء كان فى الحال او فى الماضى وعلى كلا القولين لا يدل على ذلك اما على الاول فواضح واما
على الثانى فلان العام لا يدل على الخاص بشئ من الدلالات واذا استعمل فيه بالخصوص كان مجازا اتفاقا واما عدم الدلالة على
الزمان الحاضر بالوجه الاول فالظاهر انه ايضا موضع وفاق اما من القائلين بالدلالة على المعنى الاعم من الماضى والحال فواضح واما

القول فى الاشتقاق

فى بيان عدم دلالة المشتق على زمن من الازمنة

من القائلين بالدلالة على الحال فلان الظاهر ان مرادهم انه يدل عليه بالوجه الثاني دون الاول لان الظاهر من عبائر النحاة في تعريفهم
الاسم والفعل بما اقترن باحد الازمنة الثلثة كما في الاول وبما اقترن به كما في الثاني خروج الزمان عن المدلول الحقيقي للاسم وعدم كونه جزء له ومع
هذا فقد صرح به بعض الائمة طاب ثراه وليس في كلام القائلين بالدلالة على الحال تصريح بجزئية الزمان للمشتق والدلالة على الحال لا بعضهم
وجههما في الوضع لاحتمال كونها بالالتزام والقيدية كدلالة العمى على البصر فاللازم حينئذ حمل كلام القائلين بالدلالة على الحال
على الدلالة بغير الوضع لان الاصل عدم التعارض بين كلامي ائمة الفنين على انا نقول لو كانت كلمات القائلين بالدلالة على الحال ظاهرة
في اعتبار الزمان في نفس المفهوم كان اللازم تنزيلها على خلاف الظاهر حيث ان كلمات النحاة اظهر دلالة في نفي اعتباره بل الابعد
في دعوى صراحتها لان حمل كلامهم على ان المراد نفي دلالة الاسم بالوجه الاخير وان جاز دلالته عليه بالوجه الاول فاسد لان جعلهم
تعريف الاسم مقابلا لتعريف الفعل مع كونه عندهم يدل على الزمان وضعا اوضح شاهد على ما ذكرناه فوجب حينئذ التنزيل ايضا لما
قدمناه من الاصل لا يقال نمنع من الاصل المزبور اذ مرجعه الى اصالة التلازم بين المذهبين ولا دليل عليه اذ التلازم اما عقلي او
عادي وكلاهما مفقودان هنا اما الاول فلانه لا امتناع في ان يذهب فريق الى امر والاخرون الى خلافه واما الثاني فلان مخالفة
فريقين في امر غير عزيز على انه لو كان ذلك الاصل مسلكا في تحصيل الاتفاق والجمع بين الكلمات لوجب دعوى الاتفاق بمجرد تصريح
جماعة اذا لم يصرح الباقون بخلافه او يكون عباراتهم اضعف دلالة لما ذكرته من ان الاصل الاتحاد في المذهب وفي ذلك معلوم الفساد
لمن لاحظ سيرة العلماء ولذا احتمل الفاضل الجلبي التفرقة بين مذهب اهل العربية والاصول في المقام ومع هذا لو قلنا بان القائلين
بالحال يذهبون الى عدم الدلالة عليه بالجزئية لئلا يعارض كلام النحاة يلزم ان يعارض كلامهم لكلام علماء البيان فانهم قالوا على
حكي بان المشتق لا يفيد التقييد باحد الازمنة والاصل عدم المغايرة ايضا وحينئذ تعارض الاصلان وجب الاخذ بظاهر كلام الاصوليين
لسلامته حينئذ عن المعارض لانا نقول مستندنا في الاصل المزبور هو غلبة اتحاد مذهب اهل العربية والاصول المفيدة للظن بحيث
يوجب صرف ظاهر كلام اهل الاصول الى كلام اهل العربية وادعاء اتحاد مرادهم بل يدعى بما يحصل من هذه الغلبة العلم العادي بذلك في
هذه الغلبة حيثما تحققت افادة الظن ولكن لا يمكن معه دعوى الاتفاق الذي هو دليل قطعي نعم يمكن دعوى ظهور الاتفاق ولهذا
استغرب بعض المتاخرين ما احتمله الجلبي فقال لما اعاده الفاضل المحشي من جواز مغايرة العربية للاصول لا يخ عن غرابة لان الاصوليين
يستدلون على الحقيقة في هذا المقام بكلام اهل العربية ومقتضاه عدم المغايرة انتهى ولعل من لم يحصل الاتفاق بما ذكر يشترط في دعواه
العلم به او يمنع من ثبوت الغلبة في جميع الموارد واما كلام علماء البيان فهو معارض لكلام القائلين بالدلالة على الحال لا مح لان مقصودهم
على الظاهر انه لا يدل عليه بشيء من الوجهين السابقين كما عليه اكثر الاصوليين لا انه لا يدل عليه بطريق القيدية وان جاز الدلالة
عليه بطريق الجزئية فيتضح اصالة عدم معارضة مذهبهم لمذهب النحويين سليمة عن المعارض لانهم نفوا الدلالة الخاصة وهي الدلالة
بطريق الجزئية لا مطلق الدلالة فاذن الظاهر ان محل النزاع في دلالة المشتق على الحال بطريق الجزئية لاتفاق الكل كما عرفت على عدم
دلالته عليه بطريق الجزئية ولو سلم وجود الخلاف فيه فالحق عدم الدلالة كما قلناه في صدر البحث تمسكا بكلام النحاة ولا يعارضه مذهب المخالف
لترجيح الاول باظهرية عبارتهم في الدلالة على ذلك وموافقته لمذهب علماء البيان واكثر الاصوليين وبما ياتي التمسك من الادلة الدالة على ان
المشتق موضوع للمعنى الشامل للحال والماضي المستلزم لعدم الدلالة على الزمان مطلقا لا الماضي ولا الحال لا بالجزئية ولا بالقيدية
واما عدم دلالته على زمان الحال بالقيدية فهو اختيار العلامة في بعض كتبه والسيد عميد الدين في المنية والشهيد في ذكرى والمحقق الثاني
في مع صححه الفاضل البهائي في زبدة وحكي عن ابن سينا ومن تبعه من الحكماء وعبد القاهر والشافعي وتابعيه وابي علي وابي هاشم في احد النقلين
وعزاه السيد عميد الدين في المنية والشهيد الثاني في شرح التمهيد وغيرهما الى اصحابنا الامامية وعزاه ايضا الى المعتزلة وفي نهاية العلامة
انه مذهب اكثر المحققين وفي المطول انه مذهب الاكثر وذهب البيضاوي في المنهاج الى دلالته على الحال وانه لو اطلق على الذات المتصفة
بالمبدأ في الزمن الماضي كان مجازا وهو المحكي عن الرازي والحنفية ومرجع هذا النزاع الى ان المشتق هل وضع للذات التي تحقق تلبسها بالمبدأ
سواء كانت في الحال متلبسة به او انقضى عنه التلبس كما ذهب اليه الاولون فيكون الموضوع له مفهوما كليا وقدرا مشتركا بين الزمانين

القيدية لا

الحال

الحال والماضي فاذا استعمل في احدهما كان حقيقة في صورة ومجازا في اخرى كما هو شان استعمال الكلي في افراده او موضوع لذات
خاصة وهي التي مبدؤها لم يزل عنها فيكون الموضوع له فردا خاصا من افراد ذلك المفهوم الكلي فاذا استعمل فيه او في الفرد الاخر كان مجازا و
تظهر الثمرة فيما اذا قال الشارع اكرم العلماء فانه على الاول يجب اكرام من اتصف بصفة العلم مطلقا فاذا كان شخصان احدهما لم يزل عنه صفة
العلم والاخر زال عنه كان اللازم اكرامهما لاندراجهما تحت ذلك المفهوم الكلي وعلى الثاني لا يجب اكرام من انقضى عنه صفة العلم لانه خلاف ما وضع
له فيحتاج في حمله عليه الى قرينة وكذا فيما اذا قال زيد كريم او ابنك كريم فانه على الاول تكون العبارة مجملة في دلالتها على اتصاف الذات بالمبدأ
في الحال او الماضي كما ان قوله زيد انسان مجمل في دلالته على كونه انسانا طويلا او قصيرا ولا كذلك على الثاني فانها تكون ظاهرة في الدلالة على
اتصافه به وعدم مفارقة الصفة عنها للاولين وجوه الاول انه قول الاكثر وهو حجة اما انه قول الاكثر فقد عرفته واما انه حجة فلافادته الظن
والاصل فيه الحجية الثاني دعوى جماعة اجماع الامامية والاجماع المنقول بخبر الواحد حجة الثالث صحة تقسيم الضارب الى المتصف بالضرب في
الحال والماضي فيقول ضارب وولدي على قسمين منهم من هو مشغول بالضرب ومنهم من انقضى عنه الضرب وكذا تقول مضروب ولدي و
معلم اولادي ونحو ذلك وصحة التقسيم دليل الاشتراك المعنوي الرابع صحة تقييده نحو الضارب بالقيدين فيقال ضارب امس وضارب
الان وهو ايضا دليل ولا يقدح قولهم ضارب غدا لقيام القاطع على كونه مجازا الخامس ان نحو الضارب استعمل فيمن انقضى عنه المبدأ
وفيمن لم ينقض عنه وكان متلبسا به والاصل في اللفظ المستعمل في معنيين يكون بينهما مفهوم كلي قريب ان يكون حقيقة فيه اما الاستعمال
فالظاهر انه متفق عليه بين الفريقين بل صرح بعض بالاجماع على الاستعمال في الماضي واما ان مقتضى الاصل ذلك فلما ياتي انشاء الله وقد يقال عليه
بان الاصل المزبور مسلم فيما اذا علم باستعماله في المفهوم كاستعماله في افراده اما مع عدم العلم به فلا يجوز التمسك به سلمنا ولكن انما يحسن حيث
لم يثبت كونه حقيقة في احدهما بالخصوص واما معه فلا لدوران الامر حينئذ بين المجاز والاشتراك قطعا والمختار ترجيح المجاز على الاشتراك حيثما
تعارضا كما هو المشهور بين القوم ومحل البحث من الشق الاخير للاتفاق الظاهر المصرح به في كلام كثير على انه حقيقة في الحال ولذا ذهب جملة من المحققين
الى ان الاصل في مسئلة المشتق مع القائلين بالوضع للحال نعم لو قيل بمقالة السيد المرتضى من كون الاصل في الاستعمال الحقيقة اللازم منه
ترجيح الاشتراك على المجاز حيثما تعارضا اتجه دعوى كون الاصل مع القائلين بالوضع للماضي وعلى هذا فيبطل ما عدا الوجهين الاولين وقد
يجاب بان الظاهر ان احدا من الاصوليين لم يذهب الى الاشتراك اللفظي وان كان هو المتراءى في بادي النظر من كلمات جماعة منهم كالفاضل البهائي
والفاضل الجواد والعضدي والباغنوي والابهري فانهم قالوا المشتق استعمل في الازمنة والاصل يقتضي كونه حقيقة فيها خرج الاستقبال
بالاتفاق ولكن المعلوم من كلام الباقين ما قلناه في التهذيب والنهاية وذي استدل على مختاره من كونه حقيقة في الماضي بما يدل على ذلك فانه
قال لمن انقضى عنه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الحال والماضي وانه قابل للقسمة و
مورد القسمة مشترك بين اقسامه وقد استند الى ما ذكره جمع في اختيارهم مذهبه وقد صرح السيد عميد الدين بان ما ذكره مما احتج به
القائلون بكونه حقيقة في الماضي ومما يعضد ما ذكرناه عدم استدلال الاشاعرة باولوية المجاز على الاشتراك المسلم عند اكثر القائلين بكونه
حقيقة في الحال وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان القائلين بان المشتق حقيقة في الماضي يريدون كونه احد افراد المفهوم الكلي الذي هو المعنى
الحقيقي ومنه يظهر ان دعوى الاتفاق على كونه حقيقة باعتبار الحال لا يدل على كونه في الحال حقيقة لان نحو الاشاعرة من القائلين بكونه
حقيقة باعتبار الماضي انما قصدوا كونه من افراد الحقيقة لا ان اللفظ موضوع له بالخصوص وكلام الفاضل البهائي وغيره وان كان مشعرا
بذلك الا ان تنزيله على ما ذكرنا متعين قطعا فلا اشكال في هذه الجملة من هذه الجهة نعم يستشكل فيها من وجهين الاول ما اشير اليه سابقا من عدم
معلومية الاستعمال في المعنى الاعم الثاني النقض بالمستقبل فيلزم ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين الازمنة وقد يجاب عن الاول بان في
كلام القائلين بكونه حقيقة باعتبار الماضي شهادة بالاستعمال فيها ولا يعارضها مقالة القائلين بانه حقيقة في الحال فتامل وعن الثاني بان
مقتضى الاصل وان كان ذلك الا ان القاطع دل على انه مجاز فيه السادس ان جماعة كالعلامة والسيد عميد الدين والبيضاوي والعبري
ادعوا اجماع النحاة على اطلاق اسم الفاعل على المشتق الذي يطلق باعتبار الماضي وليس ذلك الا باعتبار كونه حقيقة اذ يبعد عادة الاتفاق
على الاطلاق المجازي وقد يناقش فيه اولا بانه لو تم لكان اطلاق المشتق باعتبار المستقبل حقيقة لاجماع النحاة على اطلاق اسم الفاعل عليه

ان العلامة

فان قلت نلتزم بذلك لولا الاجماع على كونه مجازا فى الاستقبال وثانيا بان اجماع النحاة لا يكون حجة لانهم يعدون فى المسئلة فرقة
من المخالفين وليس اتفاق الفرقة على الفرقة التى تنازعها حجة وثالثا بان كون لفظ اسم الفاعل حقيقة فى نحو الضارب المستعمل بمعنى الماضى
لا يلزم ان يكون الضارب فى هذا المعنى حقيقة وقد اشار الى هذا التفتازانى فقال معترضا على الحجة فيه بحث لان اسم الفاعل بحسب
عرف النحو اسم لهذا النوع من الصيغة باى معنى كان ويكفى لصحة النقل كونه فاعلا فى الجملة ورابعا بانه اخص من المدعى فان الكلام
فى جميع المشتقات وهذا يختص باسم الفاعل وقد يجاب عن الجميع اما عن الاول فبان ظهور كلام النحاة مسلم لكن ادعى جماعة الاتفاق
على كونه مجازا فى المستقبل وهو اظهر فيندفع به ذلك الظهور واما عن الثانى فبانه حجة عند الخصوم كما يظهر من كلمات المستدلين به
المجيبين عنه بعدم حجيته بل بغيره على انه تسبب ذلك فى الاحكام الى اهل اللغة دون النحويين واما عن الثالث فبانه يستلزم ذلك انه كان باعتبار — انظر بجوام
المعنى التركيبى نعم لا يستلزم ما لو ادعى فيه صيرورته اسما لكلما اطلق عليه نحو الضارب ولكن هذا الدعوى مستلزم للنقل والاصل عدمه وكذا
عن الرابع فبان الظاهر انه لا قائل بالفصل بين اسم الفاعل وغيره من المشتقات ثم ان هذه الحجة لو لم تنهض للحجية فلا اقل من صلاحيتها للتاييد السابع
ان المشتق لو كان حقيقة فى الذات المتلبسة بالمبدأ فى الحال لكان اطلاق المؤمن على النائم والغافل مجازا لعدم تلبسهما بالايمان حالة النوم
والغفلة لانه اما عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق او عنهما وعلى اى تقدير فهو ممتنع التحقق حالة النوم والغفلة والتالى باطل للاجماع
على ان المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنا بنومه وغفلته ويجرى عليه احكام المؤمنين وهو نائم وغافل وقد يقال عليه بالمنع من بطلان التالى
والاجماع على كون النائم والغافل بحكم المؤمنين كما يحتمل باعتبار اندراجهما تحت الاطلاقات الواردة فى بيان حكم المؤمنين كذا يحتمل باعتبار
مشاركتهما للحكم وان لم تشملهما تلك الاطلاقات كما فى اطفال المؤمنين فانهم بمنزلتهم لا انهم مؤمنون حقيقة سلمنا لكن نمنع من امتناع تحقق
الايمان فى الحالتين ان فسر بالتصديق لبقائه فى الخزانة وان لم يكن حاصلا فى المدركة سلمنا لكن الدليل اخص من المدعى ودعوى الاجماع
المركب غير مسموع بل يظهر من التفتازانى انه غير مرتبط بمحل النزاع حيث جعله اسم الفاعل بمعنى الحدوث فقال والتحقيق ان النزاع فى حقيقة
اسم الفاعل وهو الذى بمعنى الحدوث لا فى مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر ونحو ذلك مما يعتبر فى
بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافى وفى بعض الاتصاف بالفعل البتة انتهى وقد يجاب عن الاول بان دعوى المجازية امر بارد قال
التفتازانى كون المؤمن للنائم والغافل مجازا بعيد جدا ولا يبعد الاجماع على بطلانه وعن الثانى بان الايمان عبارة عن التصديق وهو يتوقف
على تصور اطرافه ووقوع الايقاع والانتزاع على النسبة وهذا يبعد حصوله فى الحالتين كما صرح به المحقق الجواد فيما حكى عنه وعن الثالث
بان ما ذكره التفتازانى غير معلوم فان كلمات القوم فى المسئلة مطلقة والظاهر انه لا قائل بالفصل من هذه الجهة وقد يناقش فى الجواب بان التصديق
انما يتوقف على ذلك فى حصوله ابتداء لا فى استدامته نعم لا يبعد دعوى اطلاقه حقيقة كاطلاق لفظ المسلمين على من خرج عنه الوصف كما
اذا جن وطال جنونه بعد ايمانه واسلامه وليس ذلك الا باعتبار الوضع للمعنى الاعم واحتمال صيرورة لفظ المؤمن حقيقة شرعية فى المعنى
الاعم من المتصف بالايمان وغيره يدفعه اصالة عدم النقل فتامل الثامن انه لو كان المشتق موضوعا للذات المتلبسة بالمبدأ فى الحال للزم ان لا يصدق
المتكلم والمخبر حقيقة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المبدأ فى المثالين مما لم يمكن وجوده واستقراره فى ان لان الكلام والخبر اسم لمجموع
الحروف المتوالية وهى مما لم يمكن اجتماعها فى ان فانها تنقضى شيئا فشيئا فقبل حصولها لم يتحقق المبدأ وبعده قد انقضى واما بطلان اللازم فواضح
قطعا لا يقال نلتزم هنا بعدم الوضع للحال ونقول بالتفصيل فى المشتقات بين ما يمكن بقائه وبين ما لا يمكن لانا نقول قد ادعى العلامة الاجماع
على بطلانه فقال الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منتف بالاجماع لا يقال الدعوى ممنوعة فان هذا القول مشهور فقد حكاه جماعة كصاحب المحصول — صح فى صوره م
والآمدى والحاجبى على ما حكى لانا نقول اشتهار حكاية هذا القول لا يدل على اشتهاره اصلا ومصيرا اليه لا يقدح فى حجية الاجماع المنقول
المعتضد بالشهرة العظيمة هذا وقال العلامة فى رده مضافا الى الاجماع ولانه اذا صح فى جميع الصور والا لكان المتكلم قبل ان يتكلم عارفا بكون
المشتق منه هل يصح بقائه او لا فما كان يصح بقائه اشترط وجود المعنى بتمامه ومن المعلوم عدم التفات الناس الى ذلك من اهل اللغة والعرف ولا يقال
لما تعذر اجتماع اجزاء الكلام وشبهه اكتفينا فى الاطلاق الحقيقى بمقارنته لاخر جزء فمن قال قام زيد مثلا فانما يصدق عليه انه متكلم ومخبر حقيقة
عند مقارنة الدال لا قبلها ولا بعدها لانا نقول هذا باطل لان المفروض ان المبدأ عبارة عن مجموع الاجزاء وان لفظ المتكلم موضوع لذلك

فكيف

فكيف يكتفى بالجزء الاخير ولا يقال الزمكم ان يكون المتكلم والمخبر موضوعين للذات المتلبسة بالمبدأ فى الماضى لا للمعنى الاعم منه ومن الحال وهو
خلاف الاجماع لانا نقول لم لا يجوز ان يكون موضوعا للمعنى الاعم ولكنه انحصر فى فرد وهو الماضى لامتناع وجود الفرد الاخر كلفظ الجلالة
على القول بانه كلى نعم يمكن ان يجاب عن هذه الحجة بما ذكره الحاجبى والعضدى وغيرهما من ان المعتبر المباشرة العرفية كما يقال تكتب القرآن وتمشى من
مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضى ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا له والا لامر واعراضا عنه ونظير هذا ما قالوه فى
لفظ الارتماس والتعقيب والفور من ان المراد ما يسمى فى العرف ارتماسا وتعقيبا وفورا فتامل ولكن قد يذب عن هذا بانا نجد صدق نحو
المتكلم والمخبر على من لم يكن مباشرا بهما عرفا حقيقة ولذا لو اتى العبد بمن تكلم واخبر بعد قول السيد ائتنى بالمتكلم هذا الكلام والمخبر بهذا
الخبر كان ممتثلا عرفا قطعا فتامل على ان الظاهر من جماعة ان القائل بالحال لا يريد بالمباشرة العرفية بل الحقيقية فتكون الحجة المزبورة
ناهضة فى رده التاسع ان المشتق لو كان حقيقة فى الحال لما جاز الاستدلال بنحو عموم الزانية والزانى والسارق والسارقة على وجوب
حد الزانى والسارق الذين يتحقق منهما الزنا والسرقة بعد زمن الخطاب والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان اللازم على تعيين الوضع
للحال حمل قوله تعالى الزانى والسارق على المتصف بالزنا والسرقة حال الخطاب ونزول الاية الشريفة فلا يشملان من اتصف بهما بعد النزول
واما بطلان اللازم فلا يخفى ولذا ترى العلماء قديما وحديثا يستدلون بنحو هذه الاطلاقات فى مقام اثبات حكمها لمن كان بعد الخطاب
وقد يناقش فى هذا الوجه من وجوه الاول ان غاية ما يلزم منه كون المشتق حقيقة فى المعنى الاعم اذا كان محكوما عليه واما اذا كان محكوما
به فليس فيه دلالة على وضعه ايضا لذلك ولا يمكن دعوى الاجماع المركب فى هذا المقام لوجود القول بالفصل بين الامرين بل صرح الشهيد الثانى
والاسنوى كما عن القرافى بان محل النزاع فى المسئلة هو المحكوم به دون المحكوم عليه الثانى انه على تقدير القول بالوضع للمعنى الاعم من الماضى والحال
لا يلزم منه ايضا جواز الاستدلال بنحو تلك العمومات على ذلك لان اللازم على هذا التقدير حمل قوله تعالى الزانى والسارق على من تحقق منه
المبدأ اما حال الخطاب او قبله لا على من يتحقق منه المبدأ فالشرطية مقلوبة على القائل بالوضع للاعم الثالث المنع من بطلان اللازم
انه يجوز الاستدلال مع فرض كونه حقيقة فى الحال وذلك اما باعتبار اتحاد المكلفين فى التكليف او باعتبار قيام قرينة على ارادة المعنى المجازى
المصحح للاستدلال الرابع ان الملازمة انما تتوجه لو فسر الحال فى كلام القائل بالوضع له بحال النطق واما اذا فسر بحال التلبس كما عن العضدى
وغيره فلا لان معنى وضعه للحال انه وضع ليدل على الذات المتلبسة بالمبدأ ووجوده فيها فحينئذ يتعلق الحكم بكل من له هذا المبدأ حين
وجوده فيه سواء كان فى زمن الخطاب موجودا او يصير بعده موجودا وليس هذا من اطلاق المشتق وارادة الاستقبال منه بل من تعليق
الحكم على مهية يتحقق افرادها تدريجا وهو مثل شمول الخطاب المتضمن لتعليق الحكم على اسم الجنس نحو البيع حلال والماء طاهر للافراد
التى تحققت بعد زمن الخطاب واما ما هو من قبيل اطلاق المشتق وارادة الاستقبال منه فهو ان يطلق العالم على شخص فى الآن بان يقال
هذا عالم ويكون الوجه فى الاطلاق صيرورته عالما فيما بعد والفرق بين الامرين جلى فان الاطلاق لا يكون فى القسم الاخير الا باعتبار الصفة
الحاصلة فى المستقبل بخلاف القسم الاول فان الاطلاق فيه لا يكون الا حين الصفة وقد يقال هذا احسن لكن حكى عن ظاهر اكثر العبارات
وصريح بعض ان المراد بالحال حال النطق لا التلبس فالشرطية ح تنهض حجة على القائل بالوضع للحال ولا يجوز القلب على القائل بالوضع
للاعم لجواز ان يريد من الحال حال التلبس ومن الماضى الماضى المقابل للحال بهذا المعنى فيصح الاستدلال بتلك العمومات ح على ذلك واما
منع بطلان التالى باحتمال المجازية فشئ لا يليق بان يلتفت اليه وقريب منه القول بالتفصيل فى المسئلة بنحو ما ذكر اذ الظاهر انه قول
جديد لم يقل به المتقدمون وهو ناش من الفرار عن الشرطية المزبورة ثم انه لو سلم ان المراد من الحال حال التلبس فيقال على هذا يلزم سقوط
الاستدلال بالعمومات السابقة غالبا لان اللازم على هذا التقدير تعلق حكمها بمن كان المبدأ فيه وحملها عليه فلا يشمل من تحقق منه المبدأ
وانقضى فلا يستفاد من قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا الا وجوب جلد من هو مشغول بالزنا ومعلوم ان اجراء الحد ح متعذر غالبا
لعدم الاطلاع على الاشتغال بالزنا او لعدم امكان اجراء الحد لتوقفه على اسباب غير حاصلة فى ذلك الوقت واما بطلان اللازم فواضح
قطعا لا يقال وجوب الحد يتعلق حين الاشتغال بالزنا فيستصحب الى ما بعده كما ان الحكم بالنجاسة فى الماء المتغير يتحقق حين حصول التغير و
يستصحب الى ما بعد التغير لانا نقول اولا هذا استدلال بالاستصحاب لا بالعموم والمعروف من طريقتهم انه من باب الاستدلال بالعموم

وثانيا انه انما يتم فيما اذا تحقق الحكم بالوجوب حين الاشتغال بالزنا واما اذا لم يتحقق كما اذا لم يتمكن من اجراء الحد في ذلك الحين لعدم الاطلاع
على الموجب فلا يتم ذلك وثالثا ان شرط الاستصحاب بقاء موضوع الحكم وهنا غير باق لان موضوع الحكم فيه هو الزاني المتلبس
بالزنا لانه المفروض ومعلوم انه بعد الفراغ من الزنا لا يبقى بذلك الاسم فلا يبقى موضوع الحكم فلا يمكن اجراء الحكم عملا بالاستصحاب
كما لا يمكن اجراء الحكم بنجاسة الكلب اذا صار ملحا بالاستصحاب فان قلت كيف تجري بالاستصحاب الحكم بالنجاسة بعد التغير في الماء المتغير
قلت لان الحكم بالنجاسة هنا لم يتعلق بالماء المتغير بل بالماء بسبب التغير وهو لا يختلف باعتبار التغير وعدمه وذلك لان النص الدال على نجاسة
الماء المتغير هذا المضمون اذا تغير الماء فهو نجس وهذا يقتضي ما ذكرنا نعم اذا قال الشارع الماء المتغير نجس لكنا نقول بعدم جواز اجراء الاستصحاب
ح ومن هنا ظهر قاعدة وهي ان الشارع اذا قال الزاني مثلا وجب الحد جاز التمسك باستصحاب وجوب الحد بعد الزنا واذا قال الزاني يجب حده وقلنا
ان المشتق حقيقة في الحال لم يجز التمسك به لان الموضوع في الحكم الاول لم يتغير وفي الثاني تغير وهو واضح العاشر ان المعنى الاعم مما يشتد الحاجة
الى التعبير عنه فيلزم ان يكون بازائه لفظ موضوع وليس الا محل البحث وقد يعارض بان المعنى الاخص الذي يدعي الخصوم وضع لفظ بازائه كذلك
فلا ترجيح وقد يجاب بان الوضع للاعم تقتضي الحاجتين بطريق سهل ولا كذلك الوضع للاخص والشاهد على ذلك غلبة اسماء الاجناس والالقاب
الموضوعة للمفاهيم الحادي عشر الخبران في احدهما قال رسول الله صلى الله عليه وآله انا دعوة ابراهيم قال قلت كيف صرت دعوة ابيك ابراهيم قال ان الله
اوحى الى ابراهيم اني جاعلك للناس اماما فاستخف به الفرح فقال يا رب ومن ذريتي ائمة مثلي فاوحى الله عز وجل يا ابراهيم اني لا
اعطيك عهدا لا افي لك قال يا رب وما العهد الذي لا تفي به قال لا اعطيك لظالم من ذريتك عهدا فقال ابراهيم عندها واجنبني
وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فانتهت الدعوة الى والى علي لم يسجد احد منا لصنم قط واتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا
وفي الاخر قال ابو عبد الله عليه السلام وقد كان ابراهيم عليه السلام نبيا وليس بامام حتى قال الله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي فقال الله
لا ينال عهدي الظالمين من عبد وثنا او صنما لا يكون اماما ووجه الاستدلال بهذين الخبرين في محل البحث انهما دلا على ان من تحقق
منه عبادة الصنم في الزمان الماضي لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وهذا الاستدلال لا يتم الا على تقدير كون الظالم للمعنى
الاعم وهو واضح وقد يناقش فيهما سندا بل ودلالة وللاخرين وجوه الاول صحة السلب اذ يصح فيمن انقضى منه الضرب ان يقال انه ليس
بضارب الان الثاني انه لو كان موضوعا للمعنى الاعم لصح ان يقال للقاعد المنقضي عنه القيام انه قائم وبالعكس وللحلو المنقضي عنه
الحلاوة وبالعكس وفي الاخر منه باطل قطعا الثالث انه لو كان حقيقة في ذلك لما جاز الاستدلال بقوله عليه السلام الماء طاهر على طهورية الماء في هذه
الازمنة لاحتمال ارادة انه كان طاهرا الا انه في الحال طاهر لان اللفظ الموضوع للمفهوم الكلي اذا وقع خبرا كان مجملا فانك اذا قلت
زيد عالم لم يفهم انه عالم بعلم الفقه او الكلام واللازم باطل جدا وكذا الامر لو كان موضوعا للذات المتلبسة بالمبدأ في الحال
الرابع ان المتبادر منه الذات المتلبسة بالمبدأ في الحال فانه لا يفهم من قوله رأيت حسنا او جريحا او مهموما او نقيبا او صالحا او
زاهدا الا المتصف بالمبدأ في الحال وقد شهد بتبادر ذلك جماعة منهم المحقق الخونساري ويمكن الجواب عن الجميع اما عن الاول فبان
قيد الان ان كان للنفي بمعنى انه يصدق الان ليس بضارب فصحته ذلك ممنوعة كيف وهي عين النزاع وان كان للمنفي وهو ضارب بمعنى انه
ليس بضارب الان فالصحة مسلمة لكنها لا تجدي لان غاية ذلك سلب الاخص وهو لا يستلزم سلب الاعم كما ان قولهم ان الانسان ليس
بحيوان مفترس لا يدل على انه ليس من افراد الحيوان مطلقا واما عن الثاني فبان الامثلة المزبورة ليست من محل النزاع لان محل النزاع انقضاء
المبدأ وعدم طرو الضد الوجودي وفي الامثلة قد طرأ الضد الوجودي وقد صرح بما ذكرنا من اختصاص محل النزاع بما اذا لم يطرأ الضد
الوجودي الشهيد الثاني في بعض شروحه والاسنوي وصاحب جمع الجوامع وغيرهم بل حكاه بعض عن كثير من كتب الاصول قال حتى ان كلام
الامدي في اثناء الاحتجاج يدل عليه انتهى وقد حكى الاول عن المحصول دعوى الاتفاق على المجازية فيما اذا طرأ الضد الوجودي وحكى هذه
الدعوى في جمع الجوامع عن بعض وبما ذكر يظهر الوجه في عدم جواز تسمية المؤمن بالكافر باعتبار كفره السابق ومعه هنا فقد قيل
ان الشارع منع منها وقد يناقش فيما ذكر بالمنع من الخروج عن محل البحث وان صرح به الجماعة لتصريح شارح جمع الجوامع بالدخول
كما صرح به المحقق الخونساري وقال واستخبر بان التخصيص الذي ذكره الشهيد الثاني جيد لكن ليس فيما رأينا من كتب الاصول اثر منه

وذكر

وذكر بعض ان نسبته هذا الى المحصول موجود في كتب بعض المخالفين ايضا ونحن لم نجد في المحصول ولا في غير المحصول ولا في كلام علماء الاصول
انتهى فالظاهر اذن تعميم الخلاف انتهى ويؤيد ذلك ان جماعة من الاصوليين كالسيد عميد الدين وصاحب غاية البادي وفخر المحققين و
العضدي والبيضاوي والعبري لم ينقلوا القول بالاشتراط اذا طرأ الضد الوجودي عن احد ولا نبهوا على خروجه عن محل النزاع وربما
كان في بعض كلمات الرازي شهادة بما ذكر سلمنا الخروج عن محل البحث لكن مع هذا يجوز الاستدلال ايضا بان يقال الامثلة المزبورة
حقايق في الحال باعترافكم فيلزم ان يكون جميع المشتقات كذلك اما لان الوضع النوعي فيها من جهة واحدة او لان اكثر المشتقات كالامثلة
المذكورة فيلحق النادر بالغالب وقد يجاب عن المناقشة المزبورة بان تصريح الجماعة المتقدم اليهم الاشارة بخروج الامثلة عن محل البحث
مقدم على تصريح غيرهم بالدخول والوجه فيه واضح واما دعوى جواز الاستدلال بالامثلة بعد تسليم خروجها عن محل البحث
فضعيفة جدا لمنع اتحاد الوضع النوعي في جميع المشتقات كيف والقول بالتفصيل بين اقسامها قد ذكر من جملته ما اختاره بعض متاخري
المتاخرين من ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة اذا كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في
جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه ام لا وسواء طرأ الضد ام لا ونحو الدعوى
المزبورة في الضعف دعوى الغلبة المتقدم اليها الاشارة كما اشار اليه بعض الاجلة واما عن الثالث فبان الاحتمال المزبور بعيد
من عادة الشرع فيندفع بها فيبقى الاحتمال الاخر سليما عن المعارض واما عن الرابع فباحتمال كون التبادر في الامثلة المزبورة من باب
الفرد الغالب للاطلاق والا لاطرد وهو باطل فان كثيرا من المشتقات لا يتبادر منها ذلك نحو المقر والمعترف والمذنب والعاصي والكاظم
والكاتب والمعلم والبايع والمشتري والمجز والمصاب والباني والمحسن والمضروب والشاهد على ذلك انه لو امر بالاتيان بواحد ممن ذكر
فاتى بمن اتصف بتلك المبادي في الزمان الماضي كان ممتثلا قطعا ومع ذلك لا يصح السلب فلا يقال لمن اعترف او عصى او اشترى سابقا
انه ليس بمعترف او ليس بعاص او ليس بمشتر وهو من اقوى الادلة على الوضع للاعم والتحقيق عندي الرجوع في كل مشتق الى ما يحكم به العرف
اذ لم اجد اصلا كليا ولا تحقق لي وضعا نوعيا في هذا الباب فان امثلة المشتقات ليست على حد واحد ولذا اضطربت الاقوال و
اختلفت المذاهب في المسئلة لا يقال ان اطلاق المشتقات لم يكن الا باعتبار حصول مباديها فالضارب لا يكون ضاربا الا باعتبار
حصول الضرب فكان ذلك سببا له فيجب ان ينتفي الاطلاق بانتفاء سببه لانا نقول الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون ذلك سببا للاطلاق
وبقائه ولا يقال الغالب ذلك لان اسماء الاجناس الغير المشتقة نحو الخشب والكلب والخمر انما صح اطلاقها باعتبار تحقق
حصول صورة نوعية فاذا انعدمت بالاستحالة والانقلاب كصيرورة الخشب رمادا والكلب ملحا والخمر خلا انعدم الاطلاق فيلحق
المفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب كما اشار اليه البلاغنوي لانا نقول الغلبة في غير المشتقات لا يلزم الحاق المشتقات به خصوصا مع تفاوت
امثلتها واضطرابها في الغاية فتامل ولا يقال ان التسمية في المشتقات اما باعتبار اتصاف الذات بالمبادي في الحال او باعتبار تلبسها
في الجملة فان كان الاول فهو المطلوب من كونه موضوعا للحال وان كان الثاني لزم كون الاطلاق باعتبار الاستقبال حقيقة لتحقق
التلبس فيه في الجملة لانا نقول هذا لو جعل العلة مجرد صلاحية التلبس وهو ممنوع بل العلة حصول التلبس وتحققه في الحال
في الجملة فالتحقيق ما ذكرناه سابقا من الرجوع الى العرف لكن لا يبعد ان يدعى اصالة الحمل على الحال في الصفة المشبهة وافعل التفضيل
للغلبة بل لم يحضرني مثال منها اريد به المعنى الاعم وان يدعى اصالة الحمل على المعنى الاعم في اسم المفعول للغلبة ايضا هذا ويحتمل خروج
الثلثة عن موضع البحث في المسئلة المشهورة في الكتب الاصولية **تذنيب** اعلم ان الاسماء المشتقة كما لا تدل على احد الازمنة الثلثة
كذا لا تدل على الدوام والاستمرار والحدوث بل غايتها الدلالة على اتصاف الذات بالمبادي في الجملة على ما نص عليه جماعة كعبد
القاهر والسكاكي والميداني فيما حكي عنهم وكذا صرح به السيد الشريف وغيره وهو الظاهر من الحاجبي ولا فرق في ذلك بين اسم الفاعل و
اسم المفعول فتامل ولو كان من اللازم والصفة المشبهة واصل التفضيل والحجة في ذلك عدم تبادر احد الامرين منها وانها لو وضعت
للدلالة على التجدد والحدوث لكان اطلاق العالم والقادر والعادل مجازا وهو باطل وكذا يلزم التجوز في قوله خالد ومستمر وغيرهما مما يدل
على الدوام فتامل نعم يظهر من ابن هشام والحاجبي في مقام اخر دلالة اسم الفاعل على الحدوث والصفة المشبهة على الثبوت والاستمرار

في بيان عدم دلالة
المشتق على الحدوث
والاستمرار

ويظهر من بعض الحاق اسم المفعول باسم الفاعل في الدلالة على الحدوث وما سار واليه ضعيف نعم لا يمكن انكار دلالة اسم الفاعل على التجدد احيانا لكنها لا للصيغة بل اما للمادة او لامر خارجي من شهادة العادة وكذا لا يمكن انكار دلالة الصفة المشبهة على الاستمرار باعتبار العادة كما اشار اليه نجم الائمة فقال والذي ارى ان الصفة المشبهة كما انها ليست موضوعة للحدوث ليست ايضا موضوعة للاستمرار في جميع الازمان لان الحدوث والاستمرار قيدان في الصفة ولا دليل فيها عليها فليس معنى حسن في الوضع الا ذو حسن سواء كان في بعض الازمنة او جميع الازمنة ولا دليل في اللفظ على احد القيدين كما كان في اسم الفاعل وهو غلبة استعماله في الحدوث ومن ثم يحول الصفة عند قصد الحدوث اليه فجعلها حقيقة في احدهما تحكم بل الاصل ان نقول هي حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الاتصاف بالحسن مطلقا لكن لما اطلق ذلك ولم يكن بعض الازمنة اولى من بعض ولم يجز نفيه في جميع الازمنة لانك حكمت بثبوته ولا بد من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته في جميع الازمنة الى ان يقوم قرينة على تخصيصه ببعضها كما يقول كان هذا حسنا وسيصير حسنا وهو الان حسن فظهوره في الاستمرار ليس وضعيا على ما ذكرنا بل بدليل العقل وظهوره في الاستمرار عقلا هو الذي غره انتهى

الكلام في المعرب

القول في المعرب **مقدمة** عرف المعرب باللفظ الذي لم يكن اهل العربية وضعوه لمعنى بل استعملوه فيه تبعا لغيرهم ونازع بعض الذي لم يمكن علما **مفتاح** اختلف القوم في وقوع المعرب في القران على قولين الاول انه واقع و هو للعلامة في تهذيبه والسيد عميدي والشيخ البهائي والحاجبي والعضدي والبيضاوي في تفسيره وحكي عن ابن عباس وعكرمة الثاني انه غير واقع وهو للبيضاوي في المنهاج وبعض شراحه وحكي عن الشافعي في رسالته والقاضي في التقريب وابن جرير في تفسيره بل عزاه الحاجبي الى الاكثر وربما يظهر من كلام العلامة في النهاية للاولين وجهان الاول وقوع لفظ ابراهيم فيه وهو غير عربي اما الاول فواضح واما الثاني فلاتفاق اهل العربية على انه غير منصرف باعتبار العجمة والعلمية وفيه انه انما يتم لو كانت الاعلام العجمية المستعملة في كلام العرب من المعرب وهو مم اما لان الشرط في المعرب جواز اجراء جميع احكام اللفظ العربي عليه من صحة الاضافة ودخول حرف التعريف والتنوين عليه ومن الظاهر ان الاعلام المذكورة ليست كذلك اولان الشرط فيه بقاء المعنى الغير العربي في استعماله وهو غير متحقق فيها وفي كلا الوجهين مناقشة الثاني وقوع لفظ المشكوة وسجيل وقسطاس فيه وهي غير عربية اما الاول فلقوله تعالى في سورة النور مثل نوره كمشكوة فيها مصباح وقوله تعالى في سورة الفيل ترميهم بحجارة من سجيل وقوله تعالى في سورتين بالقسطاس المستقيم واما الثاني فلان الاول هندية بمعنى الكوة في لغتهم الانبوبة في وسط القنديل والثاني فارسية معرب عن سنك كل عندهم والثالث رومية يعبر به عن الميزان المستقيم وقد حكى السيد عميد الدين عن جماعة من اهل اللغة الحكم بانها معربة وقد استند لجماعة كالعلامة والحاجبي والعضدي على الوقوع بما ذكر وهو شاهد قوي على كونها معربة واعترض عليه بالمنع من كونها معربة لجواز ان تكون مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور ويؤيده ان الطبرسي فسر السجيل بالعذاب المكنون وادعى اشتقاقه من الاسجال بمعنى الارسال ونسب القول بمعربيته الى قائل مجهول وقال في تفسيره وقيل انها ومنه معربة وقال الزجاج يجوز ان يكون عربية لان في الكلام مثل لفظها مشكوة وهي فرجة صغيرة وقال في تفسير القسطاس هو الميزان صغر ام كبر وقيل هو القبان عن الحسن وقيل هو العدل بالرومية عن مجاهد فيكون محمولا على موافقة اللغتين انتهى وفي المصباح المنير قيل عربي ماخوذ من القسط وقيل رومي معرب انتهى لا يقال لو كانت مما اتفق فيه اللغتان للزم تعدد الوضع والاصل عدمه لانا نقول لو كانت من المعرب للزم اطلاع العرب على لغة غيرهم وهو امر حادث والاصل عدمه على انا نقول الغالب في الالفاظ المستعملة في اللغة العربية حقيقة كون وضعها منهم فيجب الحاق مورد الشك بالغالب فتامل وللاخرين انه لو وقع المعرب لخرج القران عن كونه عربيا لان الملفق من العربي وغيره لا يكون عربيا كما ان الملفق من الحلو و الحامض لا يكون حلوا والتالي باطل لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا واجاب عنه في لم فقال نمنع كون القران كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقران وقد يطلق القران على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل سورة واية انها بعض كل القران وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال لهذا الجزء ماء ويراد بالماء مفهومه الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقران من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قران وبعض من القران بالاعتبارين على انا نقول ان القران وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا اخر فيصح بهذا الاعتباران

القسطاس وزنه

يقال

يقال السورة بعض القران انتهى واجيب ايضا بان وجود الغير العربي اذا كان قليلا كما هو الواقع لا يمنع من اتصاف القران بالعربية كان وجود قليل من العربي في الشعر الفارسي لا يمنع من كونه فارسيا وكلاهما العكس واعلم انه قيل يظهر من كلام بعض الاعلام انه لا خلاف في وقوعه في اللغة العربية ويدل عليه ان الدهقان على ما في المصباح المنير ومجمع البحرين معربة يطلق على رئيس القرية وعن بعض منع وقوعه فيها

الكلام في الترادف

في وقوع الترادف في اللغة

القول في الترادف **مقدمة** قال في النهاية الالفاظ المترادفة هي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد خرج بالمفردة الحد والمحدود وبقوله باعتبار واحد اللفظان اذا دلا على شيء باعتبار صفتين كالصارم والمهند او باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق **مفتاح** ذهب جمهور المحققين الى وقوع الالفاظ المترادفة في اللغة وحكي عن ابن فارس وثعلب المنع من ذلك و قالا وما يظن مترادفا كالانسان والبشر فمتباين بالصفة فالاول باعتبار النسيان او انه يانس والثاني باعتبار انه بادي البشرة اي ظاهر الجلد انتهى للاولين الاستقراء وللاخرين وجوه الاول انه لو وقع لكان لغوا خاليا عن الفائدة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المقصود من وضع الالفاظ افادة المعنى وهي تحصل باحد اللفظين فيكون الاخر لغوا واما بطلان التالي فظاهر جدا الثاني انه لو وقع للزم تعريف المعرف والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المقصود من وضع الالفاظ افهام المعنى وهو حاصل باحد اللفظين فاذا قصد باللفظ الاخر الافهام ايضا للزم تعريف المعرف وتحصيل الحاصل الثالث ان اللفظ اذا كان واحدا كان اقرب الى التناول والضبط وكان مؤنة حفظه اخف ولا كذلك اذا تعدد فوجب على الواضع ان لا يضع لفظين لمعنى تحصيلا لتلك المصلحة وقد يجاب عن جميع الوجوه المذكورة اما عن الاول فاولا بالنقض بالالفاظ الموضوعة لمعنى واحد بحسب لغة واحدة كالانسان والبشر وبحسب لغات متعددة وانكار هذا القسم باطل ضرورة فانك تجد ان العربي يعبر عن معنى بلفظ موضوع بازائه والفارسي يعبر عنه بلفظ اخر وكذا الهندي و التركي والرومي والزنجي وقد اشار الى ما ذكرناه السيد عميد الدين فانه قال بعد الحكم بجوازه ويدل عليه انه لو لم يكن جائزا اي ممكنا لما كان واقعا لكنه واقع فيكون جائزا اما الملازمة فظاهرة واما انه واقع فاما بالنظر الى لغتين فهو معلوم بالضرورة واما بالنظر الى لغة واحدة فيدل عليه ان اهل اللغة نصوا على ان كل واحد من لفظي الاسد والسبع موضوع للحيوان المفترس وان كل واحد من لفظي الانسان والبشر موضوع للحيوان الناطق وان كل واحد من لفظي القعود والجلوس موضوع للوضع المخصوص وقولهم في امثال ذلك حجة انتهى اللهم الا ان يقال ان الالفاظ المختلفة الموضوعة لمعنى واحد بحسب اللغات المختلفة لا تعد من الالفاظ المترادفة لان شرط الترادف كون اللفظين من لغة واحدة وثانيا بالمنع من الخلو عن الفائدة وان حصل المقصود باحدهما بل الفائدة الزائدة على اصل افادة المقصود منصورة وقد اشار اليها في النهاية فانه قال ووقوعه في نحو اسد وسبع وغيرهما يدل على جوازه ولامكان ان يضع قبيلة لفظا للمعنى الذي وضعت القبيلة الاخرى لفظا اخر له والباعث عليه من واضع واحد التسهيل والقدرة على الفصاحة ولقيام الوزن باحد اللفظين دون الاخر وكذا السجع والقلب والتجانس انتهى واما عن الثاني فاولا بالنقض بنحو الاستدلال على مطلب واحد بادلة متعددة وامارات كثيرة وثانيا بان الواضع انما وضع اللفظين ليعرف باي منهما شاء توسعة لا بهما معا واما عن الثالث فبالمنع من مراعاة الحكمة المزبورة لو سلمت انما تكون لو لم يعارضها حكمة اخرى اعظم منها واما معها كما في محل البحث لما عرفت من فوائد الترادف فلا

في وقوع الترادف في الشرع

مفتاح اعلم انه اختلف القائلون بوقوع الترادف في اللغة في انه هل وقع في الاسماء الشرعية وبحسب الوضع الشرعي اولا فعن القرافي و غيره الاول تمسكا بان معنى الواجب قد وضع له في الشرع لفظان احدهما لفظ الواجب والثاني لفظ الفرض وكذلك معنى الاستحباب متعدد اللفظ في الشريعة وعن الرازي الثاني تمسكا بانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لدليل ولم يقم دليل على ثبوته في الاسماء الشرعية واجيب عن حجة القرافي بالمنع من كون تلك الالفاظ موضوعة لذينك المعنيين شرعا بل انما وضعت لهما بحسب اصطلاح الاصوليين والفقهاء **مفتاح** اعلم انه حكي عن قوم انهم ذهبوا الى ان التابع للفظ نحو ليطان ومسن من المترادف لمتبوعه لدلالة كل منهما على ما دل عليه الاخر وهذا القول خلاف ما صار اليه المحققون ويبطله امران احدهما انه يشترط في المترادف ان يكون اللفظان موضوعين ومن الظاهر ان التابع من الالفاظ المهملة التي لم يوضع لمعنى والثاني انه لو كان من المترادف لصح افراده عن متبوعه لان شان الالفاظ المترادفة امكان افراد احدهما بالذكر عن الاخر كما في قوله تعالى ما هذا بشرا وان الانسان لفي خسر والتالي باطل اذ لا يجوز ذكر التابع بدون متبوعه فلا يصح ان يقال ليطان منفكا عن شيطان وقد اشار الى هذا العلامة في يب ثم انه توهم بعض ان التابع يفيد تقوية المتبوع لانه لو لم يكن ذلك لكان خاليا عن الفائدة

٢٧١١

في الترادف والكلام في وقوعه

وهو غير جائز وفيه ان هذا حسن لو سلم وقوعه في اللغة الصحيحة ولكنه مم وكيف يمكن دعوى افادته التقوية مع كونها دائرة مدار الوضع المفقود
في التابع وقد صرح بعدم افادته التقوية البيضاوي فتامل **مفتاح** اعلم انه حكي عن بعض القول بان الحد والمحدود مترادفان وهو حق ان
اراد الحد اللفظي وهو تبديل لفظ موضوع لمعنى بلفظ اخر موضوع له واجلى منه في الدلالة على ذلك المعنى لكثرة دورانه على الالسنة نحو
الغضنفر الاسد والليث السبع وان اراد الحد الحقيقي المنبئ عن ذاتيات الشيء نحو الانسان الحيوان الناطق فالمحققون على خلافه لان الحد يدل
بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على عللها فالدلالتان متغايرتان فلا ترادف بينهما وتغاير اجزاء الحد الدال على اجزاء الماهية باوضاع متعددة ودلالة
تفصيلية والمحدود دال على ذلك بوضع واحد ودلالة اجمالية **مفتاح** اعلم انه حكي عن قوم القول بان المؤكد والمؤكد مترادفان والمعظم على
الخلاف لان المؤكد يفيد تقوية دلالة المؤكد فيكون مفاده زائدا على المؤكد والشرط في الترادف عدم الزيادة ولان المؤكد لا يجوز افراده ولا

من المؤكد

كذلك المرادف **مفتاح** اذا دار الامر في اللفظ بين جعله مرادفا لغيره الذي هو مثله في عدة من لغة خاصة او لا كان مقتضى الاصل الثاني
لندرة هذا الترادف وكثرة خلافه **مفتاح** اذا تعلق حكم الشارع بعبارة خاصة كما اذا قال قل الله اكبر واقرء الحمد ولا تقل امين في الصلوة
فلا يجوز الحكم بثبوته في مرادفها وقيامه مقامها سواء كانا من لغة واحدة كالانسان والبشر او من غيرها وذلك لان الظاهر من خطاب الشرع
للفروض ثبوت الحكم لتلك العبارة فالتعدي يحتاج الى دليل وليس مجرد كونهما مترادفين يصلح لذلك اما الاول فلانه المفهوم عرفا ومقتضى
العبارة لغة ولذا لا يحكم اهل اللسان بامتثال من اتى بمرادف الله اكبر في مقام الامر بالاتيان بقول الله اكبر وكذا لا يحكمون بان من قرء مرادف
القران والدعاء ممتثل للامر بقرائتهما واما الثاني فلانه لم يوجد من الادلة الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل دليل على ان
ترادفهما يقتضي ذلك نعم العقل يجوز ذلك ولكن مجرد هذا غير كاف اذ ليس كلما يجوز عقلا يكون واقعا لا يقال لو كان الامر كما ذكرتم لما صح الحكم
بامتثال العبد لامر سيده اذا قال له اذهب الى زيد وقل له افعل كذا وكذا وعبر العبد عن مقصود سيده بغير العبارة التي ذكرها والتالي باطل
فانا نجد العقلاء يحكمون بامتثاله من غير اشكال وقد جرت عادتهم على ذلك في المراسلات القولية وكيف يجوز دعوى لزوم تادية المقصود
بنفس ما ذكر المرسل فانه محال عادي لانا نقول القرينة على ان المقصود بيان نفس المدعى لا التعبير بالعبارة الخاصة هناك موجودة ونحن لا
نمنع من صحة اقامة المرادف مقام الاخر اذا علم ان القصد مجرد اظهار المعنى ولولا القرينة لمنعنا من ذلك لا يقال هذه القرينة موجودة غالبا وفي
موضع الشك يجب الالحاق بالغالب لانا نقول الغلبة ممنوعة سلمناها لكن في حجيتها هنا اشكال سلمناها ولكن قد يعارضها ما يمنع من حصول
الظن منها وما يكافؤها فيحصل الشك فيجب الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وقد بيناه واعلم انه صرح مة في يب كما عن جماعة بجواز اقامة كل
من المترادفين مقام صاحبه قال لان التركيب من عوارض المعاني وذهب البيضاوي كما عن الصفي الى جواز ذلك بالنسبة الى اللغة الواحدة دون اللغتين
لانه لو جاز في الاخير للزم اختلاط اللغتين وهو باطل وعن الرازي المنع مطلقا لانه لو صح لصح تبديل تكبيرة الاحرام بالمرادف والتالي باطل
ولانه لو صح لصح ان يقال مررت بكذا زيد مقام صاحب زيد بالمرادف له والتالي باطل قال المحقق الشريف قيل ان المجوز ان اراد انه يصح في
القران فهو باطل قطعا وان اراد في الحديث فهو على الخلاف وان اراد في الاذكار والادعية فهو اما على الخلاف او المنع رعاية لخصوصية
الالفاظ فيها وان اراد غيرها فهو صواب سواء كان من لغة واحدة او اكثر

الكلام في التأكيد

القول في التاكيد مقدمة قال في يه التاكيد هو اللفظ الموضوع
لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وفيه نظر فان التاكيد معنى مغاير للفظ بل الاجود انه تقوية المعنى بلفظ موضوع لها او للمعنى **مفتاح** اعلم ان
التاكيد قد يستفاد من تكرير اللفظ وهو التاكيد اللفظي نحو جائني زيد زيد وما اكرمني الا انت انت وضربت ضربت وان ان زيدا قائم ورايت
زيدا رايت زيدا وقد يستفاد من اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وهو التاكيد المعنوي نحو كلهم في جائني القوم كلهم وقد
يستفاد من غير ذلك وعليه جمهور العلماء وما يحكى عن جماعة من الملاحدة من انكار وقوع ذلك مطلقا فاسد جدا واحتجاجهم بانه مستلزم
التكرار الخالي عن الفائدة الذي يمتنع من الحكيم صدوره مدفوع بالمنع من استلزامه ذلك كيف وتقوية ما تقدم ودفع توهم التجوز والسهو
من اعظم الفوائد ولذا قد استمر سيرة العقلاء قديما وحديثا على ذلك كما لا يخفى نعم لا شك في انه على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا

في ان التأكيد مجاز او حقيقة

بدليل كما صرح به جماعة وقد ادعى الشهيد الثاني عليه الاتفاق فقال وقد اتفقوا على ان التاكيد خلاف الاصل لان الاصل في وضع الكلام
انما هو افهام السامع ما ليس عنده انتهى ويؤيده قلة التاكيد وغلبة خلافه **مفتاح** ليس التاكيد مجازا لان استعمال اللفظ فيما وضع له

نعم ان قلنا ان المؤكد يراد منه تقرير ما فهم من الاول على ان يكون التقرير المزبور جزءا من مفهومه المطابقي كان مجازا لانه قبل اتيانه
مؤكدا لم يدل على التقرير اصلا ولا كان هو جزءا لما وضع له بلا ريب فارادته منه حين التاكيد استعمال للفظ في خلاف ما وضع له وهو
المجاز ولكنه باطل لان التحقيق ان التقرير المزبور يستفاد من نفس التكرير لا مما حصل به التكرار فلا مجاز اصلا لان اللفظين قد
استعملا في معناهما الاصلي غاية ما في الباب انه يفهم التاكيد منهما وهو انما يكون بالتكرير لا غير ولذا لا يقال عرفا للشخص المؤكد انه تجوز
وقد اشار الى ما ذكرناه الباغنوي فقال لا شك ان زيدا الثاني في جائني زيد زيد لم يدل الا على ما يدل عليه الاول ولم يكن مستعملا
في غير معناه الحقيقي

في وقوع المشترك في اللغة

القول في الاشتراك مقدمة قال في يه اللفظ المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لاثنين من معنى وضعا اولا من حيث هي
متعددة وفي يب المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كك **مفتاح** ذهب المعظم كالشيخ في
العدة والفاضلين في يج ويه وفي يب ذى وغيرهم الى وقوع الاشتراك في اللغة بل حكي عن بعض القول بوجوبه بمعنى انه يجب بحكم
المصلحة العامة ان يكون في اللغة الفاظ مشتركة وحكي عن ثعلب والابهري والبلخي القول بامتناع الوقوع عقلا وعن بعض تجويزه
عقلا ومنعه وقوعا والمعتمد الاول الذي عليه المعظم ولهم وجوه الاول دعوى العضدي اطباق اهل اللغة عليه ويؤيده ما في العدة
ويه ولم فنفي الاول وفي يه الناس من دفع ذلك وقال ليس في اللغة اسم واحد لمعنيين مختلفين وهذا خلاف حادث لا يلتفت اليه وفي
الثاني انه مذهب المحققين والمخالف شاذ وفي الثالث قد احاله شرذمة وهو ضعيف لا يلتفت اليه الثاني ما تمسك به في يج فقال واستقراء
اللغة يحققه الثالث ما تمسك به الفيومي في المصباح فقال محتجا على اثبات اشتراك صيغة الجمع بين القليل والكثير لان صيغة قد
استعملت في الجمعين استعمالا واحدا ولا نص على انها حقيقة في احدهما مجاز في الاخر ولا وجه لترجيح احد الجانبين من غير مرجح فوجب القول
بالاشتراك انتهى وفيه نظر الرابع ما تمسك به الفيومي فقال ايضا في المقام المذكور ولان اللفظ اذا اطلق فيما له جمع واحد نحو دراهم

في جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد

وابواب توقف الذهن في حمله على القليل والكثير حتى يحسن السؤال عن القلة والكثرة وهذا من علامات الحقيقة ولو كان في احدهما
حقيقة ومجازا في الاخر لتبادر الذهن الى الحقيقة عند الاطلاق انتهى وفيه نظر لا يقال المشترك مع عدم القرينة مجمل مخل بالفهم فينافي
الغرض من احداث اللغات ومعها تطويل بلا طائل فيجب ان لا يكون موجودا لانا نقول ضعف ما ذكر ظاهر في الغاية فلا يمكن التعويل
عليه في دفع المشترك **مفتاح** اعلم انه اختلف الاصوليون في استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد على اقوال وقبل الخوض
في الاستدلال لا بد من تمهيد مقدمة فنقول استعمال المشترك في معانيه يكون على وجوه خمسة الاول ان يطلق مرتين مثلا ويراد به

في احدهما معنى وفي الاخرى اخر مغاير للاول وهذا لا نزاع في صحته وكونه حقيقة كما في حواشي المحقق الشيرواني والفاضل المازندراني والفناري
والابهري والباغنوي وفي شرح المنهاج لشمس الدين محمد بن ابي القاسم الاصفهاني نفي الخلاف في صحته وقد يقال على القول بانه ظاهر في الجميع
كما اختاره الشافعي يلزم ان يكون مجازا لان عنده كاللفظ العام بل قيل ان العام عنده على قسمين متفق الحقيقة ومختلفها فكما ان استعمال
العام في بعض معانيه مجاز فكذلك استعمال المشترك في احد معانيه يلزم ان يكون مجازا لكن قد يقال ان مجرد الظهور في الجميع عند عدم القرينة
على ارادة بعض المعاني لا يستلزم مجازية استعماله فيه عند قيامها والمراد بكونه كالعام كونه مثله في الحمل على الجميع عند التجرد عنها لا
مطلقا لكان هو من الالفاظ الموضوعة للعموم كلفظ كل وهو فاسد بالبديهة الثاني ان يطلق مرة على احد المعينين لا على التعيين عند ولا
المتكلم بانه يريد في اطلاق واحد هذا او ذاك مثل قول القائل وليكن ثوبك جونا اي اما اسود او ابيض قال في شرح ح ليس في كلام القوم
ما يشعر باثبات ذلك او نفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح من ان ذلك حقيقة عند التجرد عن القرائن قلت لا يخفى فساده اذ من المعلوم
ان الترديد ليس جزءا من مفهوم المشترك فاستعماله وارادة ذلك منه من المجاز والوضع للمعينين لا يستلزم ما ذكره جدا الثالث ان
يطلق على القدر المشترك بين المعاني بان يريد بالعين مثلا في قوله ائتني بعين ما يسمى عينا قال الباغنوي والشيرواني لا كلام في صحته وفي
كونه مجازا والفرق بين هذا وما تقدمه جلي فان الاطلاق في الاول على سبيل الترديد اللازم لارادة خصوصية احد الفردين من نفس
اللفظ بخلاف هذا القسم فان الاطلاق فيه لم يقتض ذلك لان المفروض ان المراد به نفس القدر المشترك وهو شيء لا يصلح للترديد
نعم هو من توابعه الرابع ان يطلق على مجموع المعينين من حيث هو اي الهيئة المنتزعة من اجتماعها فيكون المجموع من حيث هو مناطا للحكم و
متعلقا للاثبات والنفي لا كل واحد قال جدي المازندراني والباغنوي لا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا ان وجدت
علاقة مصححة له لكنها لم توجد الخامس ان يطلق ويريد به في هذا الاطلاق كل واحد من المعاني بالخصوص بان يكون كل منهما مناطا للحكم
ومتعلقا للاثبات والنفي والفرق بين هذا والرابع هو الفرق بين الكل المجموعي والكل الافرادي فان هذا من قبيل الثاني والرابع من قبيل
الاول ونقرر الفرق بينهما ان المتكلم يقصد في الثاني كل واحد واحد قصدا اوليا بان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات و
والنفي وفي الاول انما يقصد المجموع من حيث هو قصدا اوليا وقصد كل واحد فيه انما هو قصد ثانوي وايضا الاول يدل على كل واحد واحد بالدلالة
التضمنية بخلاف الثاني فانه يدل عليه بالدلالة المطابقية على ما قيل وفيه نظر فاذا تقرر هذا فاعلم ان محل النزاع في مسئلتنا هذه هو الاخير
كما صرح به في منية اللبيب وغاية السئول وشرحي ح وشرحي العبري والاصفهاني على المنهاج وحواشي الباغنوي والابهري والفاضلين الشيرواني
وجدي المازندراني والمحكي عن صاحب الحاصل والتحصيل وكثير من الاصوليين ويظهر من العضدي وربما يظهر من بعض العبارات ان النزاع
في الرابع وليس بشيء واذا عرفت هذا فاعلم ان تحقيق الكلام في هذه المسئلة يقع في مقامات المقام الاول في انه يجوز استعماله في جميع معانيه
حتى انه لو وردت رواية وانحصر تاويلها في الحمل على جميع معانيه كان هو اللازم دون الطرح او لا فيجوز الطرح ولم يلتفت في هذا المقام الى
كونه حقيقة او مجازا ذهب اكثر الاصوليين كالعلامة وصاحب ح والبيضاوي والعبري وصاحب جمع الجوامع كما عن السيد والفاضلين الباقلاني وابي
وعبد الجبار والجبائي والشافعي والرازي الى الاول وحكي عن ابي هاشم وابي الحسين البصري والكرخي وابي عبد الله البصري وابي حنيفة والغزالي
اختيار الثاني للاولين وجود المصحح للاستعمال وهو اما الوضع كما يدعيه بعض اخر وقد يمنع من كونهما مصححين للاستعمال على الاطلاق لنا
لاحتمال اشتراط كون الاول مصححا بعدم ارادة غيره من الوضع الاخر والثاني بعدم ارادة معنى مجازي اخر لا يقال الاصل عدم الاشتراط ولذا
جوز اكثر الاصوليين التعدي في المجاز من موضع نص اهل اللغة الى غيره بالعلاقة لانا نقول هذا حسن لو قام دليل على كونهما مصححين على
الاطلاق وادعى التخصيص من غير ابداء المخصص لكن نمنع من دليل يقتضي ذلك اذ لا نص من اهل اللغة عموما او خصوصا يدل على ذلك
والاستقراء في كلامهم لم يفده ايضا فان الاصل الاقتصار في نسبة المجاوزة الى اللغة العربية على القدر المتيقن وليس منه محل البحث لمكان
الخلاف وعدم الدليل على التجويز على انا ندعي الدليل على عدم التجويز وهو علم وجود لفظ مشترك في كلام العرب مستعمل في اكثر معنى في اطلاق
واحد بطريق الكل المجموعي او الافرادي لا مفرده ولا تثنيته ولا جمعه لا مثبته ولا منفيه ويشهد به عدم نقل اكثر الاصوليين شاهدا على
استعماله فيه من كلام العرب في مقابلة الخصوم الذين يدعون المنع منه وليس ذلك الا لعدم وجوده في لغة العرب والا لما خفي عنهم وعدم

الوجود

الوجود يستلزم كونه غلطا وهو المقصود بعدم جواز الاستعمال فيه لا المنع الشرعي والعقلي والوجه في الاستلزام انه يبعد عادة كون
الشيء صحيحا ولم يقع جزئي منه ولو نادرا وبالجملة ليس المراد من جواز استعمال المشترك في معانيه الجواز الشرعي او العقلي قطعا بل المراد كونه
على وفق اللغة وانه استعمال صحيح وذلك غالبا لا يكون الا من جهة الاستقراء في كلام اللغة لفقد النص منهم غالبا فاذا وجد شيء على صفته
في كلامهم حكم بانها الاصل فيه واذا ورد على خلافها حكم بانه خلاف الاصل ولا يصار اليه الا بقرينة ولكنها لو قامت كانت من اللغة واما اذا
لم يوجد خلافه اصلا حكم بانه غلط وهذا هو السر في الحكم باصالة الحقيقة وصحة المجاز الذي معه العلاقة وغلطية المجاز بلا علاقة واللازم
والاخير الحكم بكون استعمال المشترك في اكثر من معنى غلطا لعدم وجود مثال له في لغة العرب ويؤيد ما ذكرنا مصير جمع من اهل العربية
كما عن ابي حيان والحاجبي والجمهور الى منع تثنيته وجمعه باعتبار معانيه بان يراد من العينين مثلا عين الماء وقرص الشمس وحجتهم على ذلك على
ما قاله نجم الائمة عدم وجود مثله في كلامهم مع الاستقراء فاذن القول الثاني في غاية القوة ولا حاجة الى الاستدلال عليه بما احتج له
به من انه لو جاز استعماله في المعينين لكان ذلك بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال لبيان الملازمة
ان له حينئذ ثلث معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في الجميع فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا
وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادتهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين
على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم على ان هذا الدليل لا
ينهض لمنع الاستعمال ولو مجازا ولذا جعله العلامة في يب دليلا على المنع حقيقة والوجه في عدم نهوضه لاثبات المنع مطلقا ما ذكره في لم
فقال بعد الاشارة اليه في مقام ذكر حجة المانع مطلقا والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد لفظ المدلولين معا لا بقائه لكل واحد منفردا وغاية
ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فرجع البحث الى تسمية ذلك استعماله في
مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك تعليل الجدي انتهى هذا وقد يمنع من نهوضه دليلا على منع الاستعمال حقيقة بناء على كون النزاع
في الاستعمال بطريق الكل الافرادي وعدم كون الوحدة جزء الموضوع له فتدبر وكيف كان فلا ينبغي العدول عن القول بالمنع من الاستعمال
مطلقا الى القول بجوازه كذلك الا ان يرجح بمصير الاكثر اليه لان الظن الحاصل من شهرة القول بصحة الاستعمال في الجملة اقوى من الظن الحاصل من
الاستقراء بعدها اذا مرجع هذا الى عدم الوجدان ومرجع الاول الى الوجدان فيكون اقوى كما ان شهادة الاثبات اقوى من شهادة
النفي هذا وقد يدعى عدم الخلاف في صحة اصل الاستعمال لامكان تنزيل كلام المطلقين للمنع على المنع بطريق الحقيقة كما يظهر من الدليل
المنسوب اليهم بل صرح العبري بذلك ويظهر من السيد عميد الدين وكذا يمكن حمل كلام من ادعى المنع لغة كما في ح وعن ابي الحسن
البصري والغزالي عليه ايضا ككلام من ادعى المنع ارادة ولغة كابي عبد الله وابي هاشم فيما حكي عنهما ويومي الى ما ذكرنا كلام العبري
ويومي الى ذلك ايضا دعوى المنع من حيث الارادة فانها انما تتجه على تقدير الحقيقة بناء على كون الوحدة جزء الموضوع له لا مطلقا
وبالجملة لم اجد مصرحا من القوم بمنع الاستعمال ولو مجازا او لم يقم عليه دليل عقلي لامكان ارادة الماهيات المختلفة من لفظ واحد
كما يراد من لفظ اثنين الحيوانات جميع افرادها فتامل ولا نقل عن اهل اللغة منعه بل الشهرة تدل على جوازه ويؤيدها اصالة الجواز
بعد تحقق الوضع او العلاقة وما قاله المرتضى من انا نعلم بصحة ان يقال لا تنكح ما نكح ابوك ويريد به لا تعقد على من عقد عليه ابوك
وعلى من وطئه ويقال ان لمست امرأتك فاعد الطهارة ويريد به الجماع واللمس ثم قال فاذا جاز ان يريد به الضدين في الحالة الواحدة
فاجوز منه ان يريد منه المختلفين انتهى فاذن لو انحصر تاويل الرواية بحمل المشترك على الجميع كان هو اللازم دون الطرح على تقدير
المنع من استعماله نعم لو دار الامر بينه وبين احد الامور المخالفة للاصل المشهورة كالتخصيص والنقل والاضمار والنسخ كان الاخير
اولى لانه اغلب وقوعا من استعمال المشترك في معانيه ثم ان ما ذكرناه من كون الشهرة حجة مبني على اصالة حجية كل ظن وقد يمنع
منها ومعها فقد ينافش في ثبوت الشهرة فالمسئلة مشكلة واما استدلال ابي عبد الله فيما حكي عنه على المنع من ارادة المعينين
من لفظ واحد بان الواحد منا اذا راجع الى نفسه علم استحالة ان يريد بالعبارة الواحدة الحقيقتين ولو ساغ ذلك في الله تعالى
ساغ فينا وهذا يستحيل كما يستحيل ان يريد بالفعل الواحد تعظيم زيد والاستخفاف به فقد اجاب عنه في يه بالمنع عن الاستحالة

لا كاستعمال المجاز بلا علاقة
هو غلط قطعا والجواز بهذا
المعنى لا يستدل عليه الا بما يفيد
كون الشيء في اللغة صحيحا ع

وبطلان القياس وجود الفارق وهو اتحاد الشخص ونقل بعده حجة المجوز وحاصلها انه لو قدرنا عدم التكلم بلفظ المشترك لم يمتنع الجمع
بين ارادة هذا المعنى فوجود اللفظ لا يحيل ما كان جائزا المقام الثاني في ان الاستعمال على فرض صحته هل يكون حقيقة او مجازا اختلف فيه
الاصوليون فاطلق العلامة مجازيته واطلق غيره حقيقته وعن بعض الثاني فيما اذا وقع في سياق النفي وهو ضعيف ان كان دليله ما اشتهر
من ان النكرة المنفية تفيد العموم لان غاية ما ثبت من ذلك نفي افراد الماهية التي تعلق بها النفي وليس الكلام فيه وانما الكلام في تعلق النفي
بالماهيات المتعددة والمعاني المختلفة وهذا لم يثبت من ذلك وقد اشار الى هذا جماعة فقالوا ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات
فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد وان كان دليله غير ما ذكر فلينبه وليس وذهب صاحب لم الى التفصيل بين ما اذا كان مفردا فالاول
وتثنية وجمعا فالثاني وعن الحاجبي موافقته في الاول احتج صاحب لم على المجازية في المفرد بتبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر في ارادته
الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوزه
فيكون مجازا قال فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل
منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا
كان للكل تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم ارد
بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة
الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا
لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع
للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال واحتج على كونه حقيقة في التثنية والجمع بانهما في قوة تكرير المفرد
بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في
الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون
كل واحدة منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته ويظهر من بعد اختيار هذا وفي كلتا الحجتين نظر اما الاولى فلا لما ذكره
التفتازاني فقال وقد يمنع سبق احد المعنيين من اطلاق المشترك بل وبما يدعى سبقهما على ما هو مذهب الشافعي على انه لو سبق احدهما لا على التعيين
وكان حقيقة كان الاشتراك معنويا لا لفظيا انتهى ويؤيده تصريح الامدي وكثير من شراح المخ بعدم تحقق التبادر فيه اصلا وقد اشار الى ما
ذكره ايضا الابهري فقال لا يخفى ان المشترك اذا اطلق مجردا عن القرينة لا يتبادر منه الى الفهم احدهما لا على التعيين بل المتبادر منه الى الفهم
هو كل واحد لان العارف بالوضع اذا سمع اللفظ انتقل ذهنه الى كل من المعنيين لعلمه بوضعه له فيكون حقيقة فيهما كما اختاره الشافعي ونقل
عن القاضي والمعتزلة انتهى وثانيا لان المتعدد الثابت هو وضع اللفظ للمعنيين واما اشتراط الوحدة فلا دليل عليه والاصل عدمه كما صرح به
بعض وقد ادعى جماعة منهم العضدي والتفتازاني والباغنوي وسلطان المحققين وجمال الفاضل المازندراني والمحقق الشيرواني ان الوحدة
ليست جزءا لما وضع له بل الموضوع له هو كل من المعنيين لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها كما هو شان الماهية لا بشرط شيء فيتحقق احدهما مع
الاجتماع مع الاخر والانفراد عنه والانفراد والاجتماع من صفات الاستعمال لا المستعمل فيه فتارة يطلق ويراد به معنى واحد واخرى
يطلق ويراد به كلاهما فالارادتان انما هما بالاستعمال لا الوضع ولا فرق في هذا بين تعدد الواضع واتحاده وعلى الثاني بين ذهوله عن
الوضع الاول وعدمه فعلى هذا يكون الاستعمال في جميع المعاني حقيقة ولذا صاروا اليه وثالثا لاحتمال كون تبادر المعنى الواحد من
اللفظ المشترك باعتبار غلبة ارادته منه لا باعتبار الوضع وقد يجاب عن الاول بان ليس المقصود من تبادر الوحدة تبادر مفهومها
بل المراد كون مراد المتكلم واحدا بعينه وان لم يعلم المخاطب خصوصه بدون القرينة قال الباغنوي بعد الاشارة الى كلام الابهري انه
خلط بين فهم المعنى على سبيل الخطور بالبال مطلقا وفهمه على انه مراد من اللفظ مستعمل فيه اذ لو اكتفي بمجرد فهم المعنى فلا شك ان
فهم الجزء سابق على فهم الكل وكذا في بعض اللوازم كالاعدام بالنسبة الى الملكات فيلزم كون اللفظ حقيقة في المدلول التضمني و
الالتزامي فقوله لا يخفى ان المشترك آه انما يصح اذا اريد بالفهم مجرد الخطور بالبال لا من حيث انه مراد وكذا قوله العارف بالوضع اذا

وارادة هذا المعنى

في بيان اعتبار الوحدة
في مدلول اللفظ
وعدمه

واللفظ

سمع

سمع آه انما يصح في مجرد الانتقال دون الانتقال الى المعنى المراد وقد عرفت انه المعتبر وعن الثاني بان التمسك بالاصل في مثل المقام
غير وجيه اما اولا فلان المعتبر في باب اللغات كون الدليل مفيدا للظن وامثال هذه الاصول لا تفيده واما ثانيا فلان اصالة عدم الزيادة
انما يتمسك بها فيما اذا توافق المتخاصمان على امر وادعى احدهما الزيادة كما اذا اتفقا على وضع لفظ لمعنى وادعى احدهما وضعه لمعنى اخر
فان الاصل عدم الزيادة وكما اذا توافقا على دخول رجل في الدار وادعى احدهما دخول اخر فيها فان الاصل عدم الزيادة واما
اذا لم يتوافقا فلا يتمسك بها كما في محل البحث لان احد المتخاصمين يدعي الوضع للماهية المركبة من قيد الوحدة والاخر للماهية المطلقة فليسا
بمتوافقين في الدعوى نعم المدعي الوضع للماهية المركبة من قيد الوحدة يعترف بكون الماهية لها دخل في الموضوع له ومعلوم ان هذا القدر
لا ينفع قطعا والا لزم فيما اذا ادعى بعض وضع لفظ الانسان للحيوان واخر للحيوان الناطق ان يقال الاصل وضعه للحيوان المطلق
الاصل عدم الزيادة وهو غلط وبالجملة مرجع اصالة عدم الزيادة الى اصالة عدم الحادث ومعلوم عدم جريانها هنا نعم يمكن التمسك
باصالة عدم اعتبار الوحدة في الموضوع له لو ثبت دليل على ان الاصل في الوضع ان يكون للماهية المطلقة وادعي استثناء خصوص
المسئلة عن حكم الاصل من غير دليل ولكنه م وعن الثالث بان الاصل ان يكون التبادر ناشيا عن الوضع ولكن الانصاف ان كون الوحدة
جزءا من مفهوم اللفظ بحيث يدل عليه بالتضمن مما يكاد ان يقطع بفساده فان قلت معنى الوضع هو التعيين والتخصيص ومعناهما اثبات
شيء لشيء ونفي شيء اخر عنه ففي وضع اللفظ للمعنى يجب تحقق النفي عن الغير وليس الا عدم الغير الموضوع له وهو معنى الوحدة قلت
لو سلم هذا فغاية الامر كون ذلك من لوازم الوضع ومقتضياته لا من اجزاء الموضوع له واللفظ انما يستعمل في الموضوع له نعم يلزم
الاستعمال فيه المخالفة لارادة الواضع ~~لانه ارادة الواضع~~ لانه اراد بوضعه عدم ارادة الغير لكن اي دليل دل على ان هذه المخالفة
توجب ان لا يكون الاستعمال حقيقة فتامل لا يقال كيف يمكن دعوى عدم مدخلية الوحدة في الموضوع له والحال ان اللفظ وضع
لمعنى مفرد لانا نقول الوحدة الافرادية الملحوظة في مقابلة التثنية والجمع غير الوحدة المبحوث عنها والشاهد به ان الاولى
لا تزول بالاستعمال في جميع المعاني قطعا والخصم معترف به لانه جوز استعمال المفرد في معانيه مجازا بخلاف الثانية فانها
بنحو هذا غير الوحدة المستفادة من التنكير فاذن القول بجواز الاستعمال حقيقة في جميع معانيه وجيه لكنه يحتاج الى قرينة لما سنبينه
في المقام الثالث وعلى هذا يكون النزاع في كونه حقيقة او مجازا قليل الجدوى كما يظهر من الحاجبي وغيره بل لا فائدة فيه الا ان يقال
بظهورها فيما اذا دار تاويل الرواية بين حمل اللفظ المشترك على معانيه وبين التجوز في لفظ اخر او التخصيص او الاضمار فانه على القول
بكونه حقيقة يكون الاول ارجح لدوران الامر بين الحقيقة والمجاز وقد بينا فيما مر بالمنع من رجحان تقدم كل حقيقة حتى المفروض واما
الحجة الثانية فلان قوله والظاهر آه ان كان وجهه نص اهل اللغة فممنوع كيف وقال الاسنوي وللنحويين في تثنية المشترك وجمعه مذهبان
صحح ابن مالك انه يجوز وقال شيخنا ابو حيان المشهور المنع وايضا الرازي اجاب عن الحجة التي اشار اليها بان التثنية والجمع انما
يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وان كان القياس على الاعلام فجوابه المنع من صحة
القياس سلمنا ولكن نمنع من الحكم في المقيس عليه ودعوى كون التاويل بالمسمى تعسفا لا يخ عن اشكال اذ قد يقال هو المفهوم عرفا
المقام الثالث في انه على تقدير جواز الاستعمال في جميع المعاني هل يحتاج في ارادتها الى قرينة او هي ظاهرة منه عند الاطلاق فيجب
الحمل عليها مجردا عن القرينة اختلف فيه الاصوليين فصرح جماعة كالفاضلين والرازي وغيرهم بكون المشترك مجملا عند الاطلاق
كما عن القاضي في احد النقلين وهو واضح على القول بالمجازية واما على القول بالحقيقة فلان الغالب ارادة المعنى الواحد من المشترك
فيلحق به موضع الشك وحيث لم يكن متعينا لصلاحية اللفظ لكل معنى فيجيء الاجمال وقد اشار الى هذا بعض المحققين وحكي عن الشافعي و
الغزالي في المستصفى والامام في البرهان والقاضي ان اللفظ ظاهر في الجميع عند الاطلاق لوجوه الاول اصالة وجوب حمل اللفظ
على المعنى الحقيقي الثاني انه لو لم يحمل على الجميع فاما ان لا يحمل على شيء او يحمل على واحد معين او على واحد غير معين والثلثة كلها باطلة
فتعين الاول اما بطلان الاول فللزوم الغاء اللفظ وخلوه عن الفائدة وهو معلوم البطلان واما بطلان الثاني فلانه ان كان
من جهة اللفظ فليس فيه ما يدل عليه وان كان من جهة غيره فالمفروض عدمه وان كان لا عن سبب فهو ترجيح بلا مرجح وهو باطل

واما بطلان الثالث فللزوم الاجمال وهو بعيد من حال الشرع ولان الغالب البيان فيلحق موضع الشك لحمل الفرض به و لا يصلح البيان فيه الا بالحمل على الجميع الثالث انه احوط لان الشارع اذا قال اني يعين والمخاطب جميع معانيه حصل القطع بالخروج عن العهدة والامتثال ولا كذلك لو اقتصر على بعض المعاني الرابع جملة من الايات الشريفة منها قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الاية فان المراد من الصلوة الرحمة وهي صلوة الله والاستغفار وهو صلوة الملائكة ولا يجوز ان يراد به احد المعنيين لانه يلزم ان يكون احد المتعاطفين بالاخر ولا يجوز ان يشتركا في احد المعنيين قطعا ومنها قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب لان المراد من السجود وضع الجبهة وهو سجود كثير من الناس والخضوع والانقياد وهو سجود ما عداهم ممن اشير اليه في الاية الشريفة ومنها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان المراد الطهر والحيض فان المجتهدة متعبدة بكل واحد منهما بدلا من الاخر مشروطا باداء اجتهادها اليه الخامس قول سيبويه من ان قول الانسان لغيره الويل له دعاء وخبر وفي الجميع نظر اما الاول فللمنع من كليته بحيث يشمل ما اذ لا دليل عليها من اجماع اذ المسئلة خلافية ولا عقل ولا لغة على ان ذلك على القول بجواز ارادة المعنيين الحقيقيين من اللفظ الواحد وقد تقدم الكلام فيه واما الثاني فللزوم الحمل على واحد غير معين قولكم يلزم الاجمال وهو بعيد من حال الشرع قلنا اي بعد فيه اذا تضمن مصلحة على انه لا بد منه على القول بامتناع الاستعمال في المعاني الحقيقية فتامل وقولكم الغالب البيان آه قلنا كلا الغالب عدم استعمال المشترك في جميع معانيه ثم ان اخص البيان في ارادة الجميع مم لامكانه بارادة القدر المشترك مجازا فان قلت الاصل عدم المجاز قلت الاصل عدم استعمال المشترك في معانيه واما الثالث فلانه دليل على كون اللفظ ظاهر الدلالة على ارادة الجميع الذي هو المقصود في المقام لا يقال اذا ثبت تعلق الحكم بالجميع فلا فائدة في البحث في انه من ظاهر اللفظ او من دليل الاحتياط لانا نقول كيف لا فائدة والحال انه لو كان من ظاهر اللفظ لوجب الحمل على العموم حيثما يطلق مجردا عن القرينة سواء كان في مقام الطلب او الاخبار دون ما كان من جهة الاحتياط فانه لا يجب الحمل على العموم الا في مقام الطلب وايضا لو كان من ظاهر اللفظ يحصل التعارض لو دل دليل على نفي الحكم عن بعض المعاني واما اذا كان من جهة الاحتياط فلا وهو واضح واما الرابع فللمنع من دلالة الايات المزبورة على محل البحث اما الاية الاولى فلانا نمنع من كون لفظ الصلوة مشتركا بين المعنيين ولو سلم فنمنع ارادتهما معا من لفظ واحد في الاية الشريفة ولو سلم فنمنع من كون الارادة من ظاهر اللفظ دون القرينة اما الاول فظاهر على القول بثبوت الحقيقة الشرعية قبل نزول الاية الشريفة واما على القول بالعدم فلعدم الدليل على الاشتراك والمشهور ان الصلوة لغة الدعاء فيجب ان يكون مجازا في غيره لانه خير من الاشتراك ودعوى الاصفهاني تبادر المعنيين منه ضعيفة قطعا واما الثاني فلاحتمال ان يراد من الصلوة مفهوما كليا يحصل من المعطوف والمعطوف عليه وهو التعظيم واظهار الشرف كما فسره به الطبرسي والبيضاوي واشار اليه الفيروزابادي والفيومي وايضا يحتمل اظهار لفظ يصلي قبل العطف كما في قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض فان التقدير فيه نحن بما عندنا راضون وعلى هذا اريد المعنيان من لفظين احدهما مقدر والاخر مذكور وهو جائز اتفاقا كما قيل لا يقال هذان الاحتمالان مدفوعان باصالتي عدم المجاز والاضمار وبه في دفع الثاني ان اضمار الفعل من غير المفسر غير جائز والفعل المذكور لا يصلح للتفسير لمخالفة معناه لمعنى المقدر لانا نقول الاصلان معارضان باصالة عدم استعمال المشترك في معانيه وقيل ان المعتبر في المفسر التوافق في اللفظ دون المعنى هذا وقد يدعى لزوم الاضمار على معمول واحد وهو باطل قال نجم الائمة لان عوامل النحو كالمؤثر الحقيقي عندهم والاثر الواحد لا يصدر عن مؤثرين مستقلين في التاثير كما بين في الاصول لانه يستغني بكل واحد منهما عن الاخر فيلزم من احتياجه اليهما استغنائه عنهما انتهى لكن هذا على رفع الملائكة بالابتداء واما على تقدير نصبه او عطفه على المحل فلا يتم هذا الوجه لكن قال في زج وعلى قراءة النصب يكون الاضمار ادخل في التعظيم ثم انه على تقدير عدم الاضمار يمكن ان يقال ان يصلون في التقدير مكرر لانه صيغة جمع فتامل واما الثالث فلوجود القرينة وهي ما تقدم اليه الاشارة وان منع من كونها قرينة منعنا من الاستعمال في جميع المعاني واما الثانية فللمنع من كون السجود مشتركا بين المعنيين المتقدمين بل هو حقيقة في وضع الجبهة لتبادره وصحة السلب عن غيره سلمنا الاشتراك لكن يحتمل ان يراد منه مطلق الخضوع القهري والتكويني وهو متحقق في جميع ما ذكر في الاية ولعل التخصيص بكثير من الناس مع تحقق الخضوع التكويني فيهم لاجل زيادته فيهم او للمقابلة بقوله تعالى وكثير حق عليه

[illegible]

العذاب

العذاب تنبيها على ان رتبتهم ادنى من الدواب والنبات والجماد ويحتمل ايضا اضمار لفظ يسجد قبل عطف كثير من الناس وتفسير المحذوف بالمذكور كما في الاية السابقة وربما قيل ان حرف العطف بمنزلة تكرير العامل فيكون ارادة المعاني من الالفاظ المختلفة بل قد حكي عليه اتفاق النحاة ورده البيضاوي بالمنع منه قال وعلى فرض التسليم هو بمثابة تعيينه سلمنا ارادة المعنيين لكن لم يرد جميع معانيه اذ قيل ان للسجود معاني سلمنا ارادة جميع معانيه لكنها للقرينة ولو منع منها لمنعنا اصل الاستعمال فيها واما الاية الثالثة فللمنع من ارادة المعنيين منها مطلقا او من ظاهر اللفظ وحكي عن ابي هاشم انه ادعى انه تعالى تكلم بالاية الشريفة مرتين وان لم يثبت في المصحف واما في الخامس فلاحتمال ان يكون قصد سيبويه الوضع للمعنيين لا لزوم ارادتهما معا **مفتاح** اذا منع من حمل اللفظ المشترك على معانيه بلا قرينة كما هو التحقيق كان اللازم حيثما يطلق التوقف في الدلالة والرجوع الى ما يقتضيه القواعد العقلية ولكن اذا غلب استعماله في احد المعنيين فهل يجوز الحمل عليه بمجرد تلك الغلبة او لا التحقيق الاول لان الغلبة توجب الظن بارادته فتكون قرينة على التعيين فتعتبر ولا يشترط عند اهل اللسان كون القرينة مفيدة للعلم بارادة خلاف الظاهر بل لو كانت مفيدة للظن الاقوى من الظاهر كانت معتبرة وصار فيه الى خلافه وبذلك جرت عادتهم واستمرت طريقتهم فلا يجوز العدول عن طريقتهم والعدول عن قواعدهم نعم لو علم بعدم تحقق الغلبة التي هي المناط في التعيين في زمان التكلم باللفظ المشترك كان اللازم التوقف وكذا فيما اذا تحققت في زمانه وعلم بعدم اطلاع المتكلم عليها لان القرينة انما تعتبر اذا كان المتكلم ملتفتا اليها لانه ح يجعلها دليلا على مراده واما اذا شك في التحقق و الاطلاع فالذي يقتضيه اصالتا عدم الحادث وتاخر عدمها فالتوقف ايضا اللهم الا ان يعلم بثبوت غلبته ما في زمان التكلم وباطلاع المتكلم عليها كما هو الغالب ويحصل الشك في كونها هذه الغلبة او غيرها فانه يحكم ح بعدم التوقف وبالاتحاد مع هذه الغلبة لاصالة عدم التغير والاختلاف فيكون الفرض مما اطلع على هذه الغلبة وقد بينا سابقا انه يحكم ح بالاخذ بالغالب ولما ذكر يمكن الحكم بارادة خصوص احد المسميين باسم كزرارة مثلا اذا شاع وكثر استعماله فيه سواء كان باعتبار الرواية عنه او باعتبار كثرة اسناد الاحكام اليه لان الفرض من قبيل اللفظ المشترك اذ الاشتراك لا يختص باسماء الاجناس فلو قيل زرارة كان المراد ابن اعين ولو قيل العلامة كان المراد الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي ولكن لا يخفى ان الغلبة تختلف باختلاف الاعتبارات فلا بد من التامل التام حتى لا يحصل الخلط و يرتفع الابهام

في بيان الحقيقة والمجاز لغة واصطلاحا

القول في الحقيقة والمجاز مقدمتان الاولى قد تصدى جماعة لبيان الحقيقة والمجاز لغة منهم العلامة في يه فقال الحقيقة في اللغة فعيلة من الحق وهو الثابت لان مقابله الباطل والمعدوم فيكون الحق هو الثابت ويقال الحق لدائم الثبوت وللواجب وللقول المطابق

اذا انسب الامر اليه ولو انعكست النسبة قيل صدق والفعيل يأتي بمعنى الفاعل كالعليم والرحيم وبمعنى المفعول كالقتيل والجريح فان عنى بها
بل كان معنى الحقيقة الثابتة وان عنى الثاني كان معناها المثبتة والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال شاة
اكيلة ولا نطيحة واما المجاز فانه مفعل من الجواز اعني التعدي والعبور يقال جزت موضع كذا او من الجواز المقابل للوجوب والامتناع وهو
في الحقيقة راجع الى الاول فان غير الواجب والممتنع متردد بينهما وكانه ينتقل من احدهما الى الآخر ويسمى المجاز اللفظي بذلك فانه
نقل من معناه الحقيقي الى معناه المجازي فكانه جاز موضعه فسمي مجازا الثانية اختلف عبارات القوم في تعريف الحقيقة والمجاز ففي العدة
اللفظ الموصوف بانه حقيقة هو ما اريد به ما وضع ذلك لافادته اما في لغة او عرف او شرع ومتى تأملت ما حددت به الحقيقة وجدت
ما ذكرناه اسلم وابعد من التشنيع وحد المجاز هو اللفظ الذي اريد به ما لم يوضع لافادته في لغة ولا عرف ولا شرع وفي الغنية حد الحقيقة
هو ما افيد به ما وضع له في اللغة ومن حقها ان يكون لفظها منتظما لمعناه من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل الى غير موضعه واما المجاز
فهو ما افيد به ما لم يوضع له في اللغة ومن حقه ان يكون لفظه لا ينتظم معناه اما بزيادة او نقصان او بوضعه في غير موضعه وفي الغنية
الحقيقة عبارة عن اللفظ الذي اريد به ما وضع لافادته اما في لغة او عرف او شرع والمجاز بالعكس من ذلك وفي زج اظهر ما قيل في
الحقيقة هو كل لفظة افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به لعلاقة بينهما وفي ذ الحقيقة استعمال اللفظ
فيما وضع له في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب والمجاز استعماله في غير ما وضع له في اصل تلك المواضعة وفي بيان المراد من الحقيقة اللفظ
المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقع التخاطب بها والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبته لما وضع له اللفظ وفي نه الحقيقة

والمجاز هو كل لفظة افيد بها غير ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به صح

اعلم ان الحقيقة والمجاز متقابلان وحد احدهما يغني عن الآخر وقد اختلف الناس في حد الحقيقة فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم
ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان والنقل واختاره ابو عبد الله البصري والاوضح يكون المجاز هو الذي لا ينتظم لفظه
معناه اما لزيادة او نقصان او نقل وقال ابو عبد الله البصري اخيرا الحقيقة ما افيد به ما وضع له والمجاز ما افيد به غير ما وضع له
نقله فخر الدين عنه ونقل ابو الحسين البصري عنه في التعريف الاخير ان الحقيقة هي ما افيد بها ما وضع له في اللغة التي يتكلم المرء بها
سواء كان ذلك في اصل اللغة او في عرف الشرع او في عرف الاستعمال وقال ابن جني الحقيقة ما اقر في الاستعمال على اصل وضعه
في اللغة والمجاز ما كان بضده وقال عبد القاهر الحقيقة كل كلمة اريد بها عين ما وقعت له في وضع واضع وقوعا لا يستند فيه
الى غيره كالاسد للبهيمة المخصوصة والمجاز كلما اريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والاول وقال ابو الحسين
البصري الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به والمجاز ما افيد به معنى مصطلحا عليه غير ما اصطلح
عليه في اصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول والاخير لم يذكره ولا بد منه والا كان وضعا جديدا
وفي المنية الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها من حيث هو كذلك والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع
له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة لاجل مناسبته لما وضع له من حيث هو كذلك وفي الزبدة الحقيقة لفظ مستعمل في وضع اول والمجاز
في غيره وفي الاحكام الحقيقة في اصطلاح الاصوليين هو اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في اللغة كالاسد المستعمل في الحيوان
الشجاع العريض الاعالي والانسان في الحيوان الناطق وان شئت ان تحد الحقيقة على وجه يعم الحقيقة العرفية والشرعية قلت
الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب واما المجاز فهو مخصوص في اصطلاح الاصوليين
بانتقال اللفظ من جهة الحقيقة الى غيرها ومن اعتقد كون المجاز وضعيا قال في حده هو اللفظ المتواضع على استعماله في غير ما وضع له
اولا في اللغة لما بينهما من التعلق ومن لم يعتقد كونه وضعيا ابقى الحد بحاله وابدل المتواضع عليه بالمستعمل وان اردت تحديده على وجه
يعم المجاز العرفي والشرعي قلت اللفظ المتواضع على استعماله او المستعمل في غير ما وضع له في الاصطلاح الذي به التخاطب لما بينهما من التعلق
وفي صر الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع اول والمجاز المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح وفي مختصر المفتاح الحقيقة الكلمة المستعملة للقزويني
فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب والمجاز المفرد هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح وزاد في
المطول مع قرينة عدم ارادته اشهر والامر في هذا الاختلاف سهل كما لا يخفى وينبغي التنبيه على امرين الاول اعلم انه قد استفيد من هذه

القائلين

التعاريف ان اللفظ الموضوع للمعنى لا يوصف بالحقيقة والمجاز قبل الاستعمال وقد صرح به جمع ولكنه قال هو نادر بل لا يوجد لعدم
معظم فوائد الوضع الثاني ان الاعلام الشخصية كزيد وعمرو وبكر لا تتصف بالحقيقة اللغوية ولا بالمجاز اما الاول فلان الوضع فيها ليس من
الواضع للغة بل من احاد الاشخاص فان زيدا مثلا لم يضعه واضع اللغة للمسمى به بل وضعه والده له وهو واضح فلا يكون حقيقة لغوية لان
الشرط فيها ان يكون الوضع مستندا الى واضع اللغة فتأمل واما الثاني فلان الاستعمال في معانيها ليس باعتبار المناسبة للمعنى اللغوي
ولعل من قال ان الاعلام لا تتصف بالحقيقة والمجاز كالرازي والآمدي على ما حكي اراد ما ذكرناه والا فلا معنى لنفي كونها حقائق في معانيها
المستعملة هي فيها لصدق تعريف الحقيقة عليها كما لا يخفى وقد صرح بما ذكرناه السيد عميد الدين وحكي عن الغزالي في ملح الصفوة
دعوى اتصافها بالمجازية ولعل الوجه فيه ان اكثرها منقول عن اللغة الى معانيها المتعارفة بل كلها على ما حكي عن سيبويه من ان الاعلام
كلها منقولة فتكون مجازات وفيه نظر واضح **مفتاح** اعلم ان الخطاب الشرعي بل كل كلام يلقى الى مخاطب اذا كان معناه الحقيقي خ الخطاب
معلوما وعلم تجرده عن القرينة فالواجب الحمل عليه ولا بد في حمله على المجاز من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة كما صرح به السيد في يه
والشيخ في العدة وابن زهرة في الغنية والمحقق في زج ومه في يه وبت بل عليه اجماع الاصوليين وهذا احد معاني قولهم المجاز على خلاف
الاصل وان الاصل في الاستعمال الحقيقة واحتجوا عليه بوجوه الاول الاجماع وقد حكاه في يه الثاني ما ذكره في زج واشار اليه في يه
من ان واضع اللغة وضع اللفظ للدلالة على معناه فكانه قال عند الاطلاق اريد به ذلك المعنى فلو لم يفد عند الاطلاق كان ناقضا الثالث
ما ذكره بعض الافاضل واشار اليه في يه والغنية من ان المعنى الحقيقي هو الظاهر من اللفظ عند الاطلاق فيتعين ارادته في كلام الحكيم
لان ارادة غير الظاهر من دون نصب قرينة يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق كما صرح به في تلك ولدعوى الاجماع عليه في كلام
بعض الاجلة ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم ولما ورد من ان الله سبحانه اجل من ان يخاطب قوما و
يريد منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه الرابع ما ذكره مه في يه وبينه من انه لو تجرد اللفظ عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته
وهو المطلوب او على مجازه وهو باطل اذ شرط حمله على المجاز القرينة فان الواضع لو امر بحمله على مجازه عند التجرد كان حقيقة اذ هو
معناها او عليهما معا وهو باطل والا لكان حقيقة في ذلك المجموع لو قال احملوه عليهما ولو قال احملوه اما على هذا او على هذا كان مشتركا
او لا على واحد منهما وهو باطل والا لكان مهملا الخامس ما ذكره بعض الافاضل من انه لو لم يجب الحمل على الحقيقة لوجب التوقف او الحمل
على المجاز وكلاهما باطل فلان وجوب التوقف لا يكون الا لاجمال اللفظ وتردد الذهن في تعيين المراد والحكم بكون الالفاظ باسرها اما الاول فهو
مجملة مترددة بين حقائقها ومجازاتها ابدا مما يكذبه الوجدان وكذا الاتفاق على وجود اللفظ المحكم الدال وعدم الانحصار
في المجمل واما الثاني فلانه يقتضي كون المجاز اصلا وفساده ظاهر اذ من الممتنع ان يعين الواضع اللفظ لمعنى ثم يكون استعماله
فيما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة لا يقال ان المجاز اغلب في كلام العرب فاللازم اما الحمل عليه او التوقف اما الاول فلوجهين الاول
ما حكي من تصريح جماعة من اهل اللغة ومنهم ابن جني وابن متويه بان اكثر اللغات مجازات ويؤيده امران احدهما ما قيل من ان الفقهاء واكثر
الاصوليين كثيرا ما يذكرون ذلك في مقام الترجيح او بيان عدم اولوية الحقيقة نقلا عن محققي اهل اللغة وثانيهما ما ذكره جمال
الدين الخوانساري ره فقال انهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة الثاني الاستقراء فان الغالب على العمومات التخصيص حتى اشتهر
ما من عام الا وقد خص والغالب على الاوامر والنواهي الاستعمال في غير الوجوب والحرمة ولذا توقف جماعة في المجرد منها والغالب
على المعارف عدا الاعلام التجوز بناء على ان الوضع والموضوع فيها عامان والمستعمل فيه خاص والغالب على اسماء الاجناس الاستعمال
في الافراد مع ارادة الخصوصية من نفس اللفظ وهو مجاز والغالب على الاسنادات التجوز نحو مات زيد وقد حكي عن ابن جني الاستدلال
بهذا على مدعاه فقال فانك اذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو يتناول لجميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام
من زيد وهو معلوم البطلان واذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت ضربت راسه لم يكن ضربت
من جميع جوانبه وههنا مجاز آخر فانك اذا قلت رأيت زيدا او ضربته فزيد ليس اشارة الى هذه الجملة المشاهدة لتطرق الزيادة و
النقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا يعتورها شيء من ذلك فلعل تلك الاجزاء لم يقع عليها الرؤية ولا الضرب انتهى

على
فيوقف حمل اللفظ
المعنى وحمله على المجاز
الى القرينة العقلية

ولكثرة المنقولات اللغوية والعرفية والشرعية مع كون الغالب في النقل حصوله بغلبة الاستعمال لا بالوضع الابتدائي ولان
الفاظ القران والحديث في اعلى طبقات البلاغة وارفعها وبلاغة الكلام وارتفاعه لتبين باشتماله على اللطايف والنكات الزائدة التي لا
تحصل الا بوجوه الاستعارات والكنايات اذ بدون ذلك يكون الكلام مفيدا لاصل المقصود من دون اعتبار امر زايد عليه فلا يكون
بليغا فكان المجاز هو الغالب فيهما كما في كلام الخطباء والبلغاء والشعراء فان هولاء لما ارادوا ان يكون كلامهم مرتفعا عن كلام غيرهم و
لا يحصل ذلك الا بترك الالفاظ المبذولة والحقايق المغسولة عمدوا الى المجازات الرائقة والاستعارات الفائقة فاكثروا منها في استعمالاتهم
حتى صارت هي الغالب على كلامهم ولان فرض وجود معنى حقيقي بلا مجاز نادر في الغاية واذا تتبعت وجدت بازاء كل معنى حقيقي معان مجازية
ولان اكثر اللغات المثبتة في كتب اللغة مجازات واما الثاني فلما اشتهر بينهم من ان الفرد المشكوك فيه يلحق بالغالب ولذا اختار ابو يوسف
في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح الحمل على الاخير ولتعارض رجحان الحقيقة باعتبار الاصل مع رجحان المجاز باعتبار الغلبة ولذا
توقف اكثر الاصوليين في المسئلة المزبورة لانا نقول هذه المنافية فاسدة جدا لان غلبة المجاز ممنوعة والوجهان المذكوران لاثباتها
لا يصلحان له اما الاول فلمعارضته بانكار المعظم غلبته بل صرح التلمساني في ح بان الغالب الحقيقة وما ذكر اولى بالترجيح لا يقال لانم
الاولوية بل العكس اولى لان شهادة الاثبات مقدمة على شهادة النفي على انا نمنع من انكار المعظم لذلك وقولهم الاصل في الاستعمال
الحقيقة لا يدل عليه اذ لا منافاة بين دعوى الغلبة ودعوى الاصالة المذكورة وقد جمع بينهما ابو حنيفة في مسئلة تعارض الحقيقة المرجوحة
والمجاز الراجح حيث قدم الحقيقة وما ذكره ابن التلمساني لا يقاوم ما ذكره هولاء الجماعة لكثرتهم وعلم بثبوت كون ابن التلمساني ممن يعتمد
عليه لانا نقول لانم ان كل اثبات مقدم على النفي نعم لو كان النفي مرجعه الى عدم الوجدان كان الاثبات مقدما على ان الاثبات في
مثل المقام مما ينبغي اطلاع الكل عليه عادة فاختصاص نادر بالاطلاع عليه مع تساوي الكل بعيد ان لم يكن محالا عاديا وعلى هذا فعدم
الوجدان من المشهور يدفع دعوى وجدان هولاء فكيف بوجدانهم العدم واما المنع من انكار المشهور فليس في محله جدا فان التتبع في
كلماتهم يكشف عما ذكرناه وذلك لان منهم من احاله وهو قوم على ما حكي ومنهم من انكر وقوعه في اللغة وهو ابو علي الفارسي وابو اسحق
ومتابعوه على ما حكي ومنهم من منع وقوعه في القران وهو الظاهرية على ما حكي بل حكي عن الامامية ومنهم من منع وقوعه في السنة وهو
ابو بكر بن داود الاصفهاني ومنهم من صرح بان المجاز ليس غالبا وهو مثبتة ومنهم من صرح بان مجرد الاستعمال يدل على الحقيقة وهو
السيد المرتضى وابن زهرة واستند ذلك الى غلبة الحقيقة ومنهم من صرح بان الاصل وجوب حمل اللفظ على الحقيقة اذ لو كان المجاز
غالبا لما صرحوا بذلك فان مذهبهم في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح التوقف هذا ويحتمل كلام من ادعى ان اكثر اللغات مجازات
وجوها احدها ان المعاني المجازية في اللغة اكثر من المعاني الحقيقية بمعنى ان ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا وان لم يستعمل بالفعل اكثر
مما يصح استعماله فيه حقيقة قال بعض الافاضل وينبغي القطع بغلبة المجاز بهذا المعنى وثانيها ان ما استعمل فيه اللفظ مجازا اكثر مما استعمل
فيه حقيقة قال بعض الافاضل الظاهر ثبوتها لغلبته بهذا المعنى اذ الغالب في الالفاظ اتحاد الحقيقة وتعدد المجاز وثالثها ان اكثر
المعاني المثبتة في كتب اللغة مجازات قال بعض الافاضل والظاهر ثبوت هذه الغلبة ايضا ومع هذه الاحتمالات كيف ينفي ثبوت هذه
الاثبات حتى يعارض بها شهادة النفي فان قلت هذه الاحتمالات بعيدة من كلام المثبت والمعتبر في الشهادة ظاهر العبارة قلت الحمل
على الظاهر يقتضي عدم الحمل عليه فتامل واما الثاني فللمنع من شهادة الاستقراء بغلبة المجاز على الحقيقة بل الامر بالعكس اذ لا ريب في
ان اكثر الاستعمالات التي تدور بين الناس في محاوراتهم ومخاطباتهم ليست بمجازات وان كان الاستعمالات قل الناس كالخطباء والشعراء
كك على ادعاه بعضهم فيما حكي عنه وذلك فيما يختص بهم من الخطب والاشعار لا مطلقا وقد اشار الى ما ذكر بعض الافاضل واما غلبة
التخصيص في العمومات فلا يستلزم غلبة التجوز في ساير الالفاظ ولا في الالفاظ العامة من جهة ثم ان كل ذا على تقدير كون استعمال
العام في الباقي بعد التخصيص مجازا واما على تقدير القول بالحقيقة فلا اشكال اصلا واما غلبة استعمال الاوامر والنواهي في غير
الوجوب والحرمة فممنوعة وتوقف جماعة في المجرد منها معارض بذهاب الاكثر الى الحمل على الحقيقة عند التجرد عن القرينة وكك
نمنع غلبة التجوز فيما عدا الاعلام من المعارف لعدم معلومية ذلك بل الغالب استعمالها في المعنى الحقيقي بناء على ان الوضع فيها عام

والموضوع

والموضوع له خاص وكك نمنع غلبة التجوز في اسماء الاجناس لعدم معلومية استعمالها في الافراد مع ارادة الخصوصية منها لجواز
استعمالها في المفاهيم الكلية ويراد الخصوصية من الخارج وهو ح حقيقة واما ما ذكره ابن جني اولا فقد اجاب عنه في ية بان المصدر دال
على الماهية من حيث هي هي ولا يستلزم وحدة ولا كثرة واما ما ذكره ثانيا فقد اجاب عنه في ية ايضا بان التجوز في مثل ذلك واقع في
النسبة دون الاطراف وقد يمنع من التجوز في النسبة ايضا لجواز ان يقال ان ضربت زيدا مثلا موضوع للاعم من ضرب مجموعه وضرب
بعضه قال بعض الاصوليين فيما حكي عنه الافعال في وضع اللسان تنقسم الى ما يقتضي الاستيعاب كالغسل فاذا قال غسلت راسي
كان ذلك ظاهرا في الاستيعاب والى ما لا يقتضيه كالضرب فاذا قال ضربت راس فلان لم يقتض الاستيعاب واما غلبة المنقولات
فان تمت فليس فيها شهادة بغلبة المجاز لان سبقها بالتجوز معارض بغلبة استعمالها بعد النقل في المعنى الحقيقي واما دعوى غلبة
المجاز في الفاظ الكتاب والسنة باعتبار انهما فصيحان والفصاحة تلزم التجوز فلا يخفى ضعفها لمنع الملازمة اذ ليس من شروط
بلاغة الكلام خلوه عن الحقيقة ولا وروده على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع
حسن النظم والتاليف وسلامته عما يخل بالفصاحة ولا ريب ان هذا كما يحصل بالمجاز فكذا بالحقيقة بل قد لا يحصل الا بها كما اذا
كان المقام مقام البيان والتوضيح فان المطابقة لمقتضى الحال لا يكاد يتحقق فيه الا بالحقيقة والتصريح كيف ولو كان استعمالها
منافيا للبلاغة لزم ان لا يكون الكتاب الكريم مشتملا عليها ام او لا يكون الكتاب بتمامه بليغا وكلاهما باطل بالضرورة فان القران في اعلى
طبقات البلاغة الذي هو حد الاعجاز ومع ذلك فليس مقصورا على المجاز لما يرى من استعماله على الحقيقة بل هي منه اكثر من ان يحصى لا
يقال ليس المراد التلازم بين البلاغة والمجاز دائما بل المراد غلبة حصولها به وهذا القدر كاف في دعوى غلبة التجوز في الكتاب والسنة
لانا نقول لانم هذا ايضا خصوصا في كلام الشارع كما ذكره بعض الافاضل وادعى ان الغالب في الفاظ القران والحديث الحقيقة دون
المجاز وان المجاز فيها قليل محتجا بان الغرض الاصلي فيها هو البيان والاعلام دون الاجمال والابهام والمناسب لهذا الغرض استعمال
الحقيقة دون المجاز ثم انا نمنع من كون جميع الفاظ الاحاديث في اعلى طبقات البلاغة فان التتبع في الاخبار يكشف عن ان البناء
على افهام الراوي بمقدار فهمه حتى انه لم يراع في بعضها القاعدة العربية وقد حكي عن بعض الاصحاب الاعتذار عن هذا بما ذكرناه على ان
جملة من الاخبار منقولة بالمعنى ولا يلزم منهم مراعاة البلاغة ثم انه لو سلم غلبة المجاز فيمنع من استلزامها منع حمل اللفظ على الحقيقة
والا لما صح حمل العمومات على ظواهرها وكان اللازم فيها التخصيص لشيوعه وغلبته حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص والتالي باطل لاتفاق
الجميع على وجوب حمل صيغ العموم على حقايقها ما لم يظهر المخصص ولم يلتفت احد الى شيوع التخصيص وكثرته ولاجله مانعا عن الحمل على الحقيقة
كما قاله بعض الافاضل ثم قال فان قيل ما بال الغلبة هيهنا لا توجب تقديم الغالب وترجيحه ونحن نرى انهم يستندون اليها في غير المقام وما
الفرق بين هذه الغلبة وغيرها حتى اختلفتا في اقتضاء التقديم وعدمه قلنا لعل الفرق ان الغلبة المقتضية للترجيح هي الغلبة الشخصية
وغلبة المجاز ليست كك فانها غلبة جنسية لا شخصية ضرورة ان الغالب على الحقيقة هو جنس المجاز لا كل مجاز انتهى سلمنا ان الاصل في
الغلبة المنع من الحمل على الحقيقة ولكن ما قدمناه من الدليل على لزوم الحمل على الحقيقة يعارضه وهو اولى بالترجيح قطعا **تنبيه** اذا اطلق
اللفظ الذي له معنى حقيقي ولم يعلم بتجرده عن القرينة فلا يخلو اما ان يحصل الظن المعتبر بتجرده عنها او لا بل يحصل الشك بالمعنى
المتعارف فيه فان كان الاول فلا اشكال ولا خلاف بين المحققين على الظاهر في لزوم الحمل على الحقيقة ح لحصول الظن بالمراد من
اللفظ المذكور وهو حجة قطعا وان لم نقل باصالة حجية كل ظن لان الظن المستند الى ظاهر اللفظ المعتبر ظن مخصوص قام القاطع على
حجيته بالخصوص وهو الاجماع المستفاد من سيرة العقلاء كما لا يخفى وان كان الثاني فهل يلزم ح الحمل على الحقيقة تعبدا فيكون الاصل
فيما اذا تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وحصل الشك في المراد الحمل على الحقيقة كما ذهب اليه بعض وكك يكون الاصل فيما اذا
تعقب الاستثناء جملا متعاطفة نحو اكرم العلماء واهن الجهال وجالس الكرام الا زيدا اختصاص الاستثناء بالاخيرة ولزوم حمل
العموم فيما عداها من الجمل المتقدمة عليها على معناه الحقيقي كما عليه بعض وكك يكون الاصل فيما اذا ورد خطابان احدهما ظاهر في
معنى باعتبار الوضع والاخر مجمل له احتمالان احدهما يوجب صرف الظاهر الى خلافه والاخر يوافقه نحو ان يقول لا يجب عليك ضرب زيد

ثم يقول اضرب زيدا وقلنا ان صيغة افعل مشتركة بين الوجوب والاباحة الحمل على الظاهر والحقيقة او يلزم التوقف وعدم الحمل على الحقيقه
فيكون الحمل عليها مشروطا بظهور عدم القرينة وعلى الاول يكون مشروطا بعدم ظهور القرينة على ذلك يستفاد من اكثر المحققين
الاول ومنهم المحقق الثاني في مع صد والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وصاحب لم و والدي دام ظله فانهم تمسكوا على اختصاص رجوع
الاستثناء الواقع بعد الجمل المتعاطفة المحتمل رجوعه الى الجميع بالاخيرة بان الرجوع اليها معلوم والرجوع الى غيرها محل الشك فالاصل عدم
الرجوع اليه لاصالة بقاء العام على ظاهره وحقيقته وان التخصيص خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين ويستفاد من العلامة
الخونساري في جمال الدين الخونساري فيما حكى عنه الثاني فانه منع ما تمسك به اولئك في المسئلة المذكورة وقال اصالة الحقيقة لم يثبت
لها دليل على اعتبارها وحجيتها بحيث ينفع مثل المقام لان القدر الثابت حجية ما هو ظاهر ومظنون بالنسبة الى العالم بالاصطلاح
واما ان يعمه فلم يثبت انتهى والمعتمد عندي هو هذا القول لوجوه الاول ان الاصل بعد عدم معلومية المراد من اللفظ التوقف خرج منه
صورة الظن به بالدليل القاطع وهو منتف في محل البحث فيبقى مندرجا تحته الثاني استصحاب عدم تعلق الحكم بالحقيقة التي شك في
ارادتها فتامل الثالث عمومات الكتاب والسنة المانعة من العمل بغير العلم خرج منه بعض الامور ولا دليل على خروج محل البحث منها فيبقى
مندرجا تحتها الرابع ان المعهود من اهل اللسان هو التوقف وعدم حمل اللفظ على المعنى الحقيقي حيث يحصل الشك بالمعنى المتعارف
في ارادته فيجب اتباعهم للاتفاق على ان المناط في اللغات هو ما عليه اهل اللسان وعدم ثبوت حكم شرعي فيها يخالف ما هم عليه
ولعموم قوله عز وجل وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الاية الخامس انه اذا حصل الشك في المراد من اللفظ صار من المجمل لان
المجمل هو اللفظ الذي لم يتضح دلالته على المراد والمستفاد من كلمات القوم ان المجمل لا يحمل على شيء من محتملاته بالخصوص الا بعد القرينة
فتامل لا يقال اطلق القوم لزوم حمل اللفظ على معناه الحقيقي وان المجاز خلاف الاصل فيجب المصير اليه بالاجماع لانا نقول لا نم ثبوت هذا
الاطلاق من الجميع بل المحصل من كلمات جميعهم هو لزوم حمل اللفظ على معناه الحقيقي في الجملة لا مط واطلاق البعض لو سلم لا يحصل منه
الاجماع سلمنا انهم اطلقوا ولكن الاطلاق ينصرف الى الصورة الغالبة وهي التي يحصل فيها الظن بارادة الحقيقة واما في صورة
الشك فيها فلا ينصرف اليها الاطلاق جدا لندرتها كما لا يخفى ولا يقال ان مقتضى وضع الواضع اللفظ لمعناه حكمه بلزوم الحمل عليه
مطلقا خرج منه ظهور القرينة على التجوز بالدليل القاطع وهو منتف في صورة الشك فيها فيبقى مندرجا تحت اطلاق كلام الواضع فالحمل
على الحقيقة في صورة الشك بالمعنى المتعارف في التجوز انما هو باعتبار اطلاق الكلام الوضع لانا نقول لا نم شمول اطلاق كلام الواضع
لصورة الشك في التجوز التي هي محل البحث اذ لم يثبت من الواضع سوى الوضع وهو بنفسه لا يدل بشيء من الدلالات على لزوم الحمل على
الحقيقة مط فتامل سلمنا الشمول ولكن قد يطالب بدليل حجيته لزوم العمل بهذا الاطلاق وفيه نظر فتامل ولا يقال اللفظ الموضوع
يجب حمله على حقيقته بمجرد صدوره من اللافظ كما ان الماء يجب الحكم بطهارته بمجرد رؤيته وان ظهرت قرينة على ارادة المجاز وجب العدول
عن الحكم المذكور وان لم يظهر وجب العمل به عملا بالاستصحاب كما انه يجب في الماء المحكوم بطهارته الحكم بالطهارة حيث يحصل الشك في
نجاسته حتى يظهر بالقرينة بمنزلة ورود النجس على الماء وبالجملة لا شك في ان وضع اللفظ مقتض للحمل على الحقيقة والقرينة مانعة له كما
ان عقد النكاح مقتض للزوجية والطلاق مانع لها وقد ثبت انه يجب العمل بالمقتضي حتى يثبت المانع ومجرد الشك فيه لا يمنع من العمل بالمقتضي
لانا نقول لا نم ان صدور اللفظ مقتض للحمل على معناه الحقيقي مط لعدم الدليل عليه بل القدر المسلم هو لزوم حمله عليه حيث يظهر ارادته
فلا ينتج ما ذكر مع ان حجية الاستصحاب في امثال هذه المسائل محل اشكال فتامل ولا يقال الغالب حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيجب الحاق محل
الشك بالغالب لانا نقول الغالب حمل اللفظ على معناه الحقيقي الذي يظهر ارادته لا مطلقا فلا يصح الحاق محل البحث بالغالب ولا التمسك بالاستقراء
على وجوب الحمل على الحقيقة فيه بل مقتضى الاستقراء خلافه فتامل ولا يقال على ما ذكرت يلزم سد باب الاستفادة من طريق المحاورة و
الكتابة لان عدم القرينة هناك غير معلوم ومشكوك فيه لاحتمال ان المتكلم والكاتب قد سهيا عن ذكر القرينة وكتابتها لانا نقول ذلك و
ان كان محتملا ولكنه خلاف الظاهر قطعا وعن لم يحصل مجرد احتمال القرينة ما دعا في الحمل على الظاهر والحقيقة وان كان مرجوحا عادة بل
الاحتمال المساوي الموجب للشك في ارادة الظاهر بحسب العادة ولنا نذهب الى ان الوجه في حجية اصالة عدم القرينة واصالة عدم السهو

والنبا

والنسيان افادتهما الظن لا كونهما من الاسباب التعبدية الملكية ولذا لو ورد خطاب ممن يكثر منه السهو في الغاية في ذكر القرينة
لم يعمل به ولا نحكم بانه اراد المعنى الحقيقي وهذا ايضا مما يشهد به سيرة العقلاء فهو شاهد قوي على اصل مطلبنا فتامل ولا يقال حيث يحصل
الشك في وجود القرينة يجب الحكم بعدمها عملا باستصحاب عدمها الضرورة ان القرينة من الحوادث وقد تقرر ان كل حادث يشك في وجوده فالاصل
عدمه وحيث حكم بعدمها تعين الحمل على الحقيقة لوجود شرطها وهو عدم وجود قرينة المجاز ولا يشترط في ثبوت هذا الشرط العلم بل يجوز
اثباته بكلما دل الدليل على حجيته ومن جملته اصالة عدم الحادث فان الدليل وهو الاجماع والعمومات الدالة على حجية الاستصحاب قد دل
على حجيته ولا يعارض ما ذكر اصالتا عدم تعلق الحكم المعلق على اللفظ بالمعنى الحقيقي وعدم ارادته لمعارضتهما باصالتي عدم التعلق بالمعنى
المجازي وعدم ارادته فيبقى ما ذكرناه من الاصل سليما عن المعارض لانا نقول لا نم حجية الاستصحاب في امثال هذه المسائل حيث لم يحصل
منه الظن كما هو المفروض في محل البحث لعدم الدليل عليه والعمومات الدالة على حجية الاستصحاب لا نم شمولها لمحل البحث واما مع حصول الظن
فهو حجة ولكنه خارج عن محل البحث سلمنا حجيته مط ولكن اصالة عدم القرينة واستصحابها لا يجري في صورة وجود شيء يشك في كونه قرينة
كما لا يخفى فيجب فيها التوقف وعدم الحمل على الحقيقة واذا ثبت فيها التوقف ثبت في صورة الشك في اصل وجود القرينة التي يجري فيها الاستصحاب
اذ لا قائل بالفصل بين الصورتين وفيه نظر اما اولا فللمنع من عدم جريان الاستصحاب في الاولى بل هو جار فيها ومرجعه الى اصالة عدم
التفات المتكلم الى كون الشيء الموجود قرينة وعدم جعله قرينة ولا شك انهما من الامور الحادثة التي تدفع بالاصل في مقام الشك واما ثانيا
فلانه معارض بمثله وذلك لان الاستصحاب يجري في الصورة الثانية كما تقدم اليه الاشارة فاذا وجب الحمل على المعنى الحقيقي فيها بحكم الاستصحاب
وجب في الصورة الاولى لعدم القائل بالفصل وهذا اولى بالترجيح لان هذا مثبت للحكم المخالف للاصل ولا كذلك الاول وقد تقرر ان المثبت
مقدم على النافي وايضا طرح هذا مستلزم لطرح الدليل الخالي عن المعارض ولا كذلك طرح الاول كما لا يخفى نعم قد يقال اصالة عدم القرينة
معارضة هنا باصالة عدم تعلق حكم من جهة الخطاب المفروض بالمكلف وهذه اولى بالترجيح لاعتضادها بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم
وبسيرة اهل اللسان فتامل وقد يقال لو كان حمل اللفظ على معناه الحقيقي مشروطا بحصول الظن بارادته لبطل التمسك باكثر الظواهر
الشرعية وهي التي قد عارضها نصوص ضعيفة اذ كثيرا ما نتوقى لانه منها لا بعد ملاحظتها يحصل الشك في ارادة ظواهرها وذلك معلوم
وجدانا واللازم باطل اتفاقا فانهم قد اطبقوا على وجوب العمل بالظواهر التي قام الدليل على حجيتها وان عارضها من الروايات الضعيفة
ما يوجب الشك في بقائها على ظاهرها بل لو عارضها ما يوجب الظن بصرفها الى خلافه لا يلتفت اليه ايضا اذا لم يقم من الشرع دليل على
حجيته كظن القياس وظن الشهرة ونحو ذلك وهذا معلوم من طريقة الاصحاب الا ترى ان المرتضى ومن وافقه في ترك العمل باخبار الاحاد و
ان كانت صحيحة ياخذ بظواهر القران والسنة المتواترة اذا عارضها من الاخبار الصحيحة ما يوجب حملها على خلاف ظاهرها وكذا القائلون بعدم
حجية الشهرة والخبر الموثق والحسن ونحو ذلك من الامارات التي تفيد الظن لا يلتفتون اليها اصلا فيما اذا عارضت الظواهر التي قام الدليل
على اعتبارها ولا يتوقفون في العمل بها من جهة معارضتها بما ذكر ولو كان حمل اللفظ على المعنى الحقيقي مشروطا بظهور عدم القرينة لكان اللازم
التوقف في العمل بالظواهر المعارضة بتلك الادلة ولما جاز لهم ان يقولوا في رد من جوز الصرف بها على اصالة عدم حجيتها فتبقى الظواهر على حالها لان
للخصم ان يقول كما ان الاصل عدم حجيتها كذلك الاصل عدم حجية تلك الظواهر فيما اذا عارضها تلك الامارات وقد علمنا من حالهم خلاف ذلك وبالجملة
الذي اتفق عليه الاصحاب قديما وحديثا بل المسلمون قاطبة هو الرجوع الى الظواهر التي قام الشرع على حجيتها وعدم جواز العدول عنها حتى
يثبت الصارف عنها من دليل من الشرع فثبت ان طريقتهم لزوم العمل بالظواهر تعبدا لا باعتبار كونها كاشفة عن الواقع وليس لاحد ان يقول
ان الظنون التي لا تكون حجة اذا عارضت الظواهر التي ثبت حجيتها لا تفيد الظن او لا توجب الشك في ارادة ظاهرها لان ذلك معلوم البطلان
لان افادة الامارة الظن لا يتوقف على حجيته بل ذلك مرجعه الى الوجدان ونحن نجد ذلك قطعا فحيثما ورد من الشرع ظاهر يجب الاخذ
حتى يثبت الصارف عنه بيقين وان حصل الشك في بقائه على ظاهره ولكن على هذا يلزم ان لا يكون المجتهد غالبا ظانا بالحكم الواقعي
ويكون عمله بالظواهر كعمله بالبينة والاقرار وغير ذلك من الاسباب التي لا تكشف عن الواقع وهذا ايضا خلاف ما يستفاد من طريقتهم
فان المجتهد عندهم ظان بالحكم الواقعي كما لا يخفى فتامل والتحقيق ان يقال ان الذي يقتضيه الاصل هو لزوم العمل بظواهر الالفاظ

اذا حصل هناك الظن بالواقع وبارادة المتكلم منها ظاهرها واما اذا حصل الشك في ذلك فلا يجوز التعويل من باب التعبد لان ذلك طريقة اهل اللسان الا ان يقوم دليل على لزوم العمل بها تعبدا والقدر الذي ثبت مما هو فيما اذا عارضها ما يوجب الشك والظن بخلافها ولم يقم من الشرع دليل على حجيته واما اذا حصل الشك والظن بما قام الشرع على حجيته كما اذا ورد في السنة المتواترة عام مثلا وورد فيها خطاب مجمل يحتمل ان يكون مخصصا وان لا يكون مخصصا فلا بد من التوقف في العمل بالعام لان ذلك الخطاب المجمل باعتبار اجماله يوجب الاجمال في العام فلا يحصل منه الظن بالواقع ولم يقم دليل على لزوم العمل تعبدا ولا يمكن ان ندعي الاجماع على كلية لزوم العمل بالظواهر ووجوب حمل اللفظ على حقيقته مطلقا ولو لم يحصل الظن بعدم القرينة لان ذلك مم فان اكثر المحققين توقفوا فيما اذا تعارض المجاز الراجح مع الحقيقة المرجوحة ولو كان الاجماع ثابتا لكان اختيار ما عليه ابو حنيفة لازما لانا نفرض انه لم يظهر قرينة وبالجملة ما ذكرناه هو الذي يقتضيه الاصل حتى يقوم دليل على خلافه

في بيان الواقع في حمل اللفظ على الحقيقي المرجوح او المجاز الراجح

مفتاح اذا كان الخطاب حال صدوره معنى حقيقي قل استعماله فيه بحيث قارب الهجر ومعنى مجازي شاع استعماله فيه بحيث قارب النقل وكان المتكلم والمخاطب عالمين بذلك وكان كل منهما عالما بعلم الاخر به ولم يكن هناك قرينة تفيد احد الامرين فهل يحمل على الاول او على الثاني اختلف فيه القوم فذهب ابو حنيفة فيما حكي عنه الى لزوم الحمل على الاول وربما يظهر من جدي رحمه الله الميل اليه وذهب الشافعي فيما حكي عنه الى لزوم الحمل على الثاني وذهب العلامة والسيد عميد الدين والشهيد الثاني وولده وصاحب الذخيرة والمحقق الخونساري استاد الكل وجدي الصالح المازندراني والمحدث الكاشاني والبيضاوي وغيرهم الى التوقف في عدم الحمل على احد الامرين وحكي عن الغزالي والشافعي وبالجملة عليه المعظم وهو المعتمد لتعارض الظن المستفاد من الغلبة مع الظن المستفاد من الوضع والحقيقة من غير ترجيح ومع ذلك لا يحصل الظن بالمراد وقد بينا فيما سبق انه اذا لم يحصل الظن بالمراد يجب التوقف ويؤيد ما ذكرناه مصير المعظم اليه لا يقال يجب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي لوجوه الاول ان اللفظ كان اللازم حمله عليه قبل حصول الغلبة فيجب حمله عليه بعدها عملا بالاستصحاب الثاني انه لو كان غلبة التجوز مانعة عن الحمل عليه للزم عدم حمل الالفاظ الموضوعة للعموم عليه اذا تجردت عن القرينة فيسقط الاستدلال بها في جميع الموارد الشرعية وغيرها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلشيوع التجوز فيها كما يظهر من قولهم المشهور ما من عام الا وقد خص واما بطلان التالي فلاجماع المسلمين بل جميع العقلاء على لزوم حمل الالفاظ العامة المجردة عن القرينة على العموم ولا ينبغي لاحد التامل في ذلك وما هو الا كالتامل في الامر البديهي كما لا يخفى الثالث انه لو كانت غلبة التجوز مانعة عن الحمل على المعنى الحقيقي للزم التوقف في جميع الالفاظ ولما صح استفادة امر منها والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلشيوع التجوز وغلبته حتى صرح جماعة بان اكثر اللغات مجازات واما بطلان التالي فغني عن البيان لوضوحه والظهور لانا نقول الوجوه المذكورة لا تنهض لاثبات ما ذكر اما الاول فلان العمل بالاستصحاب يشترط فيه بقاء الموضوع كما تقرر في محله وهذا الشرط هنا غير ممكن التحقق كما لا يخفى سلمنا تحققه ولكن لا نم حجية الاستصحاب في امثال هذه المسائل كما تقدم اليه الاشارة واما الثاني فللمنع من الملازمة اذ شيوع التخصيص في العمومات بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة مم والشيوع في الجملة لا يستلزم الشيوع المذكور على ان غلبة التخصيص غلبة نوعية لا شخصية والمفروض في محل البحث الغلبة الشخصية بمعنى ان يكون للفظ خاص معنى حقيقي قل استعماله فيه وكثر استعماله في معناه المجازي لا الغلبة النوعية كما اشار اليه بعض الاعلام سلمنا ولكن نمنع من بطلان التالي ونلتزم بالتوقف في العمومات التي لم يثبت تخصيصها اصلا ولكنها نادرة واجماع المسلمين والعقلاء على لزوم حمل هذه العمومات على العموم والعمل بها مم فان القدر المتيقن هو اجماعهم على لزوم العمل بالعمومات التي ثبت تخصيصها في الجملة لا مطلقا سلمنا ولكن لزوم ترجيح الحقيقة المرجوحة ح باعتبار الاجماع لا يستلزم ترجيحها مطلقا وعدم القائل بالفصل مم خصوصا مع ملاحظة مصير المعظم الى لزوم التوقف في محل البحث واما الثالث فلما تقدم اليه الاشارة ولا يقال يجب حمل اللفظ على المعنى المجازي لان الغالب حمل اللفظ عليه فيجب الحاق الفرد المشكوك فيه بالغالب عملا بالاستقراء وبالجملة يحصل من الغلبة المذكورة الظن بارادة المجاز لانا نقول هذا معارض بظهور الوضع في ارادة المعنى الحقيقي ولا نم ان الظن الحاصل من الاستقراء اقوى من هذا بل يجب التوقف على انه قد بينا فيما تقدم في الاستقراء هنا بان الغالب حمل اللفظ على المعنى المجازي مع ظهور القرينة ومحل البحث لم يظهر فيه قرينة فلم يكن من افراد ما استقرى فيه وفيه نظر وينبغي التنبيه على امور الاول اذا فرض حصول

الظن

الظن الاقوى من غلبة التجوز وكان معتبرا عند اهل اللسان فلا اشكال في تقديم المجاز الراجح ح كما لا اشكال في تقديم الحقيقة المرجوحة اذا حصل الظن الاقوى من الوضع وليس هذا تفصيلا في المسئلة حتى يصح دفعه بعدم القائل بالفصل لظهور ان محل البحث غير المفروض فتامل الثاني اذا علم بان غلبة المجاز تحققت بعد زمان التكلم والخطاب فلا اشكال في لزوم الحمل على الحقيقة عملا بالمقتضي السالم عن المعارض وهل يلحق به صورة الشك فيه اشكال من اصالة تاخر الحادث ومن انه مع الشك لا يحصل الظن بالمراد فيلزم التوقف الثالث اذا علم بتحقق غلبة المجاز في زمان الخطاب والتكلم وعلم بعدم علم المتكلم والمخاطب او احدهما بها فلا اشكال في لزوم الحمل على المعنى الحقيقي الا اذا علم المتكلم بها وعلم او ظن بالظن المعتبر بعلم المخاطب بها وان كان خطا ففي الحمل عليه ح اشكال وكذا يشكل الحمل عليه حيث يحصل الشك في علم المتكلم بها من اصالة عدم العلم ومن بعد عدم اطلاعه عليها والمناقشة في حجية اصالة عدم العلم هنا فتامل

في بيان حمل اللفظ على مصطلح المتكلم او المخاطب

مفتاح اعلم انه حكي في يه فيما اذا كان للفظ واحد اصطلاحات متعددة بانه يجب على اهل كل اصطلاح حمله على المصطلح عليه بينهم فانه قال واذا تعددت العرفية حمل كل طائفة الخطاب على المتعارف عليه عندها واحتج عليه بوجهين احدهما ان اللفظ عند كل طائفة ظاهر في معنى فيجب الحمل عليه والا لزم الخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلاف ظاهره من دون قرينة وهو قبيح وهذا الوجه ذكره في يه والمحصول وح يب للسيد عميد الدين وحكي عن جميع شارحيه الثاني انه لولا ذلك لوجب الحمل على اصطلاح معين من تلك الاصطلاحات وجميعها او على معنى اخر خارج عنها والكل بط لاستحالة ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح وللقطع باتحاد المعنى المراد من كل طائفة فيتعين ان يكون المراد منه بالقياس الى كل طائفة ما يفهمونه من اللفظ وهو المطلوب وهذا الوجه ذكره سيد الاساتذة ولكنه خالفه فيما صار اليه ورد الوجهين معا فانه قال ويتوجه على الاول ان مجرد ظهور المعنى من اللفظ وتبادره عند المخاطب نظرا الى اصطلاحه لا يوجب الحمل عليه ولا يقتضي تعيينه منه كيف ولو وجب الحمل بمجرد ذلك لوجب على المتشرعة حمل كلام اهل اللغة على المعنى الشرعي وعلى اهل اللغة حمل الخطابات الشرعية على اللغوي ولوجب على اهل كل اصطلاح حمل جميع ما يسمعونه على ما يقتضيه عرفهم واصطلاحهم سواء اتحد او تعدد وسواء وافق عرف المتكلم او خالفه وسواء كان الخطاب معهم او مع غيرهم وذلك مما لم يقل به احد وتفصيل القول فيه ان المخاطب بالخطاب الشرعي اي الحاضر في مجلس خطاب الشارع اما ان يكون واحدا او في حكم الواحد كالجماعة من اهل اصطلاح واحد وجماعة مختلفين في العرف والاصطلاح وعلى التقديرين فاصطلاح المتكلم في اللفظ اما ان يكون معلوما مغايرا لاصطلاح المخاطب او غير مغاير او مشتبها فان علم اصطلاح المتكلم في اللفظ وكان موافقا لاصطلاح المخاطبين كلا او بعضا او قلنا بتقديم عرف المتكلم مط وان لم يوافقه عرف احد من المخاطبين وجب الحمل عليه وكان المراد من اللفظ امرا واحدا لا اختلاف فيه بالقياس الى المخاطبين وغيرهم من الغائبين والمعدومين والا وان كان المخاطب واحدا او جماعة متوافقين في الاصطلاح كان اللفظ محمولا على عرف المخاطب وكان المعنى المراد من اللفظ متحدا ايضا اذ المفروض عدم الاختلاف في اصطلاح المخاطب وهذا بناء على ان خطابات الشارع مختصة بالحاضرين وان حكم الغائبين والمعدومين مستفاد من النص والاجماع على ثبوت الاشتراك في التكاليف كما هو راي المعظم اذ على القول بعموم الخطاب وتناوله الغائبين والمعدومين ايضا بالاصالة يمتنع فرض اتحاد عرف المخاطبين في المسئلة المفروضة كما لا يخفى وان كان المخاطب جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح فقد يتوهم ح ان الواجب على اهل كل اصطلاح حمل الخطاب على المعنى المتعارف عندهم حيث ان الجميع مخاطبون بالخطاب والمفروض تقديم اصطلاح المخاطب وهو فاسد من وجوه الاول ان القائلين بتقديم عرف المخاطب انما يقولون به مع اتحاده او كونه بمنزلة الواحد كالجماعة المتفقة في الاصطلاح اما مع التعدد والاختلاف فالظاهر انه لا نزاع في تقديم عرف المتكلم الثاني انه يلزم على هذا كون اللفظ الواحد مستعملا في معان مختلفة في استعمال واحد وهو على تقدير جوازه امر مستبعد مخالف للمعهود من الاستعمالات فلا يحمل اللفظ عليه الثالث لزوم اختلاف التكليف فانه اذا حمل كل طائفة الخطاب على عرفها واصطلاحها لزم تكليفها بمقتضى ذلك العرف والاصطلاح فيلزم اختلاف التكليف باختلاف العرف والاصطلاح وهو باطل قطعا لاتحاد حكم المكلفين واشتراك التكليف بينهم بالنص والاجماع لا يقال اختلاف التكليف جائز بل واقع فان تكليف المختار غير تكليف المضطر وتكليف الحاضر غير تكليف المسافر وتكليف العالم غير تكليف الجاهل لانا نقول الاختلاف الممتنع هو اختلاف التكليف بما لا يقتضي اختلاف المصلحة فيه كاختلاف الاجسام والالوان والاكوان واما الاختلاف

بما يوجب اختلاف المصلحة كالاختيار والاضطرار والحضور والسفر والعلم والجهل فذلك مما لا ريب فيه ومن المعلوم ان اختلاف الاصطلاح من قبيل القسم الاول فانه لا يقتضي اختلاف مصلحة التكليف بوجه فلا يكون سببا لاختلافه فان قلت قد يختلف حكم الشيء الواحد باختلاف التسمية واختلاف العرف والعادة فان المكيل والموزون والمعدود لا يصح بيعه الا بما جرت العادة به كيلا ووزنا وعدا واذا تغيرت العادة فيه تغير الحكم وجاز بيعه من دون ذلك وكذا لو جرت العادة بتقديره في بعض الاماكن دون بعض فانه يجب التقدير في محل العادة دون غيره وايضا فان المأكول والملبوس اي ما جرت العادة باكله او لبسه لا يصح السجود عليه ولو فرض تغير العادة في ذلك جاز وكذا لو جرت العادة باكله او لبسه في بعض المواضع دون بعض مع انتفاء الغلبة فان الحكم الشرعي فيه يتبع العادة ايضا قلت اختلاف الحكم باختلاف التسمية مسلم اذا احدث في الشيء تغير يمكن اسناد الاختلاف اليه ولو في الصفات الاعتبارية كما في الامثلة المذكورة واما اذا اختلف تسمية الشيء لا لامر فيه يوجب الاختلاف بل لمجرد الوضع والاصطلاح فان ذلك لا يقتضي لاختلاف الحكم قطعا ولذا لو فرضنا تغير العرف في الالفاظ باسرها لم يلزم سقوط الاحكام فان حكم الماء الطهورية وان سمي بغير الماء وحكم الصلوة الوجوب وان سميت بغيرها وقول الفقهاء في كتبهم الاسد لانه ان الاحكام لا تختلف باختلاف التسمية ناظر الى هذا القسم من الاختلاف وقولهم الاحكام الشرعية تتبع الاسماء ناظر الى القسم الاول فاعرف ذلك هذا كله اذا كان اصطلاح المتكلم في اللفظ معلوما واما اذا كان مشتبها فان امكن تحصيله بالتتبع والاجتهاد وجب ذلك الا اذا اتحد عرف المخاطب وقلنا بتقديمه مع فيرجع الى صورة العلم والا فهل يجب فيه الرجوع الى اصطلاح المخاطب ان قلنا بتقديم عرف المتكلم مع العلم او التوقف في ذلك مع العلم بالمغايرة لحصول الاجمال في المراد احتمالان اصحهما الثاني لان ما يقتضي تعيين عرف المتكلم يقتضي الحمل عليه مطلقا ولو مع الجهل وح فلا اشكال في اتحاد المعنى المراد من اللفظ وان قلنا بتقديم عرف المخاطب فان كان متحدا والا وجب الحمل على البعض لما يلزم الحمل على الجميع من المفاسد فيتحقق الاجمال ايضا وقد علم بما ذكرنا ان الواجب حمل الخطاب الشرعي على عرف المتكلم او المخاطب مع اتحاده او قيام القرينة على تعيينه مع التعدد وانه بدون ذلك يبقى الكلام مجملا فيلحقه حكم الاجمال ولا يصح حمله على الاصطلاحات المختلفة على كل حال ثم لو قلنا بذلك فهو انما يصح فيما اذا توجه الخطاب الى ارباب الاصطلاحات المختلفة بان يكونوا موجودين في زمان الشارع حاضرين حال صدور الخطاب فلو كان الحاضر في زمان الصدور بعضهم وكان الباقون معدومين وغائبين عن مجلس الخطاب لم يصح الحكم بارادة الجميع قطعا لاختصاص الخطاب بالموجود الحاضر وعدم تناوله المعدوم والغائب كما اشرنا اليه وح فاثر الحكم المذكور هين جدا اذ لا يظهر له فائدة بالنسبة الينا اصلا وانما هو تحقيق لحكم الحاضرين خاصة وهو ليس بمهم لنا لا يقال العلم بتكليف الحاضر طريق الى العلم بتكليف الغائب فتحقيق الحال فيه مهم من هذه الجهة لانا نقول العلم بتكليف الحاضر انما كان طريقا الى العلم بتكليف الغائب لاصل الاشتراك في التكليف والبناء عليه هنا هدم لاصل الحكم في حق الحاضر فلا يصح البناء عليه لاستحالة بناء الفرع على ما يبطل به الاصل وايضا فان العلم بتكليف الحاضرين في هذه الصورة موقوف على العلم بتحقق الاصطلاحات المختلفة في زمان الصدور والعلم بحضور اربابها في مجلس الخطاب وهو مما لا يكاد يتحقق في هذا الزمان فان اختلاف الاصطلاح وتعدده في زماننا لا يقتضي الاختلاف والتعدد في زمان الصدور والتمسك في ثبوته باصل عدم النقل معارض هنا باصل اتحاد الوضع ولو قيل بالاقتضاء فيه او خص الحكم بما اذا علم ولو بالنقل فاختلاف الاصطلاح في زمان الصدور لا يقتضي حضور ارباب الاصطلاحات المختلفة في مجلس الخطاب فان الاصل عدم الحضور والاجتماع والحكم بتعدد المعنى في الخطاب موقوف عليهما على انه لو ثبت الحضور والاجتماع فتكليف الحاضرين بمقتضى اصطلاحاتهم لا يوجب تكليف الغائبين كذلك اذ ثبت ان وحدة الاصطلاح تقتضي وحدة التكليف ولم يثبت ذلك فان الادلة انما دلت على اشتراك التكليف بين المكلفين واشتراك التكليف بينهم لا يقتضي كونه بهذا الوجه كما هو واضح وعلى الثاني اولا انا نختار شقا رابعا هو الحمل على عرف المتكلم واصطلاحه وح فلا يلزم تعدد المعنى في الخطاب ولا شيء من المفاسد المذكورة في الدليل هذا ان اريد من المعنى الخارج الذي ابطله المستدل ما عدا عرف المتكلم والا فالجواب باختيار الشق الثالث وثانيا انك قد عرفت بطلان ارادة المعاني المختلفة من الخطاب الشرعي لما يلزمه من المفاسد واذا شارك هذا الوجه غيره في الفساد تعين الاجمال في اللفظ ووجب التوقف في تعيين المراد الى ورود القرينة المعينة كما في المشترك وثالثا انا لا نسلم اتحاد المعنى المراد من كل طائفة فانه متى وجب على كل طائفة حمل الخطاب على ما يفهمونه وجب على الجميع الحمل على الجميع لاشتراك التكليف وعمومه

ولزوم

وادعاء القطع بذلك ان كان لاجل لزوم تعدد المعنى المراد من الخطاب فهو لازم على تقدير اختصاص كل طائفة بعرفها فان المعنى المراد من اللفظ متعدد ح وان كان المراد من كل طائفة واحدا فتجويز احدهما دون الاخر تحكم وان كان لاجل تعدد التكليف ففيه ان ذلك جائز ولا فساد فيه قطعا ورابعا ان ذلك لو تم لزم مثله في الاجمال في المشترك الخالي عن قرينة التعيين اذ ليس المراد منه احد معانيه على التعيين لانه ترجيح بلا مرجح ولا معنى خارج عنها لكونه ترجيح المرجوح ولا جميع معانيه باسرها للقطع باتحاد المعنى المراد من كل مكلف فيتعين ان يكون المراد احد معانيه مطلقا بحيث يتحقق الامتثال بكل واحد منها وانتم لا تقولون بذلك وخامسا ان ذلك لو صح فانما يصح بالقياس الى المخاطبين اي الموجودين وقت الصدور والحاضرين في مجلس الخطاب واما من عدا هؤلاء من المعدومين والغائبين فلا يتم التقريب المذكور في حقهم فان الخطاب الشرعي ليس متوجها اليهم حتى يردد في المعنى المراد منهم انه الجميع او البعض او الخارج عن الكل حتى يثبت المط ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين ايضا ما هناك فرض تعدد العرف والاصطلاح في زمان الصدور مع حضور اهل الاصطلاحات المختلفة في مجلس التخاطب وهو لا يجدي نفعا في اثبات الحكم لهم لما عرفت من ان الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف فيتوجه على الوجهين جميعا ان حمل الخطاب على الاصطلاحات المختلفة يقتضي اختلاف تكليف الحاضرين وهو ظاهر ومتى اختلف تكليف الحاضر امتنع تكليف الغائب اما مطلقا بناء على ان الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف او في صورة المخالفة كما اذا وجد للغائبين عرف عام او خاص مغاير لجميع اصطلاحات الحاضرين فانه يمتنع حمل الخطاب على ذلك العرف لانه متوجه الى غيرهم فلا يمكن حمله على اصطلاحهم ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين كلا او بعضا للقطع بامتناع الجميع واستحالة الترجيح من غير مرجح فيلزم سقوط التكليف في حقهم باعتبار ذلك الخطاب وهو باطل بالاتفاق نعم لو قيل بعموم الخطاب وتناوله جميع المكلفين بالاصالة كما ذهب اليه بعض العامة لامكن توهم اثبات الحكم للغائبين بحمل الخطاب على ما يقتضيه اصطلاحهم لكون الخطاب على هذا القول متوجها اليهم كتوجهه الى الحاضرين فلا يكون احد العرفين اولى بالاعتبار من الاخر لكن القول بالعموم مع فساده في نفسه خلاف ما ذهب اليه قده فلا يستقيم توجيه كلامه بذلك مع انك قد عرفت بطلان الحمل على الاصطلاحات المختلفة بما يلزمه من اختلاف التكليف وغيره من المفاسد فالقول بعموم الخطاب على تقدير صحته لا يجدي بطائل في تصحيح هذا الكلام وقد يوجه ذلك بناء على تقديم عرف المخاطب بان المراد وجوب حمل اللفظ الوارد في الخطاب المتوجه الى كل طائفة اي المذكور في الخطاب المختص بكل طائفة على عرفها المختص بها ومرجعه الى تعدد الخطاب واتحاد عرف المخاطب في كل خطاب وح فلا يلزم اختلاف معنى اللفظ الواحد ولا تقديم عرف المخاطب مع الاختلاف وذلك ظ ولا اختلاف التكليف باختلاف العرف والاصطلاح اذ المفروض اتحاد اللفظ الوارد في الخطاب لا اتحاد الخطاب نفسه قد انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وفي بعض ما ذكره نظر ولكن الحق ما ذهب اليه من عدم الحمل على الاصطلاحات المختلفة نعم يجب اذا اطلق كل طائفة اللفظ المفروض مجردا عن القرينة وجب حمله بالنسبة اليهم على المصطلح عليه بينهم لان غيره بالنسبة اليهم معنى مجازي فلا يحمل اللفظ المجرد عن القرينة عليه وكذا يجب على كل طائفة حمل اللفظ المفروض اذا ورد في الشريعة وتجرد عن القرينة ولم تعلم بثبوت الاصطلاحات المتعددة له على ذلك ولعله اراد احد هذين الامرين فتدبر

مفتاح

اذا كان اللفظ الوارد من الشرع او غيره حقيقة لغوية وحقيقة عرفية عامة فهل يجب حمله اذا اطلق مجردا عن القرينة على الاول او على الثاني اختلف فيه الاصوليون فذهب الشيخ في العدة ومن تبعه الشهيد في ح د والشهيد الثاني في التمهيد والبيضاوي في المنهاج الى الثاني والظ انه مذهب معظم الاصوليين بل حكي عن جميعهم وحكي عن بعض الاول وتوقف الشهيد في قواعده والتحقيق ان يقال ان للمسئلة صورا الاولى ان يرد لفظ من الشرع يكون في اللغة حقيقة في معنى وفي العرف العام في معنى اخر ويعلم بتاخر هذا العرف عن زمن صدور ذلك وهذا لا ريب في وجوب حمله مجردا عن القرينة على المعنى اللغوي لان الثابت حين المخاطبة هو الحقيقة اللغوية فيجب حمل اللفظ عليها اما المقدمة الاولى فللفرض واما الثانية فلما ذكره السيد الاستاد قده من ان الخطاب الشرعي بل كل كلام يلقى الى مخاطب يجب حمله على ما يفهم منه المخاطب حال صدور الخطاب وتوجيه الكلام لان الغرض من القاء الكلام الى المخاطب تفهيمه المعنى والدلالة على ما هو المقصود والمراد ومن المعلوم ان ذلك انما يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة عنده والاوضاع المعلومة لديه فيجب الحمل عليها تحصيلا للغرض وصونا للكلام الحكيم عن اللغو والعبث ولان الحمل على ما لا يفهمه المخاطب يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب

لا لانتفى

في بيان حمل اللفظ على
معناه اللغوي او العرفي
اذا ورد من الشارع مجردا

هذا وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وفي الحديث ان الله اجل من ان يخاطب قوما بخلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه واذا ثبت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها حال الصدور فتكليف الغائب والمعدوم اما بتحصيل فهم الحاضر المخاطب مع ضم مقدمة اخرى هي ان تكليف الغائبين والمعدومين هو تكليف الموجودين الحاضرين وذلك لانه ان لم يكن الغائب تابعا للحاضر في التكليف فاما ان يكون الحاضر تابعا للغائب في ذلك او يكون كل منهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطاب بان يحمل كل منهما تلك الخطابات على مقتضى اصطلاحه وعرفه وكلا الامرين باطل اما الاول فلان تكليف الحاضر بتحصيل فهم الغائب والمعدوم تكليف بالمحال لعدم التمكن من المعرفة ولزوم التكليف بالامور المتناقضة واما الثاني فلاشتراك التكليف واتحاده في جميع الازمنة باجماع المسلمين بل بالضرورة من الدين ولما ورد من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام وان حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومن الامر بتبليغ الشاهد الغائب في النصوص المتواترة ولما يلزم من الهرج والمرج والفساد بتغير العرف واختلاف الاصطلاحات وعن الصادق ع ان حكم الله في الاولين والاخرين وفرايضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرايض عليهم فيسئل الاخرون عن اداء الفرايض كما يسئل عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون به انتهى الثانية ان يرد اللفظ المزبور ويعلم بتحقق عرف العام حين صدوره وهنا يجب حمله مجردا عن القرينة عليه لما تقدم وينبغي تقييد اطلاق كلام من قدم اللغة بغير هذه الصورة كما ينبغي تقييد اطلاق كلام من قدم العرف بغير الصورة الاولى الثالثة ان يرد اللفظ المزبور ويشك في الثابت حين صدوره هل هو الحقيقة اللغوية او العرفية والظ ان هذه الصورة محل النزاع للقول بتقدم اللغة ح ان صيرورته حقيقة في الثاني مجازا في الاول بتصرف اللغة امر غير معلوم لحصول الشك في مبدء النقل والتغير فيجب الحكم ببقاء الاول وانتفاء الثاني اذ الاصل تاخر الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم الرافع لا يق الاصل قد يعارض باصالة عدم التكليف وذلك فيما اذا كان الحمل على المعنى اللغوي مستلزما لاثبات وجوب شئ او حرمته وقد يعارض باصالة عدم التخصيص ونحوها وذلك فيما اذا كان الحمل المذكور مستلزما للتخصيص ونحوه مما يخالف الظ فلا يمكن ترجيح الحمل على المعنى اللغوي لانا نق كلما ذكر يجري مثله لو قدم العرف كما لا يخفى فلا يمكن الترجيح من هذه الجهة لتعارض وجهي الترجيح بمثلهما فيبقى اصالة تاخر الحادث سليمة عن المعارض ولا يمكن دعوى لزوم التفصيل في المسئلة بالعمل بالاصول في مواردها لانه لا قائل به بل القوم اطبقوا على خلافه فتدبر نعم قد يناقش في الاصل المذكور بان المعتبر في باب اللغات الظن وهو بنفسه لا يفيده فلا يصلح للحجية لا يق اصالة تاخر الحادث حجة بالاتفاق لانا نقول ان اردت في الجملة فمسلم ولكنه لا يجدي وان اردت مط بحيث يشمل محل البحث فلا نسلمه فتدبر وللقول بتقدم العرف امور الاول ان الغالب ثبوت العرف العام في زمن الشرع لا اللغة فيلحق محل الشك بالغالب عملا بالاستقراء الثاني انه يستبعد استقرار العرف العام بعد زمن النبي ص فالظ انه كان ثابتا قبله الثالث انا لم نجد احدا اذا ورد عليه خطاب شرعي وطالع الكتب اللغوية يفحص عن معناه اللغوي ويتوقف في الحمل على ما يفهمه حتى يظهر عدم المعنى اللغوي بل بمجرد سماعه ذلك يحمله على المفهوم عنده وليس ذلك الا لان العرف مقدم مط والا لكان الواجب الفحص لانه على هذا التقدير يكون الحمل على ما يفهمه مشروطا بظهور عدم المعنى اللغوي وقبل الفحص هو مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط واما على تقدير تقدم العرف مط فلا يكون حمل اللفظ مشروطا بذلك الشرط اذ لا محالة يجب الحمل عليه الرابع ان المش تقدم العرف ح والاصل في الحجية وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فللمنع من ثبوته واما الثاني فللمنع سلمنا ولكن نمنع حجيته واما الثالث فلاحتمال كون عدم الفحص لو سلم لظهور عدم النقل واتحاد العرف مع اللغة واما الرابع فللمنع من حجية الشهرة وفيه نظر بل الاقرب حجيتها فاذن القول الثاني هو الاقرب لكن المسئلة في غاية الاشكال وهل يلحق صورة الظن بثبوت احد الامرين من اللغة والعرف في زمن الخطاب بصورة الشك فلا يكون الظن هنا حجة اولا فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني لان المسئلة لغوية فيكفي فيها الظن فتم الرابعة ان يرد لفظ موضوع في العرف العام لمعنى ولكن الاشتقاق والوضع النوعي يقتضي وضعه لاخر ولم يعلم استعماله في اللغة فيما اقتضاه الوضع النوعي كما اذا فرض ان اللفظ الضارب موضوع في العرف العام للقتل ولكن الاشتقاق يقتضي ان يكون موضوعا لغيره لانه اسم فاعل من الضرب الذي هو غير القتل فهنا الاقرب ترجيح العرف ايضا لعدم القائل بالفصل بين هذه الصورة والصورة الثالثة ولشهادة الاستقراء بذلك وينبغي التنبيه على امرين الاول قال السيد الاستاد ره وينبغي ان

حال التقدم

الشهرة ح

باستعماله د

يعلم ان الحال في المعاني المثبتة في كتب اللغة تختلف من حيث كونها معان اصلية باقية او مهجورة قبل زمان الصدور او بعده او طارية قبله او بعده باقية او مهجورة او مشكوكا فيها وبهذه الاعتبارات يختلف الحكم فيها من حيث الاتحاد مع العرف والمباينة له ومن حيث التقدم عليه مع فرض المباينة او التاخر عنه ومن حيث القطع بالحكم والظن به فاذا علم حقيقة الحال بالرجوع الى كتب اللغة او غيرها زال الاشكال عن صفة المعنى وحكمه والا فالظ تقديم اللغة مع المغايرة لوجوه الاول ان المتبادر من قول اللغوي هذا اللفظ موضوع لكذا كونه حقيقة فيه بحسب عرفه المتاخر عن زمان الشارع فيجب ان يكون حقيقة فيه قبل ذلك ايضا والا لزم النقل المخالف للاصل الثاني لو كان الوضع المثبت في كلامهم وضعا حادثا مسبوقا بوضع اخر مهجور لوجب التنبيه على الوضع السابق وهجره وحدوث الوضع المثبت وتجدده ففي عدم التعرض لذلك دلالة على اتحاد الوضع كما لا يخفى على العارف بطريقة القوم الثالث ان اكثر المعاني المذكورة في كتب اللغة لغات باقية مستمرة واما المهجورة فهي قليلة بالنسبة اليها ولا ريب ان المظنة مع الكثرة والغلبة الرابع ان الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها وتاليفها هو ان يكون الكتب المؤلفة فيها مرجعا للعلماء في فهم الكتاب والسنة وحل ما فيهما من الالفاظ الغريبة المشكلة كما يعلم من تصريحات القوم وتلويحاتهم ومقتضى ذلك كون المعاني المثبتة فيها هو المعاني المفهومة منها حال صدور الخطابات الشرعية فان الغرض المذكور انما يتم بذلك الخامس لو كان هذا المعنى مسبوقا بوضع اخر مهجور لوجب تقديمه ايضا لكونه معنى عرفيا بالنظر الى المعنى الاول وقد سبق ان طريقة الشارع في المخاطبة والمحاورة هي طريقة العرف دون اللغة وكيف كان فينبغي القطع بتقديم المعنى اللغوي مع كون المثبت له احد اللغويين الذين جرت عادتهم بالاقتصار على ايراد لغة القران والحديث كابي عبيدة والهروي وابن الاثير او مع تصريحه بنفي العرفي كما اتفق في حديث ويظهر من بعض الفقهاء التوقف في مثل ذلك بل الميل الى ترجيح العرف على اللغة وضعفه ظ اشهرها الثاني قال الشهيد في ح د اذا تعارض حقيقتان لغوية وعرفية فان الحمل على العرفية في الاصح لان العرف كالناسخ ولسبقه الى الذهن وقيل بالحمل على اللغوية لو ورود الشرع بلغة العرب فالم ينقل الشرع لفظا الى معنى فهو باق على اصله هذا اذا غلبت العرفية على اللغوية وهجرت اللغوية اما اذا كانت اللغوية لم تهجر وهي باقية على الاستعمال فهل يصير مشتركا ويكون مباحثه مباحث المشترك في الحمل على الجميع او على احدهما بقرينة على الخلاف انتهى ولا يخفى ان الحجج التي اشار اليها ضعيفة لا تنهض لاثبات المدعى

مفتاح اذا كان للفظ حقيقة عرفية عامة وعرفية خاصة كما في لفظ الكلام فانه في العرف العام لما يتكلم به الانسان مط ولو لم يكن مفيدا وفي اصطلاح النحاة لمعنى خاص معروف فاذا اطلق واستعمل مجردا عن القرينة فان كان المستعمل اهل العرف العام وجب حمله على العرف العام فيجب حمل لفظ الكلام الوارد في الكتاب والسنة على العرف العام ووجهه في غاية الوضوح وان كان المستعمل اهل العرف الخاص وجب حمله على عرفهم حيث يطلقونه في موضع يتبين لهم الاصطلاح فيه فيجب حمل لفظ الكلام اذا اطلقه النحاة في النحو على المعنى المصطلح عليه بينهم وان اشتبه حال المستعمل اهو من اهل العرف العام او هو من اهل العرف الخاص ففي الترجيح اشكال ولكن لا يبعد ترجيح الحمل على العرف العام الحاقا للمشكوك فيه بالغالب

مفتاح اذا ورد خطاب شرعي فاما ان يتفق فيه عرف المتكلم والمخاطب او يختلف عرفهما بان يكون للمتكلم اصطلاح خاص في ذلك الخطاب مخالف لاصطلاح المخاطب فيه كما في لفظ الرطل الوارد في مرسلة ابن ابي عمير الواردة في بيان تحديد الكر فان المروي عنه المتكلم وهو الصادق ع مدني فيكون عرفه عرف اهل المدينة والراوي المخاطب وهو ابن ابي عمير عراقي فيكون عرفه عرف اهل العراق فان كان الاول فلا اشكال في لزوم حمله مجردا عن القرينة على ما هو المتعارف بينهما وان كان الثاني فقد اختلفوا فيما يحمل عليه من عرفيهما بعد اتفاقهم على عدم جواز حمله على غير عرفيهما على قولين الاول انه يحمل مجردا عن القرينة على عرف المتكلم وهو الظ من المحكي عن المرتضى واختاره بعض المعاصرين الثاني انه يحمل مجردا عن القرينة على عرف المخاطب وهو للعلامة والشهيد الثاني وتوقف في المسئلة صاحب ك وجدي ره وبعض المعاصرين والتحقيق عندي ان يفصل فيها فنقول اذا اختلف عرفهما في التخاطب فلا يخ اما ان يعلما بذلك او يجهلا به او يختلفا فيعلم احدهما ويجهل الاخر فان كان الاول فالحق التوقف اذا كان كل منهما عالما بعلم الاخر بالاختلاف والتغاير لعدم الدليل على التعيين ح لا يق يجب الحمل على عرف المتكلم لوجهين احدهما ان عرف المخاطب مجاز بالنسبة الى المتكلم لان المفروض ان اللفظ موضوع عنده لمعنى اخر فلا يحمل استعمال المتكلم المجرد عن القرينة عليه وثانيهما ما ذكره السيد الاستاد ره من ان عادة الناس قد استمرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير في محاوراتهم الا لقصد التعليم او لقرينة التفهيم والبيان لانا نق ذلك بط والوجهان المذكوران لا ينهضان لاثبات اما الاول فلاندفاعه اولا بانا نمنع المجازية لو حمل على

مفتاح فيما اذا تعارض عرف المتكلم والمخاطب

اصطلاح المخاطب لان ذلك من باب التعمية في الاستعمال كما في العربي يتكلم بالعجمية وبالعكس وليس ذلك من المجاز في شيء ويشهد بذلك انه
لو كان من باب المجاز لما جاز الاستعمال حيث ينتفي العلاقة والبديهة تشهد بخلافه فان للمتكلم ان يتكلم باصطلاح غيره مطلقا كما يتكلم باصطلاح نفسه
وثانيا بالمنع من كون المجاز على خلاف الاصل اذ لا دليل عليه لا من اجماع ولا من عقل اما انتفاء الاول فلكون المسئلة خلافية واما الثاني
فلان غاية ما استفيد من الادلة العقلية على تقديم الحقيقة تقديمها حيث تكون ظاهرة عند الخطاب واما مع عدمه كما في محل الفرض فلا وليس
شيء منها يدل على تقديمها من حيث الاتصاف بالحقيقة لا يقال المجاز يفتقر الى القرينة والاصل عدمها فتكون الحقيقة هي الظاهرة
لانا نقول القرينة في الفرض المخاطبة مع من عرفه مخالف ولو نزلنا فلا اقل من الشك في كونها قرينة فلا يمكن حمله على الحقيقة اذ شرطه
عدم القرينة وهو هنا مشكوك والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط ولا يمكن الدفع بالاصل لان الفرض حصول الشك في كون الموجود
قرينة لا في وجود القرينة الذي هو محل جريان الاصل واما الثالث فلان الغلبة المزبورة مسلمة حيث يقع التخاطب مع من يوافق عرفه واما في غيره
كما في محل الفرض فغير معلومة بل الظاهر عدمها اذ لو كانت لما خفيت على المخالفين لهذا القول وتحقق الخفاء لا يستلزم ذلك مع ان المخالفة
لا تدل على الخفاء عنهم فلعلهم لا يجعلونها حجة فاذن لا يبعد التعويل عليها لشهادة السيد بها وفيه نظر ولا يوجب الحمل على عرف المخاطب
لوجهين احدهما ما ذكره الشهيد الثاني في ض من وجوب كون خطاب الحكيم متواضعا عليه جاريا على الحقيقة الى ان يدل دليل على ارادة المعنى
المجازي منه حذرا من الاغراء بالجهل وذلك مقتضى رعاية ما يفهمه السائل ويتعارفه وثانيهما ما ورد من ان النبي ص والائمة ع يكلمون الناس بما
يعقلونه والمخاطبة بغير اصطلاح المخاطب ليس خطابا بما يعقله المخاطب لانا نقول ذلك بط والوجهان المذكوران لا ينهضان لاثباته اما
الاول فلانه انما يتم حيث يجهل السامع بمغايرة عرف المتكلم لعرفه واما مع العلم فلا واما الثاني فلانه بعد تسليم سنده مخصوص بما اذا جهل
السامع للمغايرة واما مع العلم فلا وعلى المختار من التوقف في هذه الصورة فهل مثل السؤال يصلح لان يكون قرينة على التعيين فان كان للمتكلم
فيحمل على عرفه وان كان للمخاطب فيحمل على عرفه فيه اشكال واذا كان عرف احدهما موافقا للغة والعرف العام فهل يجب الحمل عليه مطلقا او لا
بل يجب التوقف كما اذا لم يوافق شيء من عرفهما لهما الذي يقتضيه النظر هو الثاني لان المقتضي للتوقف فيما اذا لم يوافق عرفهما شيئا منهما
ليس الا تغاير العرفين واحتمال مراعاة المتكلم عرف المخاطب وهو هنا حاصل ومجرد الموافقة لاحدهما لا يقتضي ترجيحا اذ لا دليل عليه
فان قلت قد ثبت انه حيثما تعارض العرف الخاص مع احدهما قدم الاخير والمفروض كك قلت ذلك انما هو فيما اذا قطع باتحاد عرف المتكلم مع
عرف المخاطب وكان للفظ عرفان احدهما عام والاخر خاص وشك في ان عرف المتخاطبين من ايهما فان اللازم ح الحمل على الاول لان الظن
موافقة عرفهما للعرف العام وليس ما نحن فيه من هذا القبيل للقطع باختلاف العرفين ومن هنا ظهر انه اذا ورد خطاب من الشارع وكان
له حقيقة شرعية وكان عرف المخاطب مغايرا للعرفية كان الواجب التوقف واما اذا لم يكن مغايرا بان كان المخاطب من اهل الشرع كان
اللازم حمل خطابه على عرفه وان شك في التغاير والاتحاد فاللازم التوقف ايضا لان شرط الحمل على عرفه علم اتحاد عرف المخاطب مع عرفه وهو مشكوك فيه
والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط لا يق يلزم هذا سقوط الاستدلال بالخطابات الشرعية التي تحقق فيها عرفان عام وخاص لعدم
معلومية عرفي المتكلم والمخاطب لانا نقول هذا بط لان الغالب مخاطبة الشارع مع اهل الشرع وعرفهم موافق لعرفه في الحقائق الشرعية
وكذا الكلام في الخطابات الغير الشرعية فان الغالب اتحاد عرفي المتكلم والمخاطب فيلحق موضع الشك به وان كان الثاني وهو ان يجهل
المخاطبان تغاير عرفيهما فاللازم حمل الخطاب على عرف المتكلم قطعا لانه ح يعتقد اتحاد عرف المخاطب مع عرفه فلا يجوز ان يقصد خطابا
غير ما تعارفه وهذا واضح لا شبهة فيه وان كان الثالث وهو ان يجهل احدهما فان كان الجاهل المتكلم فاللازم الحمل على عرفه ايضا لما ذكر
في القسم الثاني وان كان الجاهل المخاطب فاللازم الحمل على عرفه لان الحمل على غير عرفه مستلزم للاغراء بالجهل وهو قبيح وهذا واضح
وكذا يحمل على عرفه واذا علما بالتغاير ولكن لم يعلم المتكلم بعلم المخاطب بالتغاير وان شك الملاحظ للخطاب الواقع بينهما في علم المتكلم بالحال
فاللازم عليه الحكم بعدم علمه بها لان الاصل عدم العلم **مفتاح** اختلف القوم في الموضوع له في المضمرات واسماء الاشارة والموصولات
والحروف على قولين الاول ان الموضوع له في المذكورات هو المفهوم الكلي وتقيد الطبيعة ولكن المستعمل فيها خصوص الاحاد فهذا موضوع
للاشارة الى مطلق المفرد المذكر ولكن لم يستعمل في هذا المفهوم الكلي بل انما استعمل في افراده وهو للاستوي والمحكي عن التفتازاني وابي حيان و

كونه

لعدم معلومية اتحاد عرف المخاطب مع عرف الشارع مع ان الاصل عدم الاتحاد وهو باطل جدا بل هذا يلزم سقوط الاستدلال بكثير من الخطابات الغير الشرعية صح

الاصفهاني

والاصفهاني والقرافي وقدماء ائمة الاصول والعربية فالوضع فيها عام وكذا الموضوع له الثاني ان الموضوع له فيها خصوص الاحاد
بمعنى ان الواضع تصور امورا جزئية باعتبار امر مشترك بينها وعين اللفظ بازاء تلك الخصوصيات المندرجة اجمالا ودفعة واحدة فالواضع وضع
لفظ انا لكل متكلم واحد ولفظ هذا لكل مشار اليه مفرد مذكر بعد ملاحظة مفهوم عام شامل لجميع الافراد فالوضع فيها عام والموضوع له
خاص ويكون الاستعمال في الجزئيات بطريق الحقيقة وهو للعلامة في ذي وصاحب لم والعضدي والبيضاوي والشريف الجرجاني والمحكي عن
ابي اسحق الاسفرايني للاولين وجوه الاول نص اهل اللغة على ان هذا للمشار اليه المذكر وانا للمتكلم ومن والى للابتداء والانتهاء ولا ريب
ان تلك المعاني مفهومات كلية عامة واجاب عنه صاحب المفتاح فيما حكي عنه بالحمل على ارادة المصداق دون المفهوم والمفصل انهم ارادوا بيان
ان هذا للشخص المعين المشار اليه بالفعل لا للمفهوم ومثل هذا غير عزيز في كلامهم قيل ويؤيده ان الغرض الاصلي من بيان معاني الالفاظ
تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح منه عن الفاسد وهذا انما يحصل اذا اريد المصداق لان اللفظ انما يستعمل فيه واما المفهوم فلا يصلح الاستعمال
فيه بالاتفاق الثاني انها لو كانت موضوعة للمعاني الجزئية لكانت متكثرة المعنى واللازم بط لحصرهم المتكثر المعنى في المشترك وفي الحقيقة
والمجاز والمنقول والمرتجل وهذا خارج عن الاقسام الاربعة والتقسيمات المشهورة مبتنية على طريقة القدماء لانهم لا يقولون بهذا
القسم واما المتاخرون فيلزمهم الزيادة عليها الا انهم راعوا في التقسيم ما فعله القدماء محافظة على ما استقر عليه اصطلاح القوم ومع
هذا فقد يندرج في المشترك لعدم معلومية الاتفاق على اشتراط تعدد الوضع فيه فتم الثالث انها لو كانت موضوعة للمعاني الجزئية
لوجب استحضار ما لا يتناهى في الوضع لتوقف الوضع للمعنى على تصوره واللازم بط جدا ويمكن المناقشة فيه بمنع الملازمة قولكم لتوقف
اه قلنا ان اردتم التصور تفصيلا فمم وان اردتم اجمالا فمم فلا يجدي الرابع انها لو كانت موضوعة لتلك المعاني لكان هذا وانا ونحوهما
مشتركة بين معان غير محصورة وهو بط اتفاقا ويمكن المناقشة فيه بالمنع من الملازمة وانما نسلم لو قيل فيها بتعدد الوضع ايضا لكن لا قائل به
بل الوضع فيها واحد والموضوع له متعدد فان الواضع اذا تصور معنى كليا ولاحظ به جزئيات كثيرة وعين لهذه الملاحظة الاجمالية
لتلك الجزئيات لفظا واحدا كما في محل الفرض كان الوضع واحدا والموضوع له متعددا وليس هذا من المشترك لان المعتبر فيه تعدد الوضع
فتم على انا نمنع دعوى الاتفاق المتقدمة الخامس ان اكثر الالفاظ الغير العلمية موضوعة للمفاهيم الكلية فيجب الحاق محل البحث بها لان المشكوك
فيه يلحق بالغالب فتم السادس انها قد استعملت في الجزئيات المندرجة تحت مفهوم كلي فيجب ان يكون حقيقة فيه لان اللفظ المستعمل في المعاني
المندرجة تحت مفهوم كلي يجب ان يكون حقيقة فيه وللاخرين وجوه ايضا الاول انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لكانت من المجازات
التي لا حقيقة لها لعدم استعمالها في تلك المفاهيم بل تقديري عدم صحة الاستعمال فيها واللازم بط اما لامتناع المجاز بلا حقيقة كما عليه بعض او
لندوره في الغاية فلا يلحق المشكوك فيه به فتم الثاني انه قد شاع استعمالها في الجزئيات فيجب ان تكون حقيقة فيها لان الاصل فيما كثر
الاستعمال فيه ان يكون معنى حقيقيا الثالث انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لكانت هي المتبادرة عند الاطلاق ولتوقف فهم
الجزئيات على القرينة كما هو شان المجاز واللازم بط لانا كثيرا ما نفهم الشخص المشار اليه من لفظة هذا ومتكلما خاصا من لفظة انا مع عدم
خطور المفهوم الكلي بالبال وفيه نظر الرابع ان الكلي نكرة والمضمرات والموصولات واسماء الاشارة من المعارف فلا يجوز ان تكون موضوعة
للمفهوم الكلي وفيه نظر الخامس انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لما صح ما صرح به القوم على ما حكي من ان للحروف والضمائر معان حقيقية
ومعان مجازية وما صح جوابه من لزوم الحمل على بعض المعاني لكون اللفظ حقيقة فيه دون غيره اذ جميع الافراد المستعمل فيها اللفظ على
ذلك التقدير من المجاز من غير الحقيقة وفيه نظر السادس انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية للزم اتحاد معنى الحرف مع معنى الاسم فان من والى
على هذا التقدير موضوعان لمطلق الابتداء والانتهاء الذي هو معنى اسم واللازم بط فان معنى الاسم معنى مستقل بالمفهومية يصلح لان يحكم عليه وبه
بخلاف معنى الحرف قال السكاكي فيما حكي عنه لو كان ابتداء الغاية وانتهاؤها والغرض معاني من والى وكي مع اقتضاء الابتداء والانتهاء والغرض اسما
لكانت هي ايضا اسما لان الكلمة انما سميت اسما لمعنى الاسمية لها انما هي متعلقات معانيها اي اذا افادت هذه الحروف معاني رجعت الى
هذه بنوع استلزام انتهى وفيه نظر السابع ما اشار اليه في لم فقال لفظة هذا مثلا موضوعة لخصوص كل فرد مما يشار اليه لكن باعتبار
تصور الواضع المفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يصلح اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة

اما عن غير المشترك فظ واما عنه فلان المشترك لا يكون الا باوضاع متعددة والوضع فيها ليس كك ويمكن المناقشة فيه بمنع الانحصار في الاربعة

تحته وانما حكموا بذلك لان اللفظ لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يبقى هذا ويراد به واحد مما يشار اليه بل لابد في اطلاقه من القصد
الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها
موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعات باعتبار معنى الابتداء والانتهاء
والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة انتهى لا يقال لو كانت موضوعة للجزئيات لما صح ارجاع
الضمير الى المفهوم الكلي والتالي باطل لانا نقول ليس المراد من الجزئيات الجزئيات الحقيقية بل ما يعمها والاضافية والاشارة الى الجنس اشارة الى

في الصحيح والاعم

الجزئي الاضافي بالنسبة الى مطلق ما يشار اليه فتدبر **مفتاح** اعلم ان الالفاظ العبادات وهي التي تتوقف صحتها على النية على قسمين احدهما
ما كان باقيا على المعنى الاصلي ولم ينقل الى المعنى المستحدث الطارى كلفظ السجود والركوع والطمانينة والغسل والمسح والاخر ما كان منقولا
في لسان الشرع الى معنى جديد حادث باعتبار الشرع كلفظ الصلوة والحج والصوم الموضوع في اللغة لمعنى وفي زمان النبي والائمة لمعنى
اخر مربوط بالشريعة فان كان الاول فلا اشكال في لزوم الرجوع الى العرف واللغة في تحقيق معناه وكون الحكم بدخول
ما يشك في كونه جزء الموضوع له وكونه مما يتوقف عليه في الموضوع له وخروجه عنه اهل اللسان فاذا قال الشارع اركع في الصلوة
مثلا واختلف الاصحاب في لزوم الذكر في الركوع المامور به ولم يكن هناك دلالة يتوقف عليه كان اللازم الحكم بعدمه لصدق الركوع بدونه
عرفا ولغة فاشتراط الامر الزايد تقييد للاطلاق والاصل عدمه وقد اشار الى هذا جدي ره وان كان الثاني فلا اشكال في انه لا يرجع في تحقيق
مفهومه الى العرف العام واللغة ولا في انه ليس الحاكم بدخول المشكوك فيه وخروجه اهل اللغة وانما الاشكال في ان الحاكم بالدخول و
الخروج هل هو صاحب الشرع لا غيره فاذا لم يرد منه ما يدل على احد الامرين يجب التوقف في تشخيص المدلول والرجوع الى ما تقتضيه الاصول
العقلية فيكون الحكم بهما توقيفيا موقوفا على بيانه كما ان الحكم بالاحكام التكليفية كالوجوب والحرمة والوضعية كالسببية والمانعية
توقيفي موقوف على بيانه او لا بل يمكن الحكم بالدخول والخروج بحكم المتشرعة فلا يكون الحكم بهما توقيفيا كالحكم بالاحكام التكليفية ومرجع
هذه المسئلة الى ان الفاظ العبادات المنقولة هل وضعت للعمل الصحيح الذي اذا اتى به المكلف خرج عن العهدة واستحق الثواب عليه فالصلوة
مثلا موضوعة لعمل مخصوص اذا اتى به كان مجزيا ليس الا فلا يطلق على عمل فاسد حقيقة فيكون مفهومه كمفهوم لفظي العلم والمعرفة في انه
لا يقبل التقسيم الى الصحيح والفاسد لا كمفهوم لفظ البيع الموضوع لمفهوم كلي يتحقق في ضمن الصحيح والفاسد ويطلق على كل منهما بطريق الحقيقة
او وضعت للاعم من الصحيح والفاسد بحيث يطلق على كل منهما حقيقة كاطلاق لفظ البيع على الصحيح والفاسد واطلاق لفظ الانسان
على زيد وعمرو فان قلنا بالاول تعين الحكم بكون الحكم بالدخول والخروج توقيفيا كالاحكام الشرعية وان قلنا بالثاني لم يتعين
ذلك ولا يكون الحكم بهما توقيفيا وقد اختلف الاصوليون في هذه المسئلة على قولين الاول انها موضوعة للصحيح وهو للشهيد في
عد وجدي ره في الفوائد والسيد الاستاد ره في ح الوافية وحكاه فيه عن اكثر المحققين وقد صرح به في هي وعد والسيد عميد الدين في
المنية والشهيد الثاني في لك بان لفظ الصلوة موضوعة للعبادة الصحيحة ويمكن استفادة هذا من يه والعدة ويه والمحصول والمحكي عن ابي
الحسين والقاضي عبد الجبار بن احمد والحاجبي والامدي بل يظهر من المحصول ونهاية السؤل انه مذهب الاكثر الثاني انه موضوعة للاعم من
الصحيح والفاسد وهو لوالدي العلامة دام ظله العالي وبعض فضلاء العصر وهو ظ المحكي عن القاضي ابي بكر وابي عبد الله البصري وصرح في الايضاح
وض وتمهيد عد والزبدة ونهاية السؤل وح ض بان لفظ الصلوة موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد وصرح بهذا ايضا في موضع من يه

في بيان حجج القائلين بالصحيح

والمنية وهو ظ يه وك ومع صه وصرح به ايضا جدي الصالح المازندراني فيما حكي عنه للاولين القائلين بالوضع للصحيح وجوه الاول ما
تمسك به جدي ره والسيد الاستاد ره من ان المتبادر من الفاظ العبادات ليس الا الصحيحة فان من قال صليت المغرب او توضأت او اغتسلت
من الجنابة او اجرت نفسي للصلوة عن فلان او قبض المسجد الصلوة فيه او الصلوة عمود الدين او علم ولدي الصلوة والصوم والزكوة او الحج او
نحو ذلك لا يفهم منه الا العمل الصحيح ويشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقق الثاني من ان اطلاق الصلوة محمول عند الفقهاء على الصحيحة واذا ثبت ان
المتبادر ذلك لزم الحكم بكونه المعنى الحقيقي لان التبادر من اقوى امارات الحقيقة ولا يجوز احتمال كونها حقيقة في الاعم من الفاسد وفيهما معا
او فيها وفي الصحيحة بالاشتراك اللفظي لانه لو صح احد المحتملات لما كان المتبادر الصحيحة فقط وقد يجاب عن هذه الحجة بالمنع من كون تبادر

الصحيحة

الصحيحة في الامثلة المزبورة لمجرد الوضع بل لشهادة الحال وغلبة الاستعمال كما في تبادر البيع الصحيح والتزويج الصحيح والطلاق الصحيح والغسل
المعتبر من قوله بعتك او من باع فله درهم وقوله زوجت هندا بعمرو او من زوج هندا فله كذا وقوله من طلق فله كذا وقوله من غسل ثوبه فله كذا
وبالجملة تبادر الصحيحة من تلك الالفاظ والفاظ المعاملات من قبيل تبادر الفرد الشايع من اللفظ المطلق ومثل هذا التبادر لا يكون دليلا
على المعنى الحقيقي والا لكان لفظ الغسل حقيقة في الغسل بالماء والبيع حقيقة في البيع الصحيح واللازم باطل باعتراف الخصم لا يقال اذا اعترفتم
بتحقق التبادر فيلزم القول بان الفاظ العبادات حقايق فيما هو المتبادر ولا ينفعكم احتمال كونه من تبادر الفرد الشايع من المطلق ولا
التمثيل بتبادر البيع الصحيح من لفظ البيع المطلق وذلك لان الاصل في التبادر كونه علامة الحقيقة حتى يثبت المانع وثبوته في بعض الموارد
لا يمنع من حكم الاصل فيما لم يثبت فيه والا لما جاز التمسك باكثر الاصول الشرعية واما ان الاصل في التبادر ما ذكرتم فلا يستطيع احد انكاره
لانا نقول لم ندفع الحجة المذكورة باحتمال كون التبادر من قبيل تبادر الفرد الشايع من المطلق حتى يرد ما ذكر بل ندفعها بظهور كونه منه وحجتنا
في دعوى هذا الظهور ان التبادر لو كان ناشيا من جهة الوضع لكان اللازم الحكم بفهم الصحيحة من الفاظ العبادات حيثما تطلق مجردة عن القرينة
كما يفهم الحيوان المفترس من لفظ الاسد والوجوب من الامر والحرمة من النهي عند التجرد عن القرينة وهو باطل لوجوه الاول انا لا نفهم من قول
القائل رايت رجلا يصلي او جماعة يصلون او رايت زيدا الخارجي الكافر صلى في الصبح الاخبار بانهم صلوا صلوة صحيحة كما يفهم ذلك من قوله
رايت فلانا يصلي صلوة صحيحة او رايت جماعة يصلون صلوة صحيحة او رايت الخارجي يصلي صلوة صحيحة ولذا لا يكذب القائل الاول لو ظهر
فساد صلوة الرجل والجماعة او احدهم ولا يحكم بانه شهد باسلام الخارجي الثاني انه لا يفهم من قولهم فلان لا يصلي ولا يتوضأ ولا يغتسل
من الجنابة ولا يحج انه لا ياتي بالاعمال المزبورة على وجه صحيح بل يفهم منه انه لم يات بتلك الاعمال ولو فاسدة ولذا يكذب المخبر لو ظهر ان فلانا
ياتي بالاعمال المزبورة على وجه فاسد الثالث انه لو كان المتبادر من نحو لفظ الصلوة العمل الصحيح لما جاز لاحد ان يخبر بان فلانا صلى الا بعد
علمه باجتماع جميع شرائط الصحة كما لا يجوز ان يخبر بان هذا زيد الا بعد العلم بكونه زيدا والتالي باطل لانا نجد اتفاق المتشرعة على الاخبار بان
زيدا صلى مع عدم العلم بصحة صلوته لا يقال لا نم الملازمة لجواز الاخبار بذلك بناء على ظاهر حال المسلم واصالة حمل فعله على الصحة كما تخبر و
نشهد بان ما في يد زيد ملكه وبان من يوجد على فراشه ولده مع عدم علمك بالواقع ومثل هذا كثير في الشريعة بل في عادة العقلاء لانا نقول
لو صح ذلك لصح ان يخبر بان صلوة زيد صحيحة وهو مم سلمنا ولكن الاخبار بناء على ظاهر الحال مبني على التجوز وان شاع بناء على ان الالفاظ
موضوعة للمعاني الواقعية لا لما يعتقده المتكلم فتامل ثم انا نقول لو كان التبادر الذي ادعاه الخصم دليلا على الحقيقة للزم الحكم بكون الفاظ العبادات
حقايق في الفرد الكامل المشتمل على المستحبات لانه المتبادر عند اطلاقها فيكون الفرد الغير المشتمل على المستحبات والفرد الذي ترك فيه بعض
الواجبات سهوا او لعذر مجازا او حقيقة اخرى لتلك الالفاظ فتكون مشتركة لفظا بين الافراد المذكورة والملازمة باطلة جدا فتامل لا يقال
اذا اعترفتم بان المتبادر من الفاظ العبادات الصحيح لزمكم ان تقولوا بما قاله القائلون بوضعها له من لزوم حملها عند الاطلاق على الصحيح و
عدم جواز التمسك بالاطلاق والاصل لدفع ما يشك في اعتباره منها فلا يترتب على قولكم بالاعم فائدة ويعود النزاع بينكم وبيننا لفظيا خاليا
عن الفائدة اما لزوم الحمل على الصحيح على هذا التقدير فلان الالفاظ المطلقة اذا اطلقت تنصرف الى الفرد الشايع المتبادر واما عدم جواز
التمسك بالاصل لدفع ذلك فلصيرورة الاطلاقات بعد حملها على الفرد المتبادر مجملة بالنسبة الينا لعدم معلوميته لنا والمجمل ليس له
اطلاق يتمسك به لدفع المحتمل ولذا صار الاصل في الخطابات المجملة الاخذ بالاحتياط ولزوم تحصيل البراءة اليقينية بالاتيان بكل ما
يحتمل اعتباره فيه مع العلم بعدم كونه مفسدا له وترك ما يحتمل مانعا واما عود النزاع لفظيا فلانه لا فائدة فيه الا الامران المتقدمان
فاذا التزمتم بهما لزم ما ذكرناه لانا نقول اولا لو تم ما ذكرتم للزم دعوى ان الالفاظ المعاملات موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد لان المتبادر
منها الصحيح فيجب ان يحمل عليه وان يدعى ان الاصل فيها الاخذ بالاحتياط فما هو جوابكم فيها فهو جوابنا في العبادات وثانيا انا لا نم لزوم الحمل
على الصحيح على تقدير تبادره الا فيما اذا كانت الخطابات المتضمنة لالفاظها مطلقة كما لو قال الشارع ائت بصلوة كذا واما اذا كانت عامة كما
لو قال الشارع كل صلوة كذا فلا نم الحمل عليه بل يجب الحمل على جميع الافراد وذلك لان نحو هذا التبادر انما يؤثر في حمل المطلق على
المتبادر لا في حمل اللفظ العام عليه وهذا التفصيل لا يقول به القائلون بالوضع للصحيح بل هم يوجبون الحمل عليه مط لان غير

المبادر عندهم معنى مجازي واللفظ انما يحمل على معناه الحقيقي عند التجرد عن القرينة فهو من احدى ثمرات النزاع بين الفريقين فكيف يجوز دعوى
كون النزاع لفظيا اذا قيل بالحمل على الصحيح لتبادره وثالثا ان الذي اعترفنا به هو التبادر الفرد الكامل لا مطلق الصحيح الاعم منه وهذا التبادر
لا يقتضي حمل اللفظ على المتبادر في مقام الامر بالعبادات والا لكان المامور به الفرد الكامل وهو باطل بالاجماع فاذا سقط اعتبار التبادر
وجب التمسك بالاطلاق لان المانع منه هو هذا التبادر فاذا ارتفع بقي المقتضي سالما عن المعارض فتم ورابعا ان ما ادعيتموه من لزوم الحمل
على المتبادر وهو الصحيح الاجمال في الاطلاق وعدم جواز التمسك به لدفع ما شك في اعتباره فيها الخارج عن مفهومها كالسورة وجلسة الاستراحة
اذا لم يقم دليل على اعتباره فيها باطل لانه لو تم للزم الاجمال في جميع الاطلاقات الشرعية لان المتبادر منها الفرد المعتبر في الشرع اذ لا شك في ان الشارع
اذا قال اغسله او اركع كان المفهوم منه اغسله او اركع على الوجه المعتبر واللازم على ما ذكرتموه عدم جواز التمسك بتلك الاطلاقات لدفع ما يشك في
اعتباره فيها الخارج عن مفهومها كالغسلتين في المثال الاول والطمانينة في المثال الثاني لاحتمال كون المركب منه هو الفرد المعتبر وهو
باطل قطعا وخلاف المعهود من طريقة الاصحاب جدا فان قلتم ان الاطلاق اذا ورد في غير العبادات دل على ان جميع الافراد كلها معتبرة الا ما ثبت من
الشرع عدم اعتباره فمن يدعي ان الفرد الفلاني غير معتبر ولم يقم عليه حجة يدعي شيئا يخالف الدليل الشرعي فلا يلتفت اليه فكان الفرد الذي
هو محل البحث محكوما عليه بكونه معتبرا بنفس الاطلاق قلنا هذا بعينه جار في اطلاق العبادات حرفا بحرف والحاصل انه اذا ورد اطلاق في العبادات
وجب الحكم بان كل ما يندرج تحت مفهومه صحيح يحصل الامتثال والخروج عن العهدة حتى يثبت خلافه فان ادعي ثبوت خلاف ذلك في
فرد حكم به مع قيام الدليل الاقوى من ظاهر الاطلاق والا فلا بل وجب الحكم ببقائه تحت الاطلاق وصحته بنفس الاطلاق وبالجملة اذا ثبت
كون الفاظ العبادات موضوعة للمعنى الاعم كان حكمها حكم ساير الاطلاقات وترتب عليها ما يترتب على ساير الاطلاقات ولا كان الامر لو
قيل بكونها موضوعة للصحيح فوجب تحقيق الحق من القولين فكيف يتوهم كون النزاع لفظيا الثاني ما تمسك به جدي ره والسيد الاستاد ره
بان الفاسد من العبادات يصح سلب اسمها عنه فيلزم ان يكون معنى مجازيا لان صحة السلب دليل المجاز وفيه نظر للمنع من المقدمة الاولى الثالث
ما تمسك به جدي والسيد الاستاد ره من ان الظاهر من قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام
انتفاء الماهية بانتفاء الامور المذكورة فلا تحقق مع الفساد والحمل على نفي الصحة تاويل لا يرتكب الا لدليل وقد وجد في مثل لا نكاح الا بولي
لا طلاق الا بشهود ولا عتق الا في ملك فوجب ارتكابه فيه بخلاف ما نحن فيه ويمكن الجواب عما ذكر اما اولا فبان المراد من المذكورات اما نفي
الصحة او الكمال الجامع للقول بالوضع للاعم لوجوه منها ان الحمل على نفي الماهية الحقيقة بعيد عن منصب الشرع كما ذكره الاكثر في جمل
نحو قوله الطواف بالبيت صلوة والاثنان وما فوقهما جماعة على ارادة التشبيه في الحكم الشرعي ومنها ان الغالب في توجه النفي الى الماهية عدم
ارادة الحقيقة كما صرح به بعض الفضلاء نقول لا سفر الا مع رفقاء ولا اقامة الا بين الاحباء ولا اخذ الا عن ماهر ولا قراءة الا عن مصحف
ولا دعاء الا مع الاقبال ولا بيع الا في ملك ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد الا فيه فيجب حمل اطلاقه في ذلك على ما شاع الاستعمال
فيه وفيه نظر لانا لا نم صيرورته الشايع مجازا راجحا مساويا احتماله لاحتمال الحقيقة وغاية هذا لزوم التوقف في الحمل على الحقيقة والمجاز
لا لزوم الحمل على المجاز الشايع كما ذهب اليه بعض العامة نعم يسقط الحجة المزبورة بعد تسليم شيوع التجوز للزوم التوقف في الحمل على نفي
الماهية ولا يتم الا به الا ان يمنع من لزوم التوقف في الحمل على نفي الماهية هنا وان سلم شيوع الاستعمال في خلافه لان اللفظ لم يكثر استعماله
في خصوص مجاز كنفي الصحة او نفي الكمال بل انما كثر استعماله في نوع المجاز وكثرة التجوز حصلت بانضمام الاستعمال في نفي الكمال الى الاستعمال
في نفي الصحة ومثل هذا الغلبة لا نم صلاحيته لمنع الحمل على الحقيقة نعم ما ادعاه بعض الافاضل من صيرورة نفي الكمال مجازا غالبا يتجه التوقف معه
ولكنه خلاف التحقيق وخلاف المعروف من سيرة معظم الاصحاب كما لا يخفى ومنها انه لو حمل على نفي الماهية للزم الحكم بان الصلوة التي لا فاتحة فيها
ليست صلوة حقيقة مط ولو كانت الصلوة التي ترك فيها الفاتحة نسيانا او لعذر مسوغ له والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظ فان
الرواية عامة واما بطلان التالي فللاتفاق على كون الصلوة المتروك فيها الفاتحة سهوا او لعذر صلوة حقيقية لا يق لا نم الاتفاق على ذلك
فان القائل بالوضع للصحيح يلزمه المخالفة لانا نق لا ريب انه يقول بكون المفروض صلوة حقيقة ولزوم المخالفة مم لانه يجعل لفظ الصلوة
حقيقة في العمل الصحيح باي نحو حصل ومنه المفروض ولا يجعله حقيقة في هيئة خاصة معينة للزوم القول باشتراك العبادات بين

معان

معان لا يخفى وهو باطل قطعا لا يق تقييد اطلاق الرواية بما اذا كانت الفاتحة واجبة في الصلوة وشرطا في صحتها فيكون التقدير لا صلوة
حقيقة الا بفاتحة الكتاب اذا كانت شرطا شرعا في الصلوة لانا نق هذا ليس باولى من الحمل على نفي الكمال ولا بعد في ان يكون صلوة الساهي عن الفاتحة غير
كاملة بالنسبة الى قاريها فتم لا يق التخصيص اولى من المجاز لانا نقول لا نم اولوية هذا التخصيص على هذا المجاز لان هذا المجاز قد شاع بحيث صار من
المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة ومثل هذا المجاز اولى من التخصيص سلمنا عدم الشيوع ولكن ارتكاب التخصيص يستلزم
تخصيص العام الى الاقل من النصف وهو ان سلم جوازه فلا ريب في انه مرجوح بالنسبة الى التجوز ولئن تنزلنا فلا اقل من التساوي ومعه يسقط
التمسك بالرواية على المدعى فتم واما ثانيا فبمعارضة المذكورات بقول مولينا الباقر ع اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة فان الظاهر من
هذا العطف تحقق مفهوم الصلوة بدون الطهور وهو المط وبقوله ع الصلوة ثلثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود فتم واما
ثالثا فبان غاية ما يستفاد من المذكورات على فرض التسليم كون لفظ الصلوة والصوم موضوعا للصحيح لا مطلق الفاظ العبادات فالدليل اخص
من المدعى وتتميمه بعدم القائل بالفصل لا يخ عن اشكال فتم الرابع ما ذكره سيد الاساتذة من انا نعلم ان للعبادات اجزاء معتبرة فيها تاتلف
مهيتها ولو كانت اسامي للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم انتفاء جزئيتها او تحقق الكل بدون الجزء وكلاهما باطل بالبديهة وفيه نظر للمنع من
الملازمة قطعا فان القائل بالاعم لا يدعي صدق اللفظ حقيقة مع فقد جزء من الاجزاء المعتبرة في المفهوم اذ هو بالبديهة باطل بل انما
يدعي صدق اللفظ على ما هو فاسد شرعا والفساد لا يتوقف على انتفاء جزء من الاجزاء المعتبرة في المفهوم بل يحصل ويتحقق مع حصول جميع
الاجزاء المعتبرة في المفهوم وذلك في مواضع منها اذا انتفى الشرط المصحح للعمل كالوضوء واستقبال القبلة بالنسبة الى الصلوة ونحو
ذلك فانها ليست من اجزاء المفهوم قطعا مع تحقق الفساد بدونها ومنها اذا تحقق شيء من الموانع كالتكلم عمدا والحدث عمدا في
اثناء الصلوة فان الفساد يتحقق بوجود احدهما وليس تركهما من الاجزاء المعتبرة ومنها ترك اجزاء المعتبرة في العمل الخاص المامور به كالركوع
والطمانينة والقراءة فانها ليست اجزاء لمفهوم الصلوة بل هي اجزاء للصلوة المامور بها ولذلك اطلق عليها اسم الجزء مع انه يحصل
الفساد بتركها فتدبر الخامس ما تمسك به السيد الاستاد ره فقال ان العبادات باسرها متعلقات طلب الشارع وامره ولا شيء من
الفاسدة كذلك انتهى وفيه نظر لانه ان اراد ان جميعها مطلوب في الجملة ولو في ضمن فرد ما فمسلم ولكنه لا يجدي قطعا وان اراد ان جميع افرادها
مطلوبة فهو مم اذ لا دليل عليه لا يقال الدليل عليه اطلاقات الامر بها نحو توضا وصل لانا نق لا نم الاطلاق في جميع الموارد سلمنا ولكن يجب
تقييده حيث يثبت فساد فرد منها وهو وان كان خلاف الاصل ولا يلزم على القول بالوضع للصحيح ولكن يجب المصير اليه فان ما دل على الوضع للاعم
اقوى منه جدا السادس ما تمسك به السيد الاستاد ره من ان العبادات امور توقيفية لا تعرف الا من قبل الشارع ولو كانت للاعم لما كانت كذلك لان
المرجع فيها الى العرف فتم ويمكن الجواب عنه اولا بان الرجوع الى العرف لو كان قادحا في كون الشيء توقيفيا لما جاز لكم في اثبات الوضع للصحيح
الرجوع الى عرف المتشرعة والتمسك بالتبادر وصحة السلب وثانيا بان القائل بالاعم لا يرجع الى مطلق العرف بل الى عرف المتشرعة لانه دليل
على عرف الشارع وذلك لانه اذا ثبت ان الفاظ العبادات موضوعة عند المتشرعة للاعم وجب الحكم بانها عند الشارع كذلك اما للعلم منه
اتحاد العرفين اجمالا او لانه لو لم يكن كذلك يلزم نقل اخر في تلك الالفاظ والاصل عدمه وبالجملة ان السبب في الرجوع الى عرف المتشرعة في اثبات
كون الفاظ العبادات موضوعة للاعم هو السبب في الرجوع الى العرف العام في اثبات الحقايق اللغوية فلا وجه للتفرقة بين الامرين لا يق
يمكن الفرق بينهما بان الرجوع في الاخير ليس رجوعا في امر توقيفي الى العرف فيجوز والرجوع في الاول رجوع في امر توقيفي الى العرف فلا يجوز
لانا نق هذا باطل قطعا اذ كما ان الاصطلاحات الشارع واوضاعه امور توقيفية كذلك اصطلاحات ارباب اللغة واوضاعهم امور توقيفية
لان الامر التوقيفي عبارة عما لا يستقل العقل بادراكه بل يتوقف على نقل الغير واعلامه وهذا المعنى متحقق في اللغات فاذا اتحد الامران
وجب اشتراكهما فيما ذكر وليس لاحد ان يمنع من جواز الرجوع الى العرف في اثبات الحقايق اللغوية فان ذلك معلوم البطلان وقد اتفق القوم

في بيان حجج القائلين بالاعم

على خلافه وللاخرين القائلين بالوضع للاعم من الصحيح وجوه ايضا منها ان الفاظ العبادات قد استعملت في الصحيح والفاسد والاصل فيما
يستعمل في معنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما ومنها ان الالفاظ تقيد بالقيدين فانه يق صلوة صحيحة وصلوة فاسدة
والاصل فيما يقيد بالقيدين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما ومنها صحة تقسيمها الى الصحيح والفاسد فانه يقال الصلوة

والغسل والحج على قسمين صحيح وفاسد فمن اتى بالصحيح كان له ذلك ومن اتى بالفاسد كان عليه ذلك والاصل فيما ينقسم الى الامرين ان يكون
حقيقة في القدر المشترك بينهما لا يقال ذلك باعتبار ما يسمى في الشرع لا باعتبار ما هو حقيقة فيه كما اشار اليه الباغنوي لانا نقول الاصل في
التقسيم ان يكون باعتبار المعنى الحقيقي والا لم يكن من ادلة الوضع للقدر المشترك نعم ان تم دليل اقوى منه وجب العدول عنه والا كما في محل الفرض
فلا يجوز العدول عنه ومنها صحة استثناء الفاسدة منها فانه يقال الصلوة تحقن الدماء الا الفاسدة منها والاصل فيه الاتصال ومنها حسن
الاستفهام عن الصحيح والفاسد في نحو قوله الصلوة تحقن الدم والاصل فيه الدلالة على الاشتراك اما اللفظي او المعنوي وهنا الاول لم يكن
الاول لعدم القائل به على الظ فيتعين الثاني ومنها ان العبادات لو كانت الفاظها موضوعة للصحيح لما جاز تعلق الامر بها على الفاظها او
يقال صل وتوضأ والتالي بط قطعا لتواتره عنهم عم فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الفاظها على التقدير منه تدل على مطلوبية معانيها قبل تعلق
الامر بها لان معناها العمل الصحيح وهو لا يكون الا مطلوبا ومامورا به فلا يحصل من تعلق الامر بها فائدة جديدة ويكون قوله صل مثلا بمنزلة ان ابد
منك العمل الذي هو مرادي ومقصودي هذا معلوم ولا يلزم هذا على تقدير القول بالوضع للاعم كما لا يخفى وقد يجاب بان تعلق الامر بها يفيد كون
ما تعلق به واجبا وهذه الفائدة لم تحصل بمجرد الفاظها اذ غايتها الدلالة على المطلوبية في الجملة وهي اعم من كونها على سبيل الوجوب
او الاستحباب فتم ومنها ان الفاظ العبادات لو كانت موضوعة للصحيح منها لما جاز تعلق الامر باعادتها اذا فسدت بترك جزء او شرط منها على
تلك الالفاظ كما يقال اذا تركت الركوع فاعد صلوتك والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المتعلق وهو الامر بالاعادة يدل على
عدم تحقق مدلول المتعلق عليه في الصورة المفروضة لان الاعادة عبارة عن الاتيان بالشيء بعد الاتيان به اولا اما مطلقا او على وجه
فاسد واللفظ المتعلق عليه يدل على تحقق مدلوله في تلك الصورة لانه موضوع للعمل الصحيح وهو غير الفاسد فيلزم التناقض وهو غير
جائز واما بطلان اللازم فواضح لان تعلق الامر بالاعادة على الفاظ العبادات قد تواتر نقله عن اهل العصمة ع ونظائره في كلام الفرقة
المحقة ولا يلزم هذا على تقدير القول بالوضع للاعم كما لا يخفى وقد اشار الى هذه الحجة السيد عميد الدين لا يقال هذا حسن لو التزمنا بان
المراد من الفاظها عند تعلق الامر بالاعادة معانيها الحقيقية ولكن لا نلتزم بذلك بل نحمل الفاظها ح على المعنى المجازي وح لا يلزم ما ذكرتم
لانا نقول دعوى التجوز في الاخبار المتواترة مما يقطع بفساده ولئن تنزلنا فلا اقل منه وهو ذلك لكثرة المجاز والاصل عدمها ومنها ان
الفاظ العبادات لو كانت موضوعة للصحيح للزم ان لا يكون النهي المتعلق بها مقتضيا للفساد نحو قوله لا تصل في المكان المغصوب بل
لزم ان يكون النهي المتعلق بها مقتضيا للصحة كما عن محمد بن الحسن الشيباني وابي حنيفة والتالي بقسميه بط فالمقدم اما الملازمة فلما احتج به القائل
بدلالة النهي في العبادات على الصحة من ان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والثاني بط لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشارع على ما وضعه له والغاء
غيره من موضوع اللغة والعرف كما في غير النهي ولان النهي عن صلوة الحائض ليس عن الدعاء وكذا باقي الفاظ العبادات المذكورة وح نقول ذلك المعنى
الشرعي اما ان يمكن تحققه اولا والثاني بط واما المنهي عنه فان المح كما لا يصح الامر به لا يصح النهي عنه وايض فانه لا يصح ان يق لمن لا نظر
للاعمى لا تبصر فثبت ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي اعني الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المط واما بطلان التالي بقسميه فللدليل القاطع على اقتضاء
النهي في العبادات الفساد كما عليه اكثر المحققين ولا يلزم ما ذكر على القول بالوضع للاعم كما لا يخفى ولذا اجاب جماعة عن الحجة المزبورة بالمنع
من ان معنى الصلوة شرعا الصحيح بل ما يسميه الشارع بذلك لا يقال لا نم توجه النهي الى المعنى الحقيقي ونمنع من انضمامه بالمجرمة وهذا وان كان
مخالفا للاصل ولكن يجب المصير اليه للادلة الدالة على الوضع للصحيح كما اشار اليه الباغنوي لانا نقول لا نم قيام دليل قاطع بل دال اعم على الوضع
للصحيح ولو سلمنا قيام ظاهر عليه فلا ريب ان ما ذكرناه اظهر فان التاويل في جميع النواهي الواردة في الشريعة المتعلقة بالفاظ العبادات مما يكاد
يقطع بفساده ومنها ان الفاظ العبادات لو كانت موضوعة للصحيح لزم ان يكون وصف الصحة داخلا في المفهوم وهو بط لان من عوارض
الوجود الخارجي فكيف يكون داخلا فيه وفيه نظر اذ ليس المراد من قولهم الفاظ العبادات اسماء للصحيحة ان الصحة ماخوذة في مفهومها داخلة
معانيها بل المراد انها اسماء للهيئات المخصوصة التي اذا وجدها المكلف كانت صحيحة فلا يرد ان الصحة والبط من عوارض الوجود الخارجي لا من
صفات الهيئات وكذا لا يرد انا نقطع بان المفهوم من لفظ الصلوة مثلا ليس الا الاركان المخصوصة واما الصحة فلا يستفاد منه اص وقد صرح بما
ذكر السيد الاستاد ره ومنها ما اشار اليه العضدي وغيره لو كان موضوعا للصحيح لكان الوضوء وغيره من شرائط الصلوة داخلا في مفهوم

من ان لفظ الصلوة

الصلوة لان الصلوة المعتبرة هي المقرونة بالشروط وذلك بط بالاتفاق على انها شرائط الصلوة لا اركانها وكذا الكلام في سائر الفاظ العبادات
وفيه نظر للمنع من الملازمة لجواز كون اللفظ موضوعا للمشروط خاصة لكن بشرط استجماعه للشرائط على ان يكون نفس القيد خارجا عن الوضع
والتقييد داخلا فيه كما في الشروط العقلية التي لا تتحقق المفاهيم في الخارج الا بها ومن المقطوع انها غير مركبة من تلك الشروط وقد اشار الى
ما ذكرناه في تقريره والتفتازاني ومنها ان الفاظ العبادات لو كانت موضوعة للصحيح للزم الحكم بدخول اشياء كثيرة في المفهوم وتركبه من اجزاء
عديدة والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان التالي فلان الاصل عدم دخول تلك الاشياء وتركبه منها ولا يلزم هذا على القول
بالوضع للاعم اذ القائل به انما يحكم بتركب المفهوم من اشياء قد وقع الاتفاق على دخولها فيه ويدفع ما زاد عليه بالاصل فكان قوله اوفق بالاصل
فيجب الاخذ به وهذه الحجة في غاية الضعف كما لا يخفى فاذن المعتمد هو القول الثاني وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم انه اذا قلنا بالوضع
للاعم فنقول انها موضوعة لما يسمى في عرف المتشرعة بها فالصلوة مثلا موضوعة لما يسمونه صلوة ولا يمكن تشخيص هنا تفصيلا الا
بالرجوع اليهم ويكون حال هذه الالفاظ حال الالفاظ التي لم يمكن تشخيص معانيها وتحديدها بوجه منضبط ويجب اعمالها على العرف كالارض
والدفعة ونحوهما وربما يظهر من بعض القائلين بالاعم كونها موضوعة لمجرد اركان العبادة وهو وان عين المعنى الموضوع له وشخصه لكنه
يرد عليه ان تلك الالفاظ تصدق حقيقة مع فقد بعض الاركان كالركوع في الصلوة عند المتشرعة فلا يتم ما ذكره **الثاني** الظاهر ان القائلين
بالوضع للصحيح ارادوا من الصحيح ما وافق الشريعة لا ما اسقط القضاء وان كان ملازما له غالبا لما لا يخفى **الثالث** اعلم انه قال السيد الاستاد ره
في اخر المسئلة اعلم ان المقصود من هذا البحث تعيين معنى المراد من الفاظ العبادات المستعملة في خطاب الشرع مع قطع النظر عن كونه حقيقيا
او مجازيا وهذا مما يتاتى فيه النزاع من كل من المثبتين للحقيقة الشرعية والنافين لها فان النافي لها لا ينكر اصل المعاني الشرعية الحادثة لتلك
الالفاظ بل انما يدعي ان الشارع استعملها فيها على سبيل المجاز دون الحقيقة فيتاتى منه النزاع في ان تلك المعاني التي استعمل الشارع فيها
هذه الالفاظ هي الهيئات المعينة المستجمعة لشرائط الصحة او الاعم منها ومن الفاسدة غاية الامر ان نزاع المثبتين في تعيين المعنى الحقيقي
ونزاع النافين في تعيين المعنى المجازي وح اما اصل التعيين فمما يفتقر الى تحقيق الحال كل من الفريقين وربما يظهر من قولهم في تحرير الخلاف
في المسئلة ان اسماء العبادات اسماء للصحيحة او الاعم ان النزاع في تعيين المعنى الحقيقي لها لان المتبادر من الاسم هو اللفظ الموضوع ويمكن
توجيهه بالحمل على عرف المتشرعة فان تعيين المعنى العرفي يستلزم تعيين الشرعي والظ ان تحرير النزاع بهذا الوجه انما هو من المثبتين بناء
على اصلهم من القول بالحقيقة الشرعية ثم اشتهر ذلك بين الاصوليين فصار منشأ للاشتباه **الرابع** اعلم انه يلزم على القول بالوضع
للصحيح التمسك باصالة الاحتياط ووجوب تحصيل البراءة اليقينية في العبادات وذلك بان ياتي بكلما يحتمل وجوبه وشرطيته ويترك كلما
يحتمل مانعيته الا ان يقوم دليل شرعي على العدم وذلك لكون الفاظ العبادات عنده مجملة وهو يقتضي لزوم تحصيل البراءة اليقينية اما
الاول فلان العمل الصحيح الذي هو المعنى الحقيقي لتلك الالفاظ لا يمكن معرفته الا من جهة الشرع فاذا لم يرد من الشرع ما يبينه كان مجملا قطعا
بالنسبة الينا وان كان في الواقع مبينا وهو مثل اجمال لفظ المعاجين والادوية المتعارفة بين الاطباء بالنسبة الينا واما الثاني فللعقل و
النقل اما الاول فمعلوم وجدانا الا ترى ان السيد اذا امر عبده بشيء واشتبه عليه ذلك ولم يمكنه تمييزه اتى بكلما يحتمل ان يكون هو ذلك الشيء
واما الثاني فالاستصحاب اذ الاصل بقاء التكليف حتى يعلم البراءة بيقين واما القائل بالاعم فلا يلزمه ذلك بل يتمسك باصالة عدم الجزئية
والشرطية والمانعية اذا حكمت المتشرعة بعدم دخول المشكوك فيه في مفهوم اللفظ اذا كان هناك اطلاق في الوجه فيه ح هو الوجه في دفع ما
نقيد قوله لعتق رقبة بالاطلاق وربما يظهر من بعض الاجلة ان اللازم الاخذ باصالة عدم الجزئية والشرطية والمانعية فيما اذا شك فيها
ولم يكن هناك دلالة شرعية على عدمها وانه لا يجوز الاخذ بالاحتياط مط ولو قيل بالوضع للصحيح لوجوه منها ان الاخذ بالاحتياط مستلزم
للحرج العظيم لكثرة ما يحتمل فيه ذلك ومنها ان العبادات قد حصل بيانها بنقل اهل الشريعة والاكابر ومنها ان الاحتياط انما يتمسك به اذا
حصل الشك في المكلف به كما في مسئلة الانائين المشتبه طاهرهما بالنجس وليس محل البحث منه بل من قبيل ما اذا اتفق الاصحاب على وجوب
شيء واختلفوا في الزائد عليه كما في دية اليهودي والدين المشكوك في مقداره وح يجب دفع الزائد بالاصل اما ان محل البحث من هذا القبيل
فلان المفروض فيه ان يشك في جزئية شيء غير ما ثبت كونه جزءا بالاتفاق واما الثاني فلما ذكره اكثر المحققين في مسئلة الاخذ بالاقل

في بيان ثمرة النزاع

في تعيين الفاظ المعاملات بحسب اللغة والشرع

المشهورة ومنها ان المعهود من العقلاء الاقتصار على ما ثبت وجوبه دون المحتمل ولو كان من قبيل محل البحث ومنها ان عدم الدليل على الجزئية والشرطية والمانعية دليل عدمها وفي الجميع نظر واعلم انه حكي عن بعض المنع من التمسك باصالة الجزئية فيما اذا كان الشك فيها وتجويز التمسك باصالة عدم الشرطية اذا كان الشك فيها **الخامس** اعلم ان اكثر الفاظ المعاملات كلفظ البيع والصلح والعتق والدين والرهن والاجارة والعارية والوديعة وغير ذلك مما يترتب على معناه اثر شرعي ولا يتوقف تحققه على النية باقية على معانيها اللغوية في لسان الشرع وان كلما يعتبر فيها فهو شرط في ترتب الحكم الشرعي عليها لا دخل له في المفهوم فعلى هذا لو شك في اشتراطها بشيء وكان هناك اطلاق يدفعه فالاصل عدمه لان اطلاق قوله تعالى احل الله البيع الصادق على المعاوضة المخصوصة الخالية عن الصيغة صدقا حقيقيا عرفا ولغة يدفعه فالمرجع في تحقيق تلك الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة ليس الا العرف واللغة وليس الحاكم بالخروج عن الماهية والدخول فيها الا اهل اللسان لا يقال ما ذكرته دعوى خالية عن البيان ولكم نقضه علامة عدمه البرهان على ان الحدود المسطورة في الكتب الاصحاب لبيان كثير من المعاملات كحد البيع والاجارة والمضاربة وقولهم في مقام ذكر الحد لغة كذا وشرعا كذا انما يشهد بصيرورة الفاظها حقيقة في معان مستحدثة يختص بفهمها طائفة غير اهل اللغة فلا يمكن دعوى ان المرجع في الحكم بالدخول والخروج اهل اللغة لانا نقول الحجة فيما ذكرنا هي ان هذه الالفاظ كانت قبل الشرع موضوعة لمعان معلومة فالاصل بقاؤها على معانيها الاصلية حتى يثبت الصارف ولم يثبت بل ثبت خلافه وذلك لانها لو كانت منقولة في الشرع الى غير تلك المعاني لكانت سابقة الى فهم اهل الشرع عند اطلاقها مجردة عن القرائن والتبادر قطعا فالمقدم مثله بيان الملازمة انه يبعد غاية البعد صيرورة اللفظ حقيقة في معنى على لسان الشرع دون المتشرعة واما الحدود التي ذكرها الاصحاب وقولهم لغة كذا وشرعا كذا فلا يصلحان لمعارضة ما ذكرنا كما ذكره جدي ره قال اعلم انه ربما يقول بعض الفقهاء في العبادة والمعاملة في مقام التعريف انه لغة كذا وشرعا كذا لعل المراد معنى اللفظ المذكور لتلك العبادة او المعاملة اعم من ان يكون حقيقيا او مجازيا بالنزاعهم في ثبوت الحقيقة الشرعية او يكون مراده من الشرع اعم من الشارع والمتشرعة او يكون المراد من المعنى المعنى الصحيح شرعا والمعتبر عند الشارع والثمر بحسب الشرع وهذا هو الاقرب فيندفع الاشكال الاخير وهو ان العبادات توقيفية دون المعاملات فلو كان المعنى في المعاملات بحسب الشرع مغايرا للمعنى اللغوي او العرفي لكانت المعاملات ايضا توقيفية ووظيفة الشرع لعدم امكان الاطلاع على المعنى الاصطلاحي الا من جهة صاحب الاصطلاح وتعريفه مع ان الفقهاء متفقون على ان العبادات توقيفية لا المعاملات كما لا يخفى على من لاحظ طريقتهم مع انهم يرجعون في المعاملات في مقام الاستدلال على محل نزاع وجدال الى ان المعتبر هو المعنى العرفي او اللغوي مثلا يقولون في البيع ما يعد في العرف بيعا وفي الصلح ما يعد فيه وفي اللغة صلحا الى غير ذلك ويحملون ما ورد من الامور المعتبرة من الشرع شرطا للصحة انتهى وقد نبه على ما ذكرنا السيد الاستاد بما ذكره وقد طال الكلام هنا بما لا مزيد عليه ولا باس بنقل ما ذكره فنقول قال قد سمعت قول الفقهاء في تحديد الفاظ العبادات والمعاملات انه في اللغة او العرف كذا وفي الشرع كذا ويرد عليه اشكالان الاول ان هذا انما يصح على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فان النافي لها لا يثبت لتلك الالفاظ معنى سوى معانيها الاصلية غير منقولة في الشرع الى معان مخترعة كالعبادات ولذا نراهم يقولون ان العبادات توقيفية دون المعاملات ويرجعون في تحقيق معنى مثل البيع والاجارة والصلح والدين والوديعة والعارية الى اللغة والعرف ومع ذلك فكيف يصح منهم القول المذكور في هذه الالفاظ والامر في الاشكال الاول هين الى ان قال واما الثاني فقد يجاب عنه بان المراد تحديد المعاملات بحسب عرف المتشرعة دون الشارع او تحديد المعاملات الشرعية اي المعاملات الصحيحة شرعا وهي التي يترتب عليها الاثار والاحكام الثابتة في الشرع او المراد الكشف عن المعاني الاصلية للمعاملات بخواصها الشرعية فالبيع اللغوي والشرعي مثلا واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار فهو من حيث انه منصوب بالوجه المعروف في اللغة لغوي ومن حيث انه منصوب بالوجه الشرعي شرعي ويتوجه على الاول مضافا الى ما فيه من التعسف الشديد فان قولهم هو لكذا شرعا كالنص في ارادة المعنى الشرعي انهم كثيرا ما يقع بينهم التشاجر في هذه الحدود ولو كانت امورا اصطلاحية محضة لما وقع فيها ذلك اذ لا مشاحة في الاصطلاح وايضا فان نقل هذه الالفاظ من معانيها الاصلية الى ما ذكروه في تلك التعريفات والحدود مما لا يترتب عليه اثر شرعي اذا كان ذلك اصطلاحا منهم لا من الشارع ولا فائدة تعود اليهم في تحرير المسائل وتقرير المطالب كما سلف اصطلاحاتهم واصطلاحات غيرهم من ارباب العلوم والصنايع فان تقرير المطالب الفقهية مما لا يتوقف على هذه الاصطلاحات كما لا يخفى وعلى الثاني انه لو كان المقصود تحديد المعاملات الصحيحة شرعا لوجب استقصاء شرايط الصحة فيها

مع انهم

مع انهم لم يتعرضوا منها الا القليل منها مثلا انهم عرفوا البيع نقل الملك من مالك الى اخر بعوض معلوم فاقتصروا في تعريف البيع على معلومية العوض التي هي من شرايطها ولم يتعرضوا لباقي الشرايط كمعلومية المعوض وكمال المتعاقدين وتراضي الطرفين وطهارة العوضين واشتمالهما على نفع محلل مقصود للعقلاء وان يكونا مقبوضين في الصرف وغير متفاضلين مع التجانس الى غير ذلك من شرايط البيع وكما ذكروه في تعريف الاجارة والجعالة والضمان والحوالة والعارية والوديعة وغيرها من العقود والايقاعات فانهم قد اقتصروا في بيانها على البعض ولم يتعرضوا في شيء منها للمجموع ولو كان المقصود تعريف المعاملة المستجمعة لجميع شرايط الصحة لم يجز ذلك قطعا وعلى الثالث ان الغالب تفارق المعنيين اللغوي والشرعي بحسب الصدق اما من جانبين او من جانب واحد ولو كان المقصود من التحديدات المذكورة الكشف عن المعاني الاصلية بخواصها الشرعية لتصادق المفهومان دائما ويمكن ان يقال انه لما كان الغالب في المعاملات مشاركة بعضها البعض في بعض الصفات كاشتراك البيع مثلا مع الهبة في نقل ملك العين ومع الاجارة في النقل بعوض وكاشتراك الاجارة مع الجعالة في استحقاق العوض بازاء العمل ومع النكاح في التسلط على المنفعة على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع والاجارة والابراء بحسب اختلاف محله وكان الواجب تميز بعضها عن بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختلفة عليه تصدى الفقهاء لتعريف المعاملات على وجه يحصل التميز في الجملة ومن المعلوم ان التميز بوجه ما لا يجب ان يكون لاجل الفصول المنوعة لماهياتها المعلومة في العرف واللغة بل من الجائز حصوله باعتبار شرايطها ولا يفتقر ايضا الى التعرض لجميع تلك الشرايط بل يكتفي في ذلك بما يحصل به التميز ولو شرطا واحدا ولذا ترى انهم في بعض المعاملات لا يتعرضون لشيء من الشرايط الشرعية وانهم يقتصرون في بعضها على شرط واحد وربما ذكروا شروطا متعددة بحسب الحاجة اليها في التميز وبالجملة مقصود الفقهاء مما ذكروه في تعريف المعاملات ليس الا تميز بعضها عن بعض بوجه ما من الوجوه وهذا امر يختلف من حيث الاستغناء عن الشروط والاحتياج اليها وكذا باعتبار الوحدة والتعدد ح فلا يرد انه ان كان المقصود من تعريف المعاملات شرح مفهوماتها الاصلية فلا وجه للتعرض للشرايط في بعضها اذ لا دخل لها في تحقق تلك المفهومات وان كان المقصود منه تحديد المعاملات المستجمعة لشرايط الصحة فلا وجه لعدم التعرض للشرايط في تعريف بعض المعاملات ولا الاقتصار على بعضها في بعض اخر بل الواجب على هذا التقدير ذكر الجميع في جميعها وان كان المقصود بيان الاصطلاحات الشرعية فهو مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية لالفاظ المعاملات فهو مع فساده في نفسه خلاف ما صرحوا به وكذا لو كان المقصود بيان الحقيقة العرفية اذ لا ريب ان المفهوم من لفظ البيع في عرف المتشرعة ليس الا معناه المعروف ووجه الاندفاع ان المقصود من التعريفات المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد منها تمييز المعاملات بعضها عن بعض على الوجه الذي قررناه فلا اشكال فان قلت هب ان المقصود من تلك الحدود تمييز المعاملات بعضها عن بعض على ما ذكرتم فما الوجه في الحكم بانها معان شرعية مع عدم اشتمال البعض منها على شيء من شروط الصحة كما اعترفتم به واشتمال ما وجد فيه ذلك على غير من مقومات المعنى الاصلي وليس فيها ما يكون شرعيا بجميع اجزائه المعتبرة فيه اجناسا وفصولا ولو كان في قدر شيء وليس الغرض من هذا الكلام تصحيح مثله قلت المراد فلا يصح بالشرعي هنا المعنى الموقوف على الشرع في الجملة ويقابله اللغوي والعرفي اعني ما لا توقف له على الشرع اصلا فلا يقدح في الحكم بالشرعية اشتمال الحد على شيء من المفهومات اللغوية او العرفية نعم يقدح فيه عدم اشتماله على غيرها من المعاني الشرعية ولم يوجد في كلام القوم اطلاق الشرعي على مثل ذلك حتى يتوجه النقض به كيف ولا يستقيم فيه القول بانه لغة لكذا وشرعا لكذا فانه انما يصح مع تغاير المعنيين وهما متحدان فان قلت قصد التميز في تلك الحدود يقتضي ذكر شرايط الصحة باسرها اذ بدونها لا يتميز صحيح المعاملة عن فاسدها ولا عن فاسد غيرها قلت ليس المقصود من تلك الحدود تمييز المعاملة الصحيحة عن غيرها مط بل المقصود تمييزها عن صحيح غيرها وهذا لا يفتقر الى ذكر جميع شرايط الصحة كما لا يخفى فان قلت الحدود في هذه التعريفات ان اعتبر فيه قيد الصحة انتقضت الحدود باسرها طردا لدخول المعاملة الفاسدة التي لم يخرج بما ذكر فيها من شرايط الصحة والا انتقضت عكسا بما يخرج قلت نختار الاول ونلتزم ان هذه الحدود كلها تعريفات بالاعم ولا محذور في ذلك فان التعريف بالاعم اذا كان المقصود تمييز الاخص عما عدا ذلك الاعم غير عزيز فان قلت المعاني المفهومة من الفاظ المعاملات لغة وعرفا مفهومات متباينة لا تصادق بينها فهي متمايزة بانفسها وذواتها فاي حاجة في التميز الى ايراد الشرايط الشرعية قلت تباين المعاملات باسرها ليس امرا بينا ولا مبينا فهو في حيز المنع ولئن سلم فربما كان العدول الى شرايط الصحة لصعوبة التميز بنفس الماهية وان

كانت معلومة بالاجمال فان الشرع قد يكشف عن اللغة والعرف في مقام الاشتباه وعروض الشك والالتباس ولو سلم فهذا طريق وذلك طريق اخر وتعيين الطريق ليس من داب المحصلين هذا ما تيسر من الكلام في هذا المقام وهو بعد محل نظر وتامل انتهى واعلم ان في قولنا اكثر الالفاظ باقية على معانيها الاصلية اشارة الى عدم ثبوت كون جميعها كذلك فقد حكى السيد الاستاد رحمه عن بعض القول بثبوت كون جميعها كذلك وقد ابطله

في وقوع المجاز في اللغة والقران والسنة

مفتاح اعلم ان المجاز وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له واقع في اللغة والقران والسنة اما وقوعه في اللغة فهو قول الاكثر ومنهم الفاضلان والسيد عميد الدين والحاجبي والعضدي وغيرهم بل الظاهر انه في هذه الازمنة صار اجماعيا اذ لا يلتفت الى ما حكي عن ابي علي الفارسي وابي اسحق الاسفرايني واصحابه وقوم من منع وقوعه وصرح بشذوذه في العدة فقال هذا قول شاذ لا يلتفت اليه لان المعلوم من دين اهل اللغة ان استعمالهم لفظ الحمار في البليد والاسد في الشجاع مجاز دون الحقيقة فان قال انه حقيقة كان مخالفا لاستعمال اهل اللغة واطلاقهم ونحتج عليه بالرجوع الى الكتب المصنفة في المجاز انتهى ويعضده ما ذكر من امارات المجاز المذكورة في كتب الاصوليين وفي كثير من الاستعمالات لا يبطل ما ذكر نحوه من وقوع المجاز في اللغة وجوه الاول ان التجوز مناف للحكمة فلا يقع في اللغة اما الاول فلان اللفظ اذا استعمل في المعنى المجازي فاما مع القرينة او بدونها فان كان الاول لزم التطويل بلا طائل لامكان التعبير عن ذلك المعنى بوجه اخصر وهو التعبير عنه باللفظ الموضوع له اذ ما من معنى الا وبازائه لفظ موضوع له وان كان الثاني لزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق لظهور اللفظ في غير ما اراده بالاتفاق واما الثاني فلان اهل اللغة انما يتكلمون بما يوافق الحكمة لا بما يخالفها وهو واضح جدا الثاني ان اللفظ اذا اقترن بالقرينة كان المتبادر منه ما دل عليه وهو امارة الحقيقة فكان ذلك اللفظ موضوعا للمعنيين في الحالين الثالث ان المجاز لو كان موجودا في اللغة لزم الاجمال في كل لفظ لتردده عند الاطلاق بين ارادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والاصل عدمه لانا نقول الوجوه المذكورة لا تصلح لابطال ما ذكرناه اما الاول فللمنع من لزوم التطويل بلا طائل مع القرينة فان فوائد المجاز كثيرة منها علو نسبة اللفظ ومنها المقابلة ومنها المجانسة ومنها المبالغة ومنها طلب التعظيم او التحقير وان فرض انتفاء جميع الفوائد منعنا من وقوع المجاز ح ولكنه لا يستلزم المنع مطلقا كما هو مدعى الخصم واما الثاني فللمنع من كون التبادر باعتبار القرينة من امارات الحقيقة بل هو ليس بتبادر واما الثالث فللمنع من الاجمال لانه ان كان مقرونا بالقرينة كان المراد المعنى المجازي والا كان المراد المعنى الحقيقي فالاجمال منتف في الحالين واما وقوعه في القران فهو ايضا قول الاكثر ومنهم الفاضلان والسيد عميد الدين والمحقق البهائي وصاحب غاية البادي والمحقق الجواد والعضدي والحاجبي والعبري والاصفهاني بل نقله بعض الاجلة عن المحققين عدا الفرقة الظاهرية فقالوا ان كل ما في القران محمول على ظاهره للاولين وجهان الاول انه لا ريب في ان القران ابلغ وافصح من غيره وقد نزل على جهة الاعجاز فيجب ان يكون مشتملا على المجاز اما الاول فواضح واما الثاني فلان المجاز ابلغ من الحقيقة باتفاق البلغاء كما قيل والابلغ لا بد ان يكون مشتملا على الابلغ الثاني قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض واسئل القرية وجاء ربك وتجري باعيننا والسماء بنيناها بايد واشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل اذ ليس المراد منها المعنى الحقيقي المتبادر والا لزم الكفر والغلط وهما محال فالمراد المعنى المجازي اذ لا واسطة بينه وبين المعنى الحقيقي وهو المطلوب لا يقال لم لا يجوز ان تكون تلك الالفاظ موضوعة للمعاني المرادة منها لانا نقول لو كانت موضوعة لها ولغيرها لزم اما الاشتراك او النقل واللازم باطل وللاخرين وجوه الاول ان المجاز كذب لانه حكم بخلاف الواقع وهو الكذب الا ترى انه اذا قيل زيد حمار صح ان يقال انه ليس بحمار وهو عليه تعالى قبيح الثاني انه ركيك والله تعالى منزه عنه الثالث ان المجاز مستلزم للالغاز والتعمية فلو وقع في القران لزم ان يكون ملغزا معمى الرابع ان المجاز انما يصار اليه عند العجز عن الحقيقة فلو وقع في القران لزم عجزه وهو محال الخامس انه لو وقع في القران لوجب ان يطلق عليه تعالى انه متجوز واللازم باطل اتفاقا فكذا الملزوم اما الملازمة فلان من قام به فعل وجب ان يشتق له منه اسم الفاعل كمن حصل منه الضرب انه ضارب وفي الجميع نظر اما الاول فللمنع من كون المجاز كذبا وذلك لان الكذب عبارة عن ان ينسب محمولا الى موضوع كما في زيد قائم ويكون النسبة غير واقعة سواء كان لفظ الدال على ذلك بالحقيقة او المجاز والتجوز عبارة عن مجرد استعمال اللفظ في غير ما وضع له سواء كان هناك نسبة واقعة اولا فهذا غير الاول ولهذا اذا اراد من قوله زيد اسد انه حيوان مفترس هو

المعنى

المعنى الحقيقي للاسد كان كذبا لعدم وقوع هذه النسبة وان اراد انه شجاع وهو المعنى المجازي له كان صدقا لوقوع هذه النسبة وبالجملة الكذب من عوارض المعاني والمجاز من عوارض الالفاظ واحد المفهومين غير الاخر والنسبة بينهما العموم من وجه ويشهد بما ذكرناه من ان المجاز ليس بكذب وجوه الاول اشتراط القرينة في الاستعمال المجازي الثاني تقبيح العقلاء الكاذب وتحسينهم المتجوز الثالث اجماع المسلمين على النص على ارتكاب المجاز اذ لو كان كذبا لما جاز ذلك منهم لانه محرم ويمتنع الاجماع على المحرم واما الثاني فللمنع من كونه ركيكا كيف وقد تعارف عند ذوي الفصاحة والبلاغة واولي الالباب اما الثالث فللمنع من استلزامه الالغاز والتعمية مع تحقق القرينة واما الرابع فللمنع من المقدمة الاولى بل يجوز العدول الى المجاز مع القدرة طلبا للفوائد واما الخامس فللمنع من ان كل من قام به فعل وجب الاشتقاق له منه اذ لا دليل عليه وقد يقوم الفعل بشخص ولم يشتق منه له لفظ اما مطلقا او في بعض الصور كما اشار اليه في التهذيب فقال ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروايح لم يشتق لها اسماء منها انتهى ومما ذكرناه مع ما ذهب اليه الاشعري من القول بوجوب الاشتقاق نعم قد يقال الاشتقاق وان لم يكن واجبا لكنه جائز بحكم الاصل الناشي من الاستقراء وذلك انا وجدنا اكثر من قام به فعل اشتق له منه فيلحق به موضع الشك ولولا هذا لوجب الرجوع في خصوص كثير من المشتقات الى اهل اللغة والمعلوم من طريقة القوم خلافه وبالجملة الذي دل على عدم اشتراط اتحاد المجاز بالنقل دل على عدم اشتراط اتحاد المشتق منه فلو وضع فيه توقف كما في المجاز ونحن قد علمنا عدم جواز اطلاق المتجوز عليه تعالى فليس ذلك الا لما ذكره المانعون من عدم وقوع المجاز في القران وقد يجاب بالمنع من كون الوجه في عدم جواز اطلاق المتجوز عليه تعالى ما ذكره المانعون من عدم وقوع المجاز في القران بل الوجه فيه كون اسمائه تعالى توقيفية يجب في وجودها من الشرع فما لم يرد الشرع بجواز اطلاقه عليه وان اتصف تعالى بمعناه لا يجوز اطلاقه عليه تعالى والى هذا ذهب والسيد عميد الدين والشيخ البهائي والكفعمي والطريحي صاحب مجمع البحرين والبيضاوي والعبري والحاجبي والعضدي كما عن الشيخ علي بن يوسف بن عبد الجليل في كتاب منتهى السؤال والاشاعرة بل عزاه في مجمع البحرين والمصباح للكفعمي الى العلماء ولهم على ذلك وجهان الاول ان الاسم الذي لم يرد الشرع به يجوز ان يكون اطلاقه عليه تعالى مشتملا على المفسدة الخفية التي لا نعلمها وعدم العلم بها لا يستلزم عدمها في الواقع فما شانه هذا يجب الامتناع منه والتباعد عنه لا يقال لمجرد الاتصاف بالمعنى يكفي في اطلاق لفظه على المتصف به لانا نمنع منه فان لفظي عز وجل لا يجوز اطلاقهما على النبي صلى الله عليه وآله مع انه عزيز وجليل في قدره الثاني قوله تعالى وذروا الذين يلحدون في اسمائه فان المراد الذين يسمونه بما لا توقيف فيه على ما قاله البيضاوي لا يقال يعارضه قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها لانا نمنع منه وذلك لان الاسماء التي لم يرد الشرع بها لم يعلم حسنها لما عرفت من احتمال اشتمالها على المفسدة وفيه نظر اذ قد يعلم بعدم المفسدة وكون الاطلاق مما يليق بجلاله ويناسب كماله فح ينبغي جوازه ويندفع بهذا الوجه الاول هذا ومما يؤيد جواز اطلاق الاسم الذي يعلم بعدم المفسدة فيه اجماع العلماء على النظر على قراءة الادعية المشتملة على اسمائه تعالى التي لم يرد بطريق يصلح للحجية ولو كانت اسمائه توقيفية يجب فيها ان يرد بالشرع بالخصوص لما جاز ذلك واما نسبة القول بالتوقيف الى العلماء فمحل نظر كيف وقد حكي عن الشيخ مفيد الدين ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي في فصوله انه قال كل اسم يليق بجلاله ويناسب كماله مما لم يرد به اذن يجوز اطلاقه عليه تعالى الا انه ليس من الادب لجواز ان لا يناسبه من وجه اخر انتهى وحكي هذا القول عن القاضي وربما يشعر به عبارة الشهيد في قواعده وبالجملة منع اطلاق الاسم الذي يعلم بعدم المفسدة فيه عليه تعالى مشكل نعم المشتمل عليها والموهم للنقص لا يجوز اطلاقه عليه وقد حكي عليه الاجماع الشهيد في قواعده فانه قال ما لم يرد به السمع وتوهم نقصا فيمتنع اطلاقه عليه اجماعا نحو العارف والعاقل والفطن والذكي لان المعرفة تشعر بسبق فكره والعقل هو المنع عما لا يليق والفطنة والذكاء تشعران بسرعة الادراك لما غاب عن المدرك وكذا التواضع لانه يوهم المذلة والعلامة لانه يوهم التانيث والداري فانه يوهم تقدم الشك وما جاء في الدعاء من قولهم لا يعلم ولا يدري ما هو الا هو فمما يوهم جواز هذا فيكون مرادفا للعلم انتهى ولعل السبب في عدم جواز اطلاق المتجوز ايهامه النقص واما وقوعه في السنة فهو ايضا قول المعظم ولا شبهة فيه هذا

ذكره

في ان اسماء الله تعالى توقيفي تحتاج الى السماع من الشرع

في بيان شرائط المجاز

مفتاح يشترط في استعمال اللفظ في المعنى المجازي امور منها وجود معنى يكون اللفظ المزبور موضوعا بازائه وشرطية هذا مما لا ريب فيه وذلك لان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولا يتحقق هذا بعد ثبوت الموضوع له والظ بل المعلوم ان احدا لم يخالف فيما ذكرناه ومنها وجود القرينة على ارادة المعنى المجازي وشرطية هذا ايضا مما لا ريب

فيه وذلك لانه لو اريد المعنى المجازي من دون قرينة لزم الاغراء بالجهل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان اللفظ مع عدم
القرينة ظاهر في ارادة المعنى الحقيقي لا غير وارادة غيره مع عدمها اغراء بالجهل وهو واضح والتالي بل المعلوم ان احدا لم يخالف في ذلك ومنها
وجود العلاقة بين الموضوع له والمستعمل فيه مجازا او شرطيته هذا ايضا مما لا ريب فيه وذلك لان الاستعمال بدون العلاقة مستهجن وقبيح
وغلط وما شانه ذلك فليس من اللغة لا يقال لو كان الاستهجان والقبح دليلين على خروج الاستعمال عن اللغة لكان الكذب واستعمال جملة
من الالفاظ التي يقبح استعمالها كاستعمال بعض الالفاظ الموضوعة للعورتين من غير اللغة وهو باطل لانا نقول قبح الاستعمال فيما ذكر ليس
لنفس الاستعمال كما في المجاز بلا علاقة بل لاجل قبح المعنى فتم سلمنا لكن قام الدليل على كون ما ذكر من اللغة ولولاه لمنعنا عنه تمسكا
باصالة خروج الاستعمال القبيح عن اللغة والاصل المذكور في محل البحث لا معارض له فيجب التمسك به واحتج الباغنوي على اشتراط
العلاقة بانه لو لم يكن بينهما علاقة لكان استعماله في المعنى المجازي اما وضعا جديدا او غير مفيد لانه اذا استعمل بلا ملاحظة
علاقة فاما ان يقصد به تخصيص اللفظ بالمستعمل فيه وتعيينه بازائه فهو وضع جديد او لا يقصد ذلك فلا يكون مفيدا اذ المعنى لا يفهم
لا يفهم منه بحسب الوضع اذ لا تعلق له به اصلا ثم قال لا يقال اذا قلنا خذ هذا الفرس مشيرا الى الكتاب فلا شك انه يفهم منه بمجرد
الاستعمال من جهة قرينة الاشارة بلا وضع جديد ولا ملاحظة علاقة لانا نقول القرينة مستقلة في الدلالة ولا دخل فيها لاستعمال
اللفظ ومنها تجويز اهل اللغة استعماله في خصوص ذلك المعنى فلا يجوز استعمال اللفظ في كل معنى يكون بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة
حتى يرد من اهل اللغة جوازه وهذا قول الاسفرايني والرازي على ما حكي والحجة فيه امور الاول ان الحكم بصحة استعمال اللفظ في معنى كالحكم
بصحة العبادة والمعاملة لاشتراكهما في التوقيفية فكما ان الحكم بصحتهما يتوقف على اذن الشرع فكذا الحكم بصحة الاستعمال يتوقف على
اذن اهل اللغة وحيث ينتفي فلا يجوز الحكم بالصحة كما في الاول عملا باستصحاب الفساد وعلى هذا لا يجوز الحكم بصحة كل تجوز وان وجد
العلاقة لعدم ثبوت هذه الكلية من اللغة فثبت انه يشترط نقل احاد المجاز لا يقال الاشتراط خلاف الاصل الا ترى انه قد شاع على
السنة القوم ان الاصل عدمه ومرجعه الى ان اعتبار خصوصية بعض الافراد يتوقف على الدليل وهو مفقود فلا يصار اليه لانا نقول لا نسلم
ان الاصل عدم الاشتراط الا فيما اذا ثبت ما يقتضي نفيه على وجه العموم واما مع عدمه كما في محل البحث فلا وعلى الاول ينزل كلام القوم
ومرجع ما قلناه الى ان الاصل عدم ثبوت مقتضى الصحة حتى يثبت وهو واضح جدا الثاني انه لو جاز الاستعمال في غير ما وضع له بمجرد
العلاقة ولم يشترط النقل من اهل اللغة لصح استعمال لفظ النخل في كل طويل والشبكة في الصيد والاب في الابن والعكس لوجود العلاقة
بين المعنى الحقيقي للالفاظ المزبورة وتلك المعاني والتالي باطل جدا الثالث ان التجوز بدون النقل من اهل اللغة اختراع في اللغة ما يجوز
لمن اراد مناصبها اما انه اختراع فلان الفرض انه لم يرد من اهل اللغة شيء يدل على صحته فهو اثبات ما لم يثبت منهم وهو الاختراع واما عدم
جواز الاختراع في اللغة لمن ارادها فواضح لا يقال انما جوزنا التعدي عن موضع استعمالاتهم باعتبار المسكوت عنه والمنصوص عليه علة الجواز
وهي وجود العلاقة اذ به يحصل اذن اهل اللغة بجواز التعدي فلا يكون اختراعا لانا نقول هذا اثبات الحكم بالقياس وهو غير جائز في جميع نظ
اما الاول فلما عرفته بوجوه تدل على عدم اشتراط ذلك وجواز الاستعمال كلما تحقق فيه العلاقة منها انه قد ادعى الاجماع على عدم
اشتراط ذلك ويعضده ما قيل من انه مذهب الاكثر لا يقال قد ادعي ان الاشتراط قول الاكثر فيحصل الوهن في دعوى الاجماع على العدم لانا نقول
الظاهر خطاء هذه الدعوى اذ لم نجد من المتقدمين والمتاخرين من يقول بالاشتراط سوى الاسفرايني والرازي على ما حكي واما القائلون بعدم
الاشتراط فجمع كثير منهم السيد المرتضى في الذريعة وقيل في غيره والسيد عميد الدين والمحقق البهائي والعضدي والتفتازاني وربما يشهد
بصحة دعوى الاجماع ما قيل من ان استقراء احوال اهل العربية في تفاصيل استعمالاتهم مجازات متعددة غير مسموعة من اهل اللغة مع
عدم تخطئة كل صاحبه يدل على ان ذلك ليس شرطا عندهم ولذلك لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق ومنها ان ما دل على ثبوت الكليات
اللغوية وهو الاستقراء يدل على ثبوت هذه القاعدة الكلية ولو منع من حجية الاستقراء لوجب الالتزام بعدم ثبوت قاعدة كلية في اللغة
فلا يجوز ان يقال كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور ولا يقال نمنع من كون الدليل على ثبوت الكليات اللغوية هو
الاستقراء بل هو الاجماع عليها فان من لاحظ الكتب النحوية والصرفية حصل له العلم به ولا اجماع على ثبوت الكلية في محل البحث لانا نقول

في تبيين بعض العلاقات

الاطلاع

الاطلاع على اجماع النحاة انما يحصل لاحاد الناس والعامة لا يطلعون عليه مع ان تلك الكليات ثابتة عندهم فليس الدليل عندهم الا
الاستقراء في كلامهم فكان دليل الكل على اثبات تلك القواعد الاستقراء وهو حاصل في محل البحث فيجب العمل به وبالجملة حصل من جهة
الاستقراء اذن العرب بالتجوز في كل ما فيه العلاقة عموما فان منع من اعتبار الاذن العام فيعارضه بانه يلزم ان لا يثبت وضع نوعي
وهو باطل قطعا ومنها انه لو كان المجاز مشروطا بالنقل لما افتقر الى البحث والنظر في العلاقة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان النقل
اذا تحقق حصل الاستغناء عن العلاقة لكونه كاشفا عن وجودها ودالا على كون الاستعمال موافقا للغة وهو المطلوب اما بطلان اللازم
فلاتفاق علماء العربية على افتقار المجاز الى ذلك وقد اشار الى هذا فقال لا يشترط فيه النقل للافتقار الى النظر في العلاقة وقد بينا
فيه اولا بالمنع من الملازمة لجواز ان يكون النظر في العلاقة شرطا اخر لصحة التجوز وكون شيء شرطا لشيء لا يستلزم ان لا يكون شيء اخر
شرطا له بل التحقيق انه يلزم الحكم باشتراط النظر في العلاقة على القول باشتراط النقل عن اهل اللغة في احاد المجاز اذ مع تحقق الامرين
يحصل القطع بصحة التجوز ومع انتفاء احدهما لا يحصل القطع بها فيبقى الحكم بعدمها اذ لا دليل عليها والاصل يقتضي عدمها فانه لا يقال
لا فائدة في اشتراط التجوز بالنظر الى العلاقة بعد اشتراطه بالنقل لانا نمنع عدم الفائدة فلعل هناك فائدة لم نعثر عليها وعثر عليها
علماء العربية على انه يمكن ان فائدة المجاز لا تحصل الا بالنظر اليهما ففي الحقيقة احد الشرطين شرط لصحة نفس الاستعمال وهو
النقل والاخر لترتب فائدة المجاز والعدول عن الحقيقة التي هي الاصل وهو النظر في العلاقة فتم وثانيا بالمنع من بطلان التالي اذ
وجوب النظر في العلاقة بالنسبة الى المستعمل ودعوى الاجماع ممنوعة كما اشار اليه الباغنوي وان ادعي وجوبه بالنظر الى الواضع
وارباب اللغة فالقضية الشرطية فاسدة جدا فتم انا نقول للخصم اذا اتفق نقل في بعض احاد المجاز فهل توجبون النظر في العلاقة او لا
فان قالوا نعم قلنا لهم فقد سلمتم عدم الملازمة وان قالوا لا فنقول لهم قد اعترفتم بعدم بطلان التالي فتم ومنها ان اعارة اللفظ تابعة لاعارة
المعنى الحاصلة بمجرد قصد المبالغة فيه من غير توقف على النقل ومتى كان كذلك لم يتوقف التجوز على النقل اما الاول فلانك اذا اطلقت لفظ
اسد وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة بمجرد اعارة اللفظ دون معناه فانك لو سميته بالاسد لم يدل على شجاعته
اتم فضلا عن بلوغه الى مرتبة الاسد فيها بل انما يحصل المبالغة والتعظيم المقصودان من التجوز باعارة معنى الاسد حتى كانك تفرضه
اسدا او فردا بالغا في ذلك فيقال هذا ليس انسانا انما هو اسد كما قال الله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثاني فلان
صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل في كل صورة جزئية وقد استدل بهذا الوجه ايضا واجاب عنه في المحصول بان هذه الاعارة
ليست امرا حقيقيا بل امر تقديري فلم لا يجوز ان يمنع الواضع منه في بعض المواضع دون بعض ومنها انه لو كان ذلك شرطا للزم ان لا يكون
الحقائق الشرعية والعرفية مجازات لغوية وعربية والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العرب لم ينصوا على جواز الاستعمال اذ
لم يعقلوها وقد استدل بهذا الوجه ايضا وفيه مناقشة لا تخفى ومنها انه لو كان هذا شرطا لانسد باب التجوز والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلانه يجب على تقدير الاشتراط الاقتصار على موارد استعمالات اهل اللغة ومتعلقاتها فلا يتعدى منها الى غيرها طلبا للتجوز
على ما يلزم ما ذكر واما بطلان التالي فواضح واما الثاني فالمنع من وجود العلاقة في المذكورات كما اشار اليه بعض وذلك لان العلاقة
المصححة للتجوز ليس مطلق المشابهة والسببية والمسببية ونحوها مما جعله الاصوليون علاقة بل فرد خاص منها يعرف خصوصيتها بالرجوع
السليقة وهو المرجع في تحقيق العلاقة وهذا الفرد لم يوجد في المذكورات سلمنا وجود العلاقة لكن نقول حصل المانع من صحة الاستعمال
وهو منع اهل اللغة كما اشار اليه بعض غيره واما الثالث فالمنع من كون التجوز بدون النقل من اهل اللغة اختراعا اذا كانت العلاقة المعتبر
نوعها عندهم موجودة لان اعتبارهم نوع العلاقة اذن عام بجواز الاستعمال في كل ما فيه تحقق العلاقة فلا يكون اختراعا والاذن الاجمالي
كالاذن التفصيلي كما لا يخفى نعم اذا اكتفي بمطلق العلاقة وان لم يعتبر نوعها يلزم الاختراع كما قيل ولكنه خلاف التحقيق فان الاقوى
ما عليه الاكثر من عدم اشتراط ذلك وعن الامدي التوقف في ذلك وينبغي التنبيه على امرين الاول اعلم ان علائق المجاز كثيرة تظهر
من اقسامه وهي كثيرة منها اطلاق السبب على المسبب قال في المحصول على ما حكي الاسباب اربعة القابل والصورة والفاعل والغاية مثال
الاول قولنا سال الوادي ومثال الثاني اطلاق لفظ اليد على القدرة في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثال الثالث تسمية المطر

على انا نقطع ان النحاة لا
الكليات
يسمعونها و
انما سمع
من العرب
ما جمعهم

في بيان انواع العلائق
وعلائقها

بالسما

ومنها اطلاق الشيء على ما كان عليه كقوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم

بالسحاب في قولنا نزل السحاب وفي مثال الرابع تسمية العنب بالخمر في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا ومنها اطلاق المسبب على السبب عكس الاول كتسمية الضرب الشديد موتا واذا دار الامر بين هذا وما قبله فقد صرح في يه والبيضاوي وغيرهما ان ما قبله اولى بالترجيح لان السبب المعين يدل على المسبب المعين لذاته ولا عكس فان المسبب لا يقتضي لذاته السبب المعين بل سببا ما وقيل هذا اولى لان وجود المسبب بدون السبب محال فالسبب لازم له ولا عكس لجواز تخلف المسبب واولى الاسباب السبب الغائي لتكرر العلاقة فيه لان العلة الغائية علة للمعلول في الذهن لانها الباعثة للفاعل على الفعل ومعلوله في الخارج فوجد فيه العلاقتان ومنها اطلاق الشيء على شبيهه والمشابهة قد تكون في الصفة كما في رايت اسدا في الحمام وقد تكون في الشكل كما في اطلاق الانسان على الصورة المنقوشة وهذا القسم يسمى بالمستعار وعن الغزالي انه قال ومنهم من قال بان كل مجاز مستعار ومنها اطلاق الكل على الجزء كما في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم اي اناملهم ومنها اطلاق الجزء على الكل كما في قولك فلان يملك الف راس من الغنم اي الفا من الغنم وهذا مرجوح بالنسبة الى عكسه على ما قيل لاستلزام الكل الجزء من غير عكس ومنها اطلاق الشيء على ما يؤول اليه كما في اطلاق الخمر على ما يصير خمرا قيل الاول الى الشيء لا بد من القطع به كما في انك ميت وانهم ميتون او الظن كما في اعصر خمرا ولا يكفي الاحتمال لصحة التجوز كالحر للعبد ومنها اطلاق الشيء على مجاوره كاطلاق الراوية الموضوعة للبعير على ظرف الماء المحمول عليه ومنها اطلاق الشيء على احد جزئياته كما اذا اطلق الانسان واريد منه خصوص زيد ومنها عكس هذا كما اذا اطلق زيد واريد منه الانسانية المطلقة ومنها اطلاق المصدر على اسم المفعول كما في خلق الله اي مخلوقه تعالى ومنها اطلاق المصدر على اسم الفاعل كما في زيد عدل اي عادل ومنها اطلاق اسم الفاعل على المصدر كما في قوله قم قائما اي قياما ومنها اطلاق اسم المفعول على المصدر كما في قوله تعالى بأيكم المفتون اي الفتنة ومنها اطلاق العام على الخاص كما في اطلاق العلماء على زيد ومنها عكس هذا كما في قوله تعالى وحسن اولئك رفيقا اي رفقاء وقيل هذا اولى من عكسه لان الخاص يستلزم العام ولا عكس ومنها اطلاق المحل على الحال كما في اطلاق المجلس على حضاره ومنها عكس هذا كما في قوله تعالى ففي رحمة الله اي في الجنة ومنها اطلاق آلة الشيء عليه كما في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق اي ذكرا حسنا ومنها اطلاق المبدل على البدل كما في قوله فلان اكل الدم اي الدية ومنها اطلاق الملزوم على لازمه كاطلاق النطق على الدلالة ومنها عكس ذلك كما في قوله فلان شد الازار اي اعتزل عن النساء ومنها اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كما في قوله تعالى من ماء دافق اي مدفوق ومنها عكس هذا كما في قوله تعالى حجابا مستورا اي ساترا ومنها اطلاق النكرة وارادة العموم منها كما في قوله تعالى علمت نفس اي كل نفس ومنها اطلاق المعرف باللام وارادة التنكير منه كما في قوله تعالى وادخلوا الباب اي بابا وجميع هذه الاقسام ذكرها بعض الافاضل والعلامة ذكر منها احدى عشر والبيضاوي اثني عشر وعن علماء العربية ان علاقات المجاز تبلغ خمسة وعشرين وعن الصفي الهندي الذي يحضرنا من انواعها احدى وثلثون وقال الحاجبي كما عن الآمدي انها خمسة ويستفاد من كلام السيد الاستاد دام ظله ان علائق المجاز ليست محصورة فانه قال التحقيق ان العلاقة غير متوقفة على السماع ولا محصورة فيما ذكروه من الانواع فانهم عرفوا العلاقة بانها اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له وهو غير محصور ولذا ترى ان الاصوليين وارباب البيان لم يتفقوا منها على حد مضبوط ولا عدد معلوم فان اللاحق منهم يزيد على الاول بحسب استقرائه وتتبعه حتى حكي عن الصفي الهندي انه قال الذي يحضرنا اه انتهى وهو جيد

في انواع العلائق وعددها

الثاني اختلف القوم في ان المجاز هل يتوقف على الاستعمال فيما وضع له فيكون مستلزما للحقيقة اولا فذهب في يه والمنية والزبدة وغيرها الى الثاني والظاهر انه مذهب المعظم بل حكي عن المحققين وحكي عن بعض الاول وهو الظاهر من علم الهدى وابن زهرة للقول الثاني وجوه الاول ان المجاز ليس الا استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له فيتوقف على الوضع السابق دون الاستعمال وقد نوقش فيه بانه يجوز ان يكون الاستعمال فيما وضع له شرطا للصحة لا جزءا من مفهومه الثاني ان لفظ عسى وضع لما وضع له سائر الافعال ولم يستعمل فيه بل في غيره فلو كان المجاز مستلزما للحقيقة ومشروطا بها لكان استعمال عسى خارجا عن قانون اللغة وقد نوقش فيه باحتمال كون لفظ عسى موضوعا في اللغة لما هو المتبادر منه الان من غير نقل كما اشار اليه بعض ويؤيده اصالة عدم النقل سلمنا لكن نمنع من كون المفهوم منه الان معنى مجازيا لجواز ان يكون معنى حقيقيا قد حصل بالنقل ولا يشترط فيه سبقه بالتجوز لا يقال الغالب في النقل سبقه بالتجوز وصيرورته بغلبة الاستعمال في خلاف ما وضع له لانا نقول لو كان مسبوقا بالتجوز لزم زيادة الحادث والاصل

عدمه سلمنا لكن نمنع من عدم الاستعمال فيما وضع له اولا كما اشار اليه بعض فان مثل الاصل عدمه سلمنا هو معارض بان الغالب ثبوته فيه الثالث ان لفظ الرحمن موضوع لرقيق القلب كما قاله بعض او لذي العطف والفضل والانعام كما قاله العلامة ولم يستعمل فيه بل اختص بالله تعالى وقد نوقش فيه مضافا الى ما سبق بالمنع من الاختصاص لقولهم رحمن اليمامة تعنتا بالكفر وقول الشاعر سموت يا ابن الاكرمين ابا وانت غيث الورى لا زلت رحمانا ودعوى انه مردود في عرف اللغة ممنوع وفيه الرابع انه لو كان ذلك شرطا لكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل من المركبات حقيقة لعدم استعمالها في غير ما يراد منها في الاستعمال المتعارف وهو باطل واجيب عنه بوجهين الاول انه مشترك الالزام اذ الوضع لمعنى لازم للمجاز مطلقا فيجب ان يكون هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك الثاني ان التجوز في ذلك في المفردات واستعمالها في معانيها الحقيقية متحقق فان كل واحد من كل واحد من القيام والساق والشيب واللمة مستعمل في الموضوع له وللقول الاول امران احدهما ان الاصل عدم صحة التجوز حيث لم يستعمل اللفظ في الموضوع له وفيه نظر لاندفاعه بمصير المعظم الى القول الاول وبتعريف العلماء المجاز باستعمال اللفظ في غير ما وضع له او باللفظ المستعمل في غير ما وضع له فتدبر وثانيهما ان وضع اللفظ لمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة لان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هي استعماله فيه وفيه نظر لما اشار اليه السيد الاستاد دام ظله فقال مجيبا عن هذا وفيه ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو حاصل وان الوضع للاستعمال لا يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كل ما يقصد من الشيء يترتب عليه نعم لو اكتفي في صدق الحقيقة بتحقق الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال على ما يوهمه تعريف بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى اتجه القول باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع قطعا لكن ذلك خلاف المعروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق انتهى والمعتمد عندي هو القول الثاني وهل يتوقف الحقيقة على المجاز وتستلزمه او لا المعتمد هو الاخير كما صرح به علم الهدى وابن زهرة بل الظاهر اتفاق القوم عليه

بالمجد

في موارد حمل اللفظ على المعنى المجازي

مفتاح اذا قامت قرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي ولم يمكن من حمل اللفظ عليه لزم حمله على المعنى المجازي كما صرح به في يه ويب وعد ومنية اللبيب ومع صك وتمهيد عند ولهم وجوه الاول ظهور الاتفاق عليه الثاني تصريح فخر الاسلام في الايضاح بان ذلك قاعدة اهل اللغة المطردة الثالث ما اشار اليه في يه والايضاح ومع صك من انه لو لم يحمل على المعنى المجازي بعد تعذر الحمل على الحقيقة للزم اهمال اللفظ والحكم بكونه لغوا وذلك باطل فتعين الحمل على المجاز ولا فرق فيما ذكر بين الخطاب الوارد من المعصوم وغيره كالوكيل والموصي والمقر واحتمال الغفلة والهذيان فيه ونحوهما انما يمنع مما ذكرنا لو لم يدفع بالاصل وغلبته خلاف ذلك وحجية هذا الظن مما لا ريب فيه وعلى هذا لو قال اوصيت بهذا لولدي ولا ولد له بل لولد الولد وهو يعلم بذلك وجب الحمل على المجاز وهو ولد الولد على تقدير كونه مجازا وقد صار اليه مه في عد والمحقق الثاني في مع صك ومنع من ذلك في الايضاح محتجا بان اصل صيانة مال الغير الى مثال قطعي اقوى من الاصل المذكور وبان المجاز على خلاف الاصل فلا يرجح على ما ينبني على الاحتياط التام وهو التصرف في مال الغير والحكم بنقله عنه وهما ضعيفان نعم اذا حصل الشك في المعنى المتعارف في ارادة المجاز وكان احتماله مساويا لاحتمال غيره اتجه ما ذكره و اعلم انه لا يكفي في الحكم بالمجاز مجرد امتناع تعلق الحكم المعلق على اللفظ بالمعنى الحقيقي لجواز ان لا يعتقد المتكلم بالامتناع والمعتبر اعتقاد المتكلم كما لا يخفى وقد نبه على هذا المحقق الثاني في مع صك فاشترط في الحمل على المجاز ظهور عدم ارادة المتكلم الحقيقة وظهور ارادته المجاز اذا عرفت هذا فاعلم ان المجاز الذي يجب حمل اللفظ عليه بعد تعذر حمله على الحقيقة على اقسام منها ان يكون متحدا بمعنى ان ما يصح التجوز فيه لا يكون الا واحدا باعتبار اشتماله على العلاقة المصححة للتجوز دون غيره وهنا لا اشكال في لزوم حمل اللفظ عليه بعد تعذر حمله على معناه الحقيقي ووجهه واضح وقد صرح بلزوم الحمل على ذلك في يه محتجا بانه لو لم يحمل عليه يلزم الالغاز ومنها ان يكون متعددا بمعنى ان ما يصح التجوز فيه يكون متعددا باعتبار اشتمال الجميع على العلاقة المصححة ويقوم قرينة معتبرة على ارادة واحد منها بالخصوص وهنا لا اشكال في لزوم الحمل عليه سواء كان مجازا قريبا ام بعيدا وقد صرح بذلك في يه ومنها ان يكون متعددا ويقوم قرينة على عدم ارادة ما عدا واحد منها وهنا لا اشكال في لزوم الحمل على ذلك الواحد كما صرح به في يه فلا يشترط في قرينة المجاز ان تكون صارفة ومعينة ولا فرق بين ان يكون ذلك الواحد مجازا قريبا ام بعيدا ومنها ان يكون متعددا ولا يقوم قرينة على

يتبين المراد وتتساوى المعانى المجازية قربا وبعدا وهنا قد يجب الحمل على الجميع ويتخير فى الحمل على اى منها شاء او يحكم بالاجمال احتمالات و
حكى بعضهم عن القاضى عبد الجبار القول بالاجمال ووجوب نصب دليل على المراد لامتناع ارادتها اجمع مع تعذر انحصارها علينا
ثم قال اعترض ابو الحسين باحتمال ارادة الجميع على البدل فانه ممكن مع فقد دلالة التعيين ومع عدم الحصر فانه لو وجب علينا ذكر بعض
كنا مخيرين فى اية بعض شئنا ثم قال اما لا يجوز ارادة المعينين المختلفين فما زاد من اللفظة الواحدة فيجب عنده اقامة دليل على المراد لان
اللفظ لم يوضع على التخيير ثم قال وان انحصرت وجوه المجاز وتساوت حمل اللفظ عليها باسرها على البدل اما على الجميع فلعدم ما ولو به لبعض
بالارادة واما البدلية فلعدم عموم الخطاب حتى يحمل على الجميع هذا عند من يجوز استعمال المشترك فى مفهوميه ومن منع يقول لان لم يتم البيان
انتهى والمعتمد عندى الحكم بالاجمال مطلقا لان الحمل على واحد معين منها والحكم بارادته لا عن غير دليل تحكم فقط والحكم بالتخيير تحكم ايضا
للقطع بان المتكلم اراد واحدا منها بالخصوص والتخيير ينافيه والحمل على الجميع تحكم ايضا لا سيما اذا استعمال اللفظ فى معان مختلفة على ان
يكون كل منها متعلقا للاثبات والنفى كما فى المشترك المستعمل فى معانيه ولم يثبت جوازه بل منعه جماعة من المحققين فى الحقايق وقالوا
لا يجوز استعمال المشترك فى معانيه ففى المجاز اولى فتدبر والاجمال وان كان خلاف الاصل لكن يجب المصير اليه اذا قام الدليل عليه كما فى محل
البحث وليس حمل قوله تع حرمت عليكم الميتة على تحريم جميع الانتفاعات من محل البحث وهو حمل اللفظ بعد تعذر حمله على الحقيقة على
جميع المجازات بل هو محمول على واحد من المجازات ولكنه يعم جميع المجازات وترجيحه باعتبار تبادره وقربه الى الحقيقة فتدبر ومنها ان
يكون متعددا ولا يقوم دليل بالخصوص على تعيين المراد منها ولكن يختلف بان يكون بعضها اقرب الى الحقيقة من غيره وهنا لا اشكال
فى لزوم الحمل على ما هو الاقرب الى الحقيقة لشهادة العرف وطريقة اهل اللسان بذلك مع ظهور الاتفاق عليه ثم ان القرب يحصل
بوجوه على ما اشار اليه السيد الاستاد ره فقال اعلم ان المقتضى لتعيين المجاز مع تعذر الحقيقة امور ثلثة احدها تبادر المعنى المجازى
من اللفظ المصروف عن حقيقته كما فى قولك رايت اسدا فى الحمام فان المفهوم من لفظ الاسد المقترن بقرينة الكون فى الحمام هو الرجل
الشجاع المشابه للاسد فى الجراة ومن المعلوم ان هذا الفهم غير مستند الى دلالة لفظ الاسد ولا الى القرينة المذكورة فان الكون فى
الحمام انما يقتضى الصرف عن ارادة المعنى الحقيقى الذى هو الحيوان المفترس ولا دلالة فيه على تعيين الرجل الشجاع ام فلولا انه مدلول
لفظ الاسد المصروف عن حقيقته لم يحصل فهمه فى الكلام لانتفاء الحصر فى المجاز وتبادر المعنى المجازى من اللفظ المقترن بالقرينة لا
ينافى مجازيته ولا يقتضى كونه حقيقة فى المعنى المتبادر لان التبادر الذى هو علامة الحقيقة على ما عرفت هو فهم المعنى من نفس اللفظ
مجردا عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى بواسطة القرينة والفرق بين الامرين ظاهر ثم ان التبادر فى المجاز قد يحصل بمجرد القرينة
الصارفة عن الحقيقة كما فى المثال المذكور وقد لا يحصل بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات اذا شهد ذلك اذا
كان مساويا للمجاز المقصود من اللفظ كما فى لفظ اليد الذى هو حقيقة فى العضو المخصوص ومجاز فى النعمة والقدرة فانه اذا اريد استعماله
فى النعمة وجب ان يضم اليها قرينة مصروف عن ارادة القدرة كان يقول لزيد يد عندى وليائه مثلا ولم يجز الاكتفاء بالقرينة الحالية الصارفة
عن الحقيقة اذ لا يتعين معها ارادة المجاز المخصوص الذى هو النعمة بل انما يتعين بمجموع القرينتين الصارفتين عن الحقيقة والمجاز
المساوى لا لان الصرف عن الامرين يقتضى تعيين المراد لانتفاء الحصر بل لان المتبادر من اللفظ المصروف هو ذلك وانت اذا تتبعت
القراين اللفظية وجدتها فى الاكثر كذلك اذ قل ما يتفق فى الكلام قرينة معينة للمراد صارفة عن الحقيقة وسائر المجازات المحتملة من
اللفظ عدا المعنى المقصود بل الغالب ان قرينة المجاز اما صارفة عن خصوص الحقيقة او عنها وعن شىء من المجازات وان التعيين انما
يستند الى اللفظ المصروف عن بعض معانيه ولولا ان المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ بعد الصرف لامتنعت الدلالة اللفظية فى
اكثر المجازات لما عرفت من عدم الحصر وفقد ما يقتضى التعيين من جهة القرينة الثانى شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه فى الكلام
وانما كان الاشتهار سببا للتعيين لعدم انفكاكها عن التبادر الموجب له غالبا ولان ملاحظة الشهرة مع ارادة المعنى المشتهر
المظنون لحوق المشتبه بالاعم الاغلب فان بنى على ان الاشتهار بنفسه سبب للتعيين كما يقتضيه الوجه الثانى جاز الاعتماد عليه فى تعيين
المجاز مطلقا وان علم انتفاء التبادر من اللفظ المصروف عن حقيقته وان بنى على كونه سببا للتعيين بواسطة التبادر حيث انه علامة

فمع وجوب تبادر المعنى المجازى

له على ما يقتضيه الوجه الاول اختص اعتباره بصورة الاشتباه والشك لاستحالة التمسك بالعلامة مع القطع بانتفاء ذى العلامة
وعدم الجدوى فى التمسك بها مع القطع بوجوده الثالث كونه اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة وهذا انما جعل سببا للتعيين
لكونه مظنة للاشتهار المقتضى للتعيين بنفسه او بواسطة التبادر فان قوة العلاقة فى المجاز وشدة المناسبة فيه من اعظم دواعى
الرغبة فى استعماله المفضية الى غلبته واشتهاره ولذا نرى ان اشد المجازات مناسبة للمعنى الحقيقى واقواها علاقة معه اشهرها
استعمالا فى الكلام واكثرها وقوعا ودورانا فى المحاورات وحيث كان القرب من الحقيقة سببا بعيدا فى التعيين توقف الحكم به على
عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ لا تاثير للامارة البعيدة مع العلم بانتفاء القريبة كما اشرنا اليه وح فان كانت الواسطة التى هى
الاشتهار سببا اصليا للتعيين توقف الحكم به على انتفاء العلم بعدمها خاصة والا كان موقوفا على عدم العلم بانتفاء واسطته
ايضا واختص اعتبار القرب من الحقيقة بصورة الجهل بحال الاشتهار والتبادر معا وقد يتوهم ان القرب من الحقيقة سبب اصلى لتعيين
المجاز غير متوقف على اعتبار الشهرة وتوسطها وذلك لان قرب المعنى المجازى الى الحقيقة بحيث لا اقرب منه يقتضى الانتقال من اللفظ
الموضوع لما تقاربه اليه فيتعين ارادته منه على تقدير تعذر الحقيقة ويتوجه عليه منع الملازمة فان تقارب المفهومين بحسب الحقيقة
لا يقتضى امتناع انفكاكهما فى التصور كما ان امتناع انفكاكهما بحسب التصور لا يقتضى تقاربهما فى الحقيقة ولو سلم فلا يلزم منه الحكم
بالارادة اذ قد يتحقق بين الشيئين فى التصور ولا يجب حمل الموضوع لاحدهما على الاخر كما فى الاضافات والاضداد فان تصور العلية
لا ينفك عن تصور المعلولية وكذا تصور السواد لا ينفك غالبا عن تصور البياض ومع ذلك فلا يجب حمل العلية والسواد على
المعلولية والبياض عند تعذر الحقيقة وكذا العدم والملكة كالعمى والبصر فان تصور العمى لا ينفك عن تصور البصر ولا يجب حمله
عليه عند تعذر الحقيقة قطعا ولقائل ان يقول ان اقرب المجاز من الحقيقة يقتضى ترجيح ارادته منه سواء باعتبار كونه قريبا لا لكونه
مظنة للاشتهار او مقتضيا للتبادر والانتقال اذ لا ريب فى ان القرب من الحقيقة وكمال المناسبة لها مما يرتفع به التساوى بين
المعانى المحتملة من اللفظ وارتفاع المساواة لا يكون الا بالترجيح لكن هذا انما يصح ان قلنا بجواز الترجيح بالمناسبات العقلية
التى لا توجب ظن الارادة من حيث اللفظ وفيه كلام انتهى كلامه رفع فى الخلد مقامه وينبغى التنبيه على امور الاول اذا كان اللفظ
دالا بالوضع على نفى الماهية وتعذر حمله عليه كما فى قوله ع لا صلوة الا بطهور وقوله ع لا نكاح الا بولى ونحو ذلك وجب الحمل
على نفى الصحة لانه اقرب المجازات الى نفى الحقيقة كما صرح به السيد الاستاد ره قال فانه المتبادر منها بعد الصرف عن الظاهر الذى
هو نفى الحقيقة انتهى وربما قيل بالتساوى بين نفى الصحة ونفى الكمال وهو ضعيف الثانى اذا تعذر حمل الامر والنهى على ظاهرهما
من الوجوب والحرمة وجب الحمل على الاستحباب والكراهة لكونهما اقرب المجازات الى الحقيقة كما صرح به السيد مدعيا تبادرهما بعد
تعذر الحقيقة وزاد فقال ولان استعمال الامر والنهى فى الندب والكراهة شايع كثير حتى قيل ان صيغتى الامر والنهى حقيقة فيهما
او مشتركة بينهما وبين الوجوب والتحريم فيتعين الحمل عليهما مع الصارف عن الحقيقة لندرة غيرهما من المعانى المجازية بالقياس اليهما
الثالث العام اذا تعذر حمله على حقيقته التى هى الاستغراق وجب الحمل على الباقى لانه اقرب المجازات الى المعنى الحقيقى وقد صرح بما
ذكرناه السيد وادعى ان الحمل على ذلك هو المشهور بين الاصوليين ثم قال وقيل يبقى مجملا وقيل بل هو فى الباقى حقيقة وليس مجازا
انتهى وسياتى تمام الكلام فيه انش تع الرابع قال السيد الاستاد ره اذا تعذر الحمل على الحقيقة تعين المجاز وهو نوعان الاول ما
يتعين بتعذر الحقيقة ويكفى فيه مجرد القرينة الصارفة عنها من دون حاجة الى خصوص ما يتعين به المعنى المجازى من بين المجازات والثانى ما
يفتقر ارادة المعنى المجازى فيه الى قرينة التعيين ولا يكفى فيه مجرد الصارف عن الحقيقة وهذا القسم ليس من مباحث الاصول ولا من شان الاصولى
الخوض ولا التعرض له لعدم انضباطه وتوقفه على خصوصيات القراين المنتشرة المعينة للمراد بخلاف الاول فان له اقساما منضبطة وانواعا
يرجع اليها فى جزئيات الاحكام ولنذكر هنا ما يكثر فى الخطابات الشرعية دوره ويقع بالمنفعة جهله فمن جملة ذلك الالفاظ المستعملة فى
الشرع فى غير معانيها الاصلية على القول بنفى الحقيقة الشرعية فانه اذا تعذر حملها على تلك المعانى لوجود القرينة الصارفة فيها
تعين حملها على المعانى الشرعية وان كانت مجازات مثلا اذا ورد لفظ الصلوة والزكوة والحج فى خطابات الشارع وكان هناك

هل بحسب
ت نفى الكمال
اى تعلق
نفى الصحة ساوى
المساوى

صارف عن معانيها اللغوية التي هي الدعاء والنماء والقصد فالواجب حملها على المعاني الشرعية التي هي الأركان المخصوصة والقدر المخرج
من المال والمناسك المعروفة فلا يبقى الألفاظ المذكورة مجملة محتملة لهذه المعاني وغيرها من المجازات اللغوية وان اشتركت في المجازية
على القول بنفي الحقيقة الشرعية والوجه فيه ظاهر لان استعمال الشارع هذه الألفاظ في هذه المعاني يبلغ في الكثرة حدا اشتهر معه الاكثرية
المصير وربما تشابه فيها وان المتعين حملها عليها مع التجرد عن القرينة مطلقا ومن المعلوم ان غيرها من المجازات ليس بتلك المثابة ولا
توهم فيه احد ذلك التوهم بل لم يثبت وروده في خطابات الشرع فضلا عن مقاومته بالمجاز الشائع المعروف ومثل يتعين الحمل على المعنى
اللغوي مع تعذر الشرعي على القول بالحقيقة الشرعية الظاهر انه لا يتعين لعدم الحصر وانتفاء ما يقتضي الترجيح فان استعمال الشارع
هذه الألفاظ في المعاني اللغوية ان ثبت ففي غاية الندرة والشذوذ كما لا يخفى على المتتبع ومنها استعمال اللفظ في المعنى العرفي اذا
قلنا بتقديم اللغة وتعذر الحمل عليها فان المعنى العرفي وان كان مجازا على هذا القول الا ان اشتهاره وكثرة استعماله يقدم على
غيره كالمعنى الشرعي على مذهب النافي للحقيقة الشرعية وهل يترجح الحمل على اللغوي ان قلنا بتقديم العرفي مع تعذر الحمل عليه الظاهر
العدم هنا ايضا لندرة استعمال الحقائق المهجورة في الكلام وقد يقع تعيين المرجوح من الحقيقتين مطلقا مع تعذر الراجح منهما فان
رجحنا اللغوية وتعذر الحمل عليها تعين الحمل على الشرعية او العرفية والا تعين الحمل على اللغوية لان الخلاف في ترجيح احد المعنيين يقتضي
تقابل المعنيين وتكافؤهما في الجملة فمع تعذر احدهما يتعين الحمل على الآخر ولاتفاق الفريقين على ان اللفظ المجرد عن القرينة يجب حمله
على احد المعنيين فيمتنع الحمل على غيرهما وربما يفرق بين تعذر الحقيقة الشرعية والعرفية العامة في اقتضاء الحمل على اللغوية بان
هجر اللغة في الأول من المتكلم بالقصد والشعور باستعماله اللفظ في المعنى اللغوي نقض لغرضه بخلاف الثانية **القول** فيما يفرق

في بيان علائم الحقيقة والمجاز

به بين الحقيقة والمجاز وما يتشبه الأمور اللغوية **مفتاح** يثبت الحقيقة والمجاز وسائر المطالب اللغوية التوقيفية بتنصيص
الواضع على ذلك وهو من اقوى الأدلة عليه وذلك قد يمنع منه ولا اشكال ولا شبهة في اعتباره وان كان الواضع ممن لم يثبت
عدالته ولكن هذا قليل بالنسبة الى غير الأعلام الشخصية وقد ينقل عنه وهو على قسمين احدهما ما يحصل منه العلم وهو الذي يبلغ حد
التواتر او ينضم اليه قرائن بحيث يحصل بانضمام الخبر ولا اشكال ولا شبهة في اعتبار هذا القسم بعد وقوعه وهل هو واقع او لا ذهب
بعض الى عدم وقوع المتواتر لوجوه الأول ان اللغة قد اخذت من جمع قليل كالخليل وابن العلاء والأصمعي وابن عمرو والشيباني وامثالهم
وهؤلاء لم يبلغوا حد التواتر فلم يحصل من خبرهم العلم خصوصا مع عدم عصمتهم وظهور انهم لم يسمعوا اللغة من الواضع بل اقتبسوها
من التتبع في اشعار العرب وكلماتهم فان في ذلك مظنة الخطاء وفيه نظر للمنع من حصر اللغة في جماعة قليلة لا يتحقق بهم التواتر عادة
ولو سلم فانما هو بالنسبة الى اللغة العربية كما هو مقتضى هذا الدليل لا مطلقا الثاني من شرائط التواتر استواء الطرفين والواسطة ان من شرائطه
وذلك غير معلوم الثبوت في جميع الأزمنة وان علمنا به في زماننا وما قاربه بل يمكن دعوى عدمه لبعد سماع جماعة يبلغون حد
التواتر من الواضع لا يقال اخبرنا من شاهدناه مع بلوغهم حد التواتر ان من اخبرهم كذلك وهكذا لانا نقول هذا ممنوع بل غاية نقلهم الاوائل
الى استاد او كتاب صحيح ولا يتم اذا تحقق التواتر في طبقتنا فيحصل القطع بالتواتر في السابق علينا لأنه لو كان مخالفا لما في طبقتنا النقل
نقلا متواترا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلقضاء العادة بها واما بطلان التالي فواضح لانا نقول يمنع من افادة ذلك العلم
نعم يفيد الظن وهو غير محل البحث وفي هذه الحجة نظر لان المراد بالتواتر هنا الأعم من المفيد للقطع باعتبار السامع والناظر كما في
العلم بالوقائع الكبيرة والبلدان العظيمة وهذا لا يشترط فيه ملاحظة استواء الطبقات وبعض النقل وهو كثير الوقوع جدا ثم
الثالث ان التواتر لم يتحقق في الألفاظ المتداولة بيننا المشهورة المحتاج اليها لوقوع الخلاف فيها المانع من التواتر فانهم اختلفوا
في لفظة الجلالة فعن قوم انها سريانية وعن آخرين انها عربية وعن قوم انها مشتقة وعن آخرين انها غير مشتقة وكذا اختلفوا في
الفاظ الايمان والكفر والزكوة والصلوة وكذا اختلفوا في صيغتي الأمر والنهي وصيغ العموم وبالجملة الألفاظ المتداولة التي
اختلفوا فيها كثيرة فاذا لم يتحقق التواتر فيها فغيرها اولى لا يقال يكفي دعوى التواتر في العلم بالمعنى في الجملة كاطلاق لفظ الله
على الاله وان خفي الموضوع له هل هو الذات والمعبودية او القادرية لانا نقول ان ذلك يوجب الشك في اصل المسمى فقط وفي هذا

الوجه نظر فان مجرد وقوع الخلاف لا يمنع من تحقق التواتر فان المخالف قد ينكر لسبق شبهة ولذا اشترط المرتضى في التواتر عدم
سبق شبهة واستحسنه كثير من المحققين وبالجملة انكار وقوع المتواتر من اللغات فاسد جدا والتشكيك فيه تشكيك في مصادمة
الضرورة ومناقضة البديهة فانا نقطع بان من اللغة والنحو والتصريف ما هو متواتر بعينه وثانيهما ما لا يفيد العلم وهو الذي ينقله
الآحاد كابن الأثير والفيروزآبادي وسيبويه والأخفش ونحوهم وهل هو حجة في الجملة اولا مطلقا اختلف فيه الأصوليون فذهب شاذ
الى الثاني كما يستفاد من بعض الأصوليين ولكني لم اعرفه وذهب المعظم الى الأول وهو المعتمد لهم وجوه الأول انه قد يفيد الظن
فيكون حجة لأصالة حجية الظن في اللغات لا يقال لا نسلم افادة شيء منه الظن لان خبر الواحد انما يفيد الظن لو سلم عن المعارض و
القدح في الناقل وهو هنا ثم فان اجل ما صنف في اللغة كتاب سيبويه وكتاب العين وقدح الكوفيين في كتاب سيبويه وفي مصنفه ثم
وقدح البصريين في الكوفيين ثم العكس واتفق جمهور اهل اللغة على القدح في كتاب العين واورد ابن جني في الخصائص في قدح اكابر
الأدباء بعضهم في بعض بابا وبابا آخر في ان لغة اهل الوبر اصح من لغة اهل المدر وغرضه القدح في الكوفيين وبابا آخر في العرب
لم يعلم الا من ابن احمد الباهلي وروى عن رؤبة وابنه انهما ارتجلا الفاظا لم يسمعاها وكذا قال المازني ما قيس على كلام العرب رؤبة
فهو من كلامهم ونسب الأصمعي الى الخلاعة وزيادة الفاظ في اللغة لم تكن وعن ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغل
العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما اتسع ورجعت الى اوطانهم راجعوا الى الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب هناك
يرجع اليه وعن يونس وابي عمرو انه ما انتهى الينا مما قالت العرب الا اقله وايضا الغالب على اهل اللغة فساد المذهب وانتفاء العدالة
ومع ذلك فلا يؤمن عليهم من تعمد الكذب في الوضع اذا تعلق به ذلك الأغراض الفاسدة فان تحاسد الأدباء وتنافسهم في التقرب من السلاطين
والأمراء امر معلوم ظاهر جلي وقصة سيبويه والكسائي مشهورة وقد قيل ان العرب ارتشوا في موافقة الكسائي او انهم علموا امكانه عند الرشيد
فوافقوه لانا نقول منع حصول الظن من خبر الواحد اللغوي مطلقا مكابرة واضحة ومناقشة فاسدة بل الغالب فيه حصول الظن خصوصا من المشاهير
والمعتمدين كابن الأثير والفيروزآبادي وسيبويه والكسائي ونحوهم والأمور المذكورة لا تصلح لدفع ما ذكرنا جدا ولا يتم لا نسلم حجية الظن
المستفاد من ذلك بل مقتضى العمومات الناهية عن العمل بالظن وغير العلم من الكتاب والسنة عدم الحجية لانا نمنع المنع من حجية ذلك لا
وجه له بعد قيام الدليل القاطع عليه في سائر الأدلة الاشارة اليه وبه يندفع العمومات المذكورة لو سلم شمولها له الثاني الاجماع و
اطباق العلماء في جميع الأعصار على حجية خبر اللغوي واعتباره من غير توقف ولا انكار كما اشار اليه السيد الأستاذ والفاضل الخراساني
على الظن قال الأول فان المفسرين والمحدثين والأصوليين والفقهاء والأدباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا في وضع
اللغات وتعيين معانيها يستندون الى اقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويرجعون الى الكتب المدونة فيها قد جرت بذلك عادتهم واستمرت
طريقتهم حتى انهم في مقام التخاصم والتنازع في اللغة اذا استند احدهم الى نص لغوي يوافق مقالته الزم به الخصم او عارضه بنص آخر يقابله
ولم يبق هذا خبر واحد وهو لا يفيد الظن وعلى تقدير افادته الظن فلا عبرة به اذ الحجة هو القطع دون غيره ولولا ان حصول الظن والحجية
من الأمور المقررة المعلومة لديهم بل الضرورية عندهم لما امسكوا عن النكير فان العادة قاضية بذلك في مقام التشاجر والتنازع
ولقد طال ما وقع التخاصم بينهم فلم يخرجوا عما ذكرنا من القبول والاذعان او الاتيان بالمعارض كما لا يخفى على من له ادنى تتبع بالجملة
فاعتماد العلماء على اللغة واستنادهم اليها امر بين يكفي العيان فيه عن مؤونة البيان واغنت جلية الشأن فيه عن اقامة الحجة والبرهان
وحسبك في ذلك اعتناء الأكابر والأعاظم بجمع اللغة وضبطها وتدوينها وحفظها حتى صنفوا فيها الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة
وما فعلوا ذلك الا لتكون الكتب المؤلفة في هذا الفن مرجعا لمن بعدهم ومنهلا لمن يأتي من الفضلاء والأدباء ليأخذوا منها ويصدروا عنها
والمقصد الأسنى من التصدي لهذا الجمع والتأليف هو شرح القرآن والحديث وحل ما فيهما من الألفاظ المشكلة واللغات الغريبة على ما
صرحوا به في خطبهم ومفتتح كتبهم ودل على اطرائهم في وصف اللغة وفضيلته وذكر مزاياه وخصائصه فانها ما بين مرتاد راجع الى امر
واحد هو تيسير فهم الكتاب والسنة بهذا الفن ولذا اقتصر كثير من اهل اللغة كابي عبيد المازني وقطرب وابي عبيدة وابن قتيبة والسني
والهروي وابن الأثير وغيرهم على ايراد غريب القرآن والحديث وغريب الحديث وحده ولم يتعرضوا لما سوى ذلك لحصول الغرض بهذا القدر

في بيان اعتبار قول اللغوي في اثبات الوضع للالفاظ

وانتفاء الفائدة المهمة في غيره ومن المعلوم ان الغرض المذكور انما يتاتى على تقدير حجية خبر الواحد وجواز التعويل عليه في اللغة فيجب القول بحجيته والا لزم ان يكون علم اللغة مع شرفه وتوقف الكتاب والسنة عليه باطلا واجتهاد العلماء فيه باطلا وقد بينه صريحا وقال الثاني بعد ذكر اقوال اهل اللغة في تفسير الغناء ولا خفاء في ان ما ذكرنا يفيد الظن الغالب المدعى وهو كاف في هذا الباب فان غاية ما يحصل في معرفة الالفاظ الشرعية واحكامها في زماننا هذا انما هو الظن وطرق العلم في الاحكام منسدة علينا الا نادرا ومن ادعى خلاف ذلك فقد عدل عن الحق وفارق المنهاج وسقوط قوله معلوم عند من مارس الطرق الفقهية ونظر الى مستندات الاحكام الشرعية وبالجملة ليس البحث الا مع من يسلم منا هذا الاصل فان قلت ما ذكرت من كلام اهل اللغة لا يفيد ظنا لعدم ظهور صحة مذهبهم وعدم ثبوت عدالتهم ولا اعتماد على قول غير العدل قلت صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات البارعين في فنهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان فان اهل كل صنعة يسعون في تصحيح مصنوعاتهم وصيانتها وحفظها عن مواضع الفساد ويسدون مجاري الخلل بحسب كدهم وطاقتهم ومقدار معرفتهم بصنعتهم لئلا يسقط محلهم عند الناس ويشتهرون بقلة الوثوق والمعرفة في امرهم وان كانوا فاسقين ظالمين في بعض الاحوال وهذا امر محسوس في العادات مركوز في النفوس والطبايع المختلفة نعم صحة المراجعة الى صاحب الصنعة محتاج الى اختباره والاطلاع على حسن صنعته وجودة معرفته والثقة بقوله وذلك يظهر بالتسامع وتصديق المشاركين ويعول اهل الصنعة عليه فاذا استمر ذلك في الاعصار المتباعدة زادت جهات القبول وتضاعفت اسباب الصحة ولذلك ترى المشهور من اهل اللغة يرجعون الناس اليهم في تفسير اللغة قديما وحديثا موافقا ومخالفا في كل عصر وزمان يعولون في تفسير اللغات العربية على تفسيراتهم وتعبيراتهم ويستدلون بذلك ويستندون اليه في مبادي الاحكام الشرعية وكتب الاصحاب مشحونة بذلك وقد ذكر بعض الاصحاب السالفين في هذا الباب فرجح تفسير بعض اهل اللغة كابي عبيدة والهروي وابي فارس على تفسير ابن بابويه مع كونه من عظماء فقهاء اصحابنا والمحدثين فان اهل اللغة اقوم بهذا الشان واعرف بهذه الصنعة ومن هذا الباب تخطئة ابن ادريس للشيخ ابي جعفر الطوسي حكاية القاضي عبد الرحمن بن عتاب بمكة بانه خالف لما ذكره البلاذري انه وقعت باليمامة والبلاذري ابصر بهذا الشان فانه من اهل السير ومن هذا الباب كان مراجعة المسلمين الى اطباء اليهود والنصارى عند حذاقتهم وسعيهم في صدر الازمان من غير نكير وهذه القاعدة معمولة بين العامة وايضا فانهم يرجعون ويستندون في تفسير اللغات الى لغويي الخاصة كالخليل وابن السكيت وابن دريد وابن خالويه وغيرهم نعم اذا ظهر من بعضهم تفسير لفظ ومن بعضهم ما يخالفه بحيث لا يجتمع معه يحصل الشك وح يحتاج الى بعض انواع الترجيحات المقررة في التعويل على الامارات المرجحة انتهى الثالث تقرير المعصومين عليهم السلام كما اشار اليه بعض المحققين فقال في مقام الاحتجاج على حجية خبر اللغوي في جملة كلام له مع ان تدوين اللغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمان الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام وقد شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة ولم ينقل عن الائمة عليهم السلام ولا عن غيرهم من التابعين انكار ذلك بل ورد عنهم عليهم السلام ما يقتضي الحث على تعلمه والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر من تتبع الاخبار الرابع ما تمسك به بعض محققي اهل العصر على المختار فقال ان نفس الاحكام اصل بالنسبة الى اللغات فانها من مقدماتها ووجوب معرفتها موقوف على وجوب معرفة الاحكام اذ لا مصلحة في وجوب معرفتها من حيث هي وقد ثبت جواز التعويل على الظن في الاحكام فيستلزم جوازه في المقدمات والا لزم زيادة الفرع على الاصل ولان امر الاحكام اشد واعظم ولذا لم يعول على الظن فيها من عول عليه في اللغات كالمرتضى ومن تابعه فاذا جاز التعويل عليه في الاصل فلان يجوز في فرعه بطريق اولى لا سيما اذا كان الظن المعول عليه في الاحكام اضعف من الظن في اللغة لتطرق الخلل فيها اكثر مما يتطرق في اللغة انتهى وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فللمنع من كلية بطلان مزية الفرع على الاصل وان استفيد من كثير من المحققين حيث عللوا جواز الاكتفاء في التزكية بالواحد بانه يقبل في الاحكام فيجب قبوله فيها والا لزم مزية الفرع على الاصل اذ لا دليل على ذلك من الادلة الاربعة على انا نمنع من الملازمة فتامل واما الثاني فللمنع منه سلمنا ولكنه كالاول معارض بالعمومات المانعة عن العمل بالظن وهي اولى بالترجيح لقطعيتها وفيه نظر لا يخفى الخامس ما تمسك به بعض المحققين فقال لا يلزم حصول القطع في كل مسئلة اصولية بل في مثل تلك المسائل التي تتعلق بوضع الالفاظ واللغة يكفي حصول الظن كيف لا وانتم تقولون انه اذا دل خبر الواحد على ان المراد

من هذا

في بيان كيفية الجمع اذا اختلف النقلة اللغويون

من هذا اللفظ هو ذلك المعنى يجب العمل به مع انه لم يحصل به الا الظن والعقل لا يجد تفرقة بين ان يحصل الظن بان المراد من هذا اللفظ كذا وان هذا اللفظ موضوع لكذا فاذا جاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريب وايضا لا فرق بين ان يقول لغوي ق مثلا ان هذا اللفظ لهذا المعنى في اللغة او يرد خبر بانه موضوع له في الشرع فكيف لا يعمل بالاول دون الثاني انتهى وفيه نظر ثم انه على المختار فهل خبر الواحد في اللغات كخبر الواحد في الاحكام فكلما هو شرط في الثاني ويترتب عليه الاحكام فهو شرط في الاول ويترتب عليه من غير فرق فكلما ذكره الاصوليون في باب خبر الواحد يجري هنا ايضا فيه اشكال والتحقيق ان خبر اللغوي ان افاد الظن كان حجة سواء اجتمع فيه الشرائط المذكورة في باب خبر الواحد ام لا لعموم ما دل على حجية الظن في اللغات المعتضد ببعض الوجوه المتقدمة او جميعها وان لم يفد الظن فليس بحجة عملا بالاصل السليم عن المعارض والوجوه السابقة لا تنهض لاثبات حجيته في هذا القسم كما لا يخفى **مفتاح** اذا اختلف الناقلون في وضع اللفظ فقال بعضهم انه موضوع لذا وقال اخر لذلك فلا يخ اما ان يمكن الجمع بين النقلين بالقول بتعدد الوضع اما بالاشتراك او بالنقل او لا فان كان الاول فهل الواجب الجمع بما ذكر او لا فيه اشكال مما ذكره الاصوليون من اولوية الجمع على الطرح ومن اصالة عدم الاشتراك والنقل وان كان الثاني فان كان بينهما تباين كلي كان يقول احدهما الامر حقيقة في الوجوب والاخر انه حقيقة في الاستحباب او التهديد فلا بد من الرجوع الى المرجحات المفيدة للظن ككثرة الناقل وعدالته وكثرة تتبعه في كلام العرب وممارسته لفنون الادب وغلبة ضبطه وقلة خلطه بين الحقيقة والمجاز وقرب عهده من العرب العرباء وعربيته ونحو ذلك وان كان بينهما تباين جزئي اما بالعموم والخصوص المطلق كما في لفظ الواو فان كثيرا من اللغويين صرحوا بانه للجمع المطلق وجمع اخر منهم انه للجمع على وجه الترتيب وكما في لفظ الصعيد فان جمعا منهم ذكروا انه لمطلق وجه الارض واخرين انه لخصوص التراب او بالعموم والخصوص من وجه كما في لفظ الغناء فان بعضهم ذكر انه الصوت المطرب واخر انه ترجيع الصوت ففيه احتمالات احدها التوقف بعد فقد المرجحات وهو اسلم ولكني لم اجد صائرا اليه ثانيها اختيار العام في العموم والخصوص المطلق واختيار امر جامع بين النقلين في العموم والخصوص من وجه فيقال الصعيد مطلق وجه الارض والغناء الصوت الذي فيه ترجيع وطرب لان مدعي الخاص في الاول واحد العمومين في الثاني ناف بالنسبة الى المدعي الاخر وشهادة النفي غير مسموعة لان مرجعها الى عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وقد اختار هذا السبيل الاستاد دام ظله وقبله جماعة وفيه نظر للمنع من كون التعارض المفروض من تعارض المثبت والنافي لان كلا من الناقلين يدعي شيئا خلاف ما يدعيه الاخر فان القائل بان الواو للجمع يدعي انه موضوع له بحيث لو استعمل في خلافه ولو في افراده كان مجازا نعم يلزم منه نفي كونه للترتيب والقائل بانه للترتيب يدعي انه موضوع له بحيث لو استعمل في خلافه ولو في الجمع المطلق كان مجازا نعم يلزم منه نفي كونه للجمع فكل مثبت يلزمه نفي على انه لا دليل على ان كل مثبت مقدم على النافي فان النفي قد يكون اقوى من الاثبات او مساويا له كما لا يخفى وثالثها حمل العام على الخاص في الاول وتقييد كل من العمومين بالاخر في الثاني فيقال الصعيد التراب والغناء ترجيع الصوت المطرب كما في تعارض الاخبار بناء على انهما من باب واحد لان الاخبار كما يتضمن حكاية قول من يعتبر قوله فكذا النقل من اهل اللغة ولان ما ذكر في وجه الجمع بين الاخبار من ان الجمع بين الدليلين اولى من الطرح جار هنا فاذن يعتبر هنا جميع ما ذكروه في حمل المطلق على المقيد وبناء العام على الخاص وفيه نظر لاطلاق القوم على خلافه على الظ من غير نسخ مع امكان الفرق بان حمل المط على المقيد مثلا في الاخبار ليس الا لاجل فرض صدور الخبر من المتعارض عن المعصوم وعدم جواز التناقض في كلامه فلا بد من الجمع وهو اولى وجوهه وهذا غير جار في نحو المقام لعدم امكان فرض صدق النقلين عن العرب مع جواز الخطا على الناقلين فان قلت الاصل عدم الخطا فلا بد من الجمع واقرب وجوهه ما تقدم قلت لا دليل على هذا الاصل والاستناد اليه في بعض الموارد انما هو لاجل ان الظ ذلك ونمنع من ان المقام مثله بل الظ ان الحال في مثله خطا احد النقلين واما ما ذكر من ان الجمع بين الدليلين اولى فهو شيء لا دليل عليه بل هو طرح لهما كما صرح به بعض المحققين فتامل **مفتاح** اعلم انه اذا ورد خبر عن المعصوم عليه السلام دال على كون اللفظ موضوعا لمعنى فهو حجة اذا افاد الظن سواء اجتمع فيه الشرائط التي ذكروها في باب حجية اخبار الاحاد من العدالة والايمان ام لا اذ لا فرق بينه وبين الاخبار عن اهل اللغة ولكني لم اجد من نص على ذلك ولكن قد تكرر من الاصوليين الاستدلال بالاخبار الاحاد المروية عنهم عليهم السلام في اثبات دلالة الالفاظ واوضاعها ويستفاد من بعض المحققين التامل في ذلك تمسكا بان الظن المستفاد

في بيان الاصطلاح في اللغة والشرع

من المفروض ليس ظنا مخصوصا قام القاطع على حجيته فالاصل عدم حجيته بخلاف الظن المستفاد من خبر اللغوي فانه ظن مخصوص قام القاطع على حجيته بالخصوص ولهذا لعند دعوى بعضهم على عدم افادة الباء الداخلة على الفعل المتعدي بنفسه التبعيض مع دلالة الخبر الصحيح عليه وهو ضعيف لما تقرر عندنا من اصالة حجية كل ظن لم يقم دليل قاطع على عدم حجيته مضافا الى قوة ما دل على حجية خبر اللغوي والى ظهور عدم القائل بالفصل بين الامرين ممن تقدم عليه الى عموم مفهوم آية النبأ ان قلنا بدلالتها على حجية خبر الواحد على المختار اذا تعارض المفروض مع خبر الاصمعي فلا يبعد ترجيح الاول لانه مستند الى المعصوم الذي لا يجوز عليه الخطاء بخلاف الثاني فانه غالبا يحصل من الاستقراء الذي يجوز فيه الخطاء فكان الظن المستفاد من الاول اقوى فهو بالترجيح احرى وينبغي التنبيه على امور الاول اذا ورد عن المعصوم ما له محملان احدهما لغوي والآخر شرعي كما في قوله ع الطواف بالبيت صلوة والاثنان وما فوقهما جماعة لاحتمال ان يكون المراد ان الطواف والاثنين يسميان صلوة وجماعة حقيقة فيكون المقصود بيان الوضع ولاحتمال ان يكون المراد ان الطواف والاثنين بمنزلة الصلوة والجماعة في الشرائط والفضيلة فيكون المقصود بيان الحكم الشرعي فهل اللازم ح الحمل على ان المراد بيان الحكم الشرعي كما عليه العلامة والبيضاوي والحاجبي والعضدي والاكثر فيما حكاه بعضهم او على ان المراد بيان الحكم اللغوي والوضع كما هو ظاهر اللفظ ولكن لم يعلم قائل به او الحكم بالاجمال كما عن الغزالي وجماعة فيه اشكال ولكن الظ ما عليه الاكثر لان عرف المعصوم ومنصبه ان يعرف الاحكام الشرعية لا الموضوعات اللغوية على ان الحمل على بيان الوضع قد يستلزم النقل وهو ما اذا كان الخبر مقتضيا لنقل اللفظ عن معناه اللغوي ومعلوم ان الحمل على بيان الحكم الشرعي يلزم التجوز وهو اولى وايضا قد يستلزم التأكيد وهو ما اذا كان الخبر متضمنا لما هو المعلوم من اللغة ومعلوم ان الحمل على بيان الحكم الشرعي تأسيس فكان اولى وايضا قد يستلزم المخالفة لعرف المتشرعة في وضع ذلك ويبعد ان يثبت الوضع في خصوص زمان الشارع دون المتشرعة فتأمل واما احتجاج الغزالي بان اللفظ يصلح للحمل على الامرين ولا مرجح في البين اذ لم يقم دليل على ان المعصوم لا يبين وضع اللفظ فضعيف بما قدمناه الثاني قال السيد الاستاد دام ظله ان ظاهر الحكم على شيء يقتضي كون المحكوم عليه من افراد المحكوم به حقيقة حتى يصرف عن الحكم الظ صارف يصرفه عنه ولذا لم يصح قولنا زيد اسد والمنية سبع الا بالارجاع الى التشبيه البليغ وكان معناه زيد كالاسد والمنية كالسبع وبالجملة فاهل اللغة والعرف والمحاورة لا يرتابون في التفرقة بين مقام الحمل ومقام التشبيه ونظائره فمقام الحمل هو ما كان الموضوع فيه من جزئيات المحمول او من افراده الحقيقية ولو حمل الماهية على بعض افرادها المجازية كان استعمالا للماهية الموضوعة لافادة الحمل في التشبيه فادة انه قد بلغ من المشابهة بالافراد الحقيقية حتى كانه فرد منها حقيقة ولذا احتيج عليه حمل المواطاة وهذا هو المسمى بالتشبيه البليغ ومن البين انه لو صح الحمل على الافراد المشبهة بالافراد الحقيقية حقيقة من غير تجوز ولا ارتكاب تكلف لكان الظ من اللغة لزوم ان لا يفرق بين قولنا زيد انسان وزيد اسد وان لا يكون قولنا زيد اسد تشبيها بليغا وقد صرحوا بذلك وفرقوا بين الامرين فاذا حكم الشارع بحكم على شيء وامكن فردية الموضوع للمحمول كما اذا كان مفهوم المحمول من العبادات الموقوفة على بيان الشارع ولم يعلم البيان من قوله على وجه التحديد فالواجب فيه البناء على الظ من الحمل لما عرفت وهو كون الموضوع من افراد المحمول حقيقة وفي نفس الامر على ما هو الظ من دون معارض وذلك كقوله الارتماس في الماء دفعة غسل والامساك مع الاكل سهوا صوم وايماء الاخرس واشارته صلوة الى غير ذلك وان لم يمكن الحمل حقيقة فهناك صور احدها ان يكون المحمول من الاوصاف الغالبة للموضوع لا ينفك عنه في الغالب وان انفك عنه احيانا وذلك كقوله الحيض دم اسود حار والمني هو الماء المنزل بشهوة ودفق فان الحيض ربما كان اصفر باردا والمني ربما كان من غير شهوة ودفق مع ان ذلك حيض ومني قطعا فح لا يمكن ابقاء الحمل على ظاهره وهو ان كل حيض فهو دم اسود حار وكل مني فهو ماء خارج بشهوة ودفق على الايجاب الكلي والا فسد الحمل وكذب الحكم بل المراد ان الحيض اسود في الخارج والمني خارج بشهوة ودفق في الغالب لكن ليس المراد منه بيان نفس الغلبة وثبوت الوصف في اكثر افراد الموضوع فان ذلك بمجرده لا يتعلق به غرض شرعي وفائدة تثمر في الاحكام الشرعية ومقام الشارع في بيان الاحكام الشرعية يأبى عن التكلم بمثل ذلك بل المراد جعله ضابطا يرجع اليه في مقام الاشتباه والشك في ثبوت الوصف العنواني للموضوع فيستعلم بوجود الاوصاف الغالبة فيه وانتفائها والمقصود بيان الامارات الظنية والعلامات الغالبة ليبتني عليها الحكم الشرعي الظاهري سواء اتفقت الاصابة بان كانت من افراد الموضوع او اتفق التخلف بان لم يكن

منه

في بيان اختلاف عبارات اهل اللغة في التعبير عن الحقيقة والمجاز

منه وذلك لانا نعلم انه ع في قوله الحيض دم اسود لا يريد وضع لفظ الحيض لهذا المعنى ولا نقله من معناه اللغوي الى معنى آخر لان الاحكام الواردة على الحائض التي اتصفت بالحيض المعروف لغة وعرفا وذلك كالحكم على ما بين الحقائق اللغوية كقولنا الماء مطهر وماء الورد غير مطهر والبول نجس والدم نجس انتهى مفتاح اعلم ان عبارات حملة اللغة والمدونين لها والمؤلفين فيها كالجوهري والفيومي والفيروزآبادي لا تخرج من اقسام ثلثة الاول ما يبين المعنى الحقيقي والمجازي للفظ صريحا كما اذا قالوا لفظ الاسد حقيقة في الحيوان المفترس ومجاز في الرجل الشجاع الثاني ما يبين ذلك على وجه الظهور دون الصراحة كما اذا قالوا اصل اللفظ يفيد هذا ولا ينبغي ذلك المعنى الثالث ما لا يبين بنفسه احد الامرين ظ ويكون مجملا في الدلالة على ذلك كما اذا قالوا لفظة افعل تأتي للوجوب والندب والاباحة فان كان الاول فلا اشكال في لزوم الاخذ بما يستفاد من عباراتهم حيثما لم يعارضها ما هو اقوى منها وكذا الكلام في الثاني وان كان الثالث فاللازم التوقف وعدم الحكم بالحقيقة والمجاز من جهة كلامهم فنطلب دليلا آخر عليهما ونلتمس حجة اخرى للوصول اليهما وذلك لان المفروض ان كلامهم مجمل الدلالة على احد الامرين ولا دليل على ان الاصل فيما يذكره اللغوي كونه معنا حقيقيا لا يقال يبعد ان يهتم اللغوي بذكر المعاني المجازية ويعتني بنقلها اذ لا فائدة فيه لان المجاز لا يشترط فيه النقل عن اهل اللسان بل يكتفي فيه بنفس العلاقة وما شانه ذلك لا يكون في نقله فائدة ولا كذلك الحقيقة لانه يشترط فيها النقل عنهم فيكون في نقل اللغوي اياها فائدة عظيمة لانا نقول يدفع هذا امران احدهما انه لو كان بناء اصحاب الكتب اللغوية والمتصدين لنقلها على مجرد ذكر المعاني الحقيقية دون المجازية لاشتهر بين علماء الاصول ولنبهوا عليه ولاخذوه اصلا كليا وقانونا مرعيا كما فعلوه في غيره من الاصول المقررة والضوابط المحررة والتالي باطل اذ لم يجد احدا من المتقدمين والمتأخرين اشار اليه بوجه من الوجوه بل صرح المحقق الثاني في جامع المقاصد وصاحب الحدائق فيه والوالد دام ظله في ض بخلافه ففي الاول ان كتب اللغة تجمع بين الحقيقة والمجاز من غير تمييز غالبا انتهى وقال لان دابهم جمع المعاني التي استعمل فيها اللفظ ولا يلتزمون الفرق بين الحقيقة والمجاز وفي الثاني ان داب اهل اللغة جمع المعاني التي استعمل فيها اللفظ سواء كانت حقيقية ام مجازية وفي الثالث الصلوة لغة الدعاء وشرعا العبادة المخصوصة مكيفيتها المعهودة وعدها جماعة من اهل اللغة من جملة معانيها اللغوية وفي اثبات الحقيقة بذلك اشكال بل الظ المدعو ثانيهما انه لو صح ذلك البناء للزم الحكم باشتراك اكثر الالفاظ لان الغالب انهم يذكرون للفظ معاني عديدة فيلزم الحكم بكثرة النقل لان اكثر تلك المعاني معان مجازية في زماننا وبطلان اللازمين ظ واما دعوى عدم الفائدة في ذكر المعاني المجازية في كتب اللغة فقد عرفته ولا نسلم مع وجدان الفائدة لا يستلزم عدمها في الواقع وقد اشتهر بين العقلاء ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وثانيا بانه لا يبعد ان يكون ان الفائدة في بيان موارد استعمال العرب فح حاجة من يشترط النقل في آحاد المجاز ومن يحتاج الى معرفة تلك الموارد اما لاولوية المواظبة للعرب في استعمالاتهم وان جاز الاكتفاء بمطلق العلاقة او لا مرجح في جميع الحالات فاذن يكون كتبهم متمثلا لكل الفرق وما هذه الا فائدة عظيمة وثمرة جسيمة وعم انه قال بعض المحققين قد يشكل التمييز بين الحقيقة والمجاز من كتب اللغة حيث ان الاكثرين خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا اذ لم يصرحوا بالاسم ولا بالحد والخاصة الا نادرا لكن الظ انهم متى قالوا اسم لكذا فانما يعنون الحقيقة واذا قالوا اذا قيل لكذا وقد يطلق على كذا او جاء او يجيء لكذا فانما يعنون المجاز قال وقد ذكر بعض المحققين ان اول ما يذكرونه في العنوان مقدما على غيره هو المعنى الحقيقي لبعد تقديم المجاز وكذا كون الجميع مجازات وهو قريب انتهى ولا يخ عن قوة للبعد من المذكورين مع عدم وضوح الحقيقة عندهم وكون المقدم مجازا ثانيا وغير ذلك مفتاح اذا اتفق اجماع الامامية على كون لفظ موضوعا لمعنى كما اتفق في مثله المشتق فان جماعة ادعوا الاجماع على كونه موضوعا للمعنى الاعم الشامل للحال والماضي فهل يكون حجة وان وجد فرقة تخالفهم في ذلك او لا الظ الاول كما في الاحكام الشرعية ولذا عول المرتضى وابن زهرة عليه في اثبات الحقيقة الشرعية ووضع الامر للوجوب في الشريعة وذلك لكشفه عن قول المعصوم ع بان ذلك اللفظ موضوع لذلك وقوله ع حجة سواء كان في الاحكام الشرعية وغيرها لان عصمته تمنع من الخطاء لا يقال يمنع من كشفه عن ذلك وانما يكشف عنه لو كان محل الاجماع مما يناط به ويرجع اليه كالاحكام الاصولية والفروعية واما اذا كان لا يناط به كالمسائل اللغوية فان المناط فيها وضع الواضع فلا يلزم كشف قول الخالفين في هذا المقام واتفاقهم لا يكشف عن وضع الواضع فان اتفاق فرقة على امر مع مخالفة الباقين لا يكشف عن قول من يعتبر قوله في الواقعة وما اتفاقهم في هذا المقام الا كاتفاق جماعة من الفقهاء على

حكم شرعي مع مخالفة الباقين ولذا لو اتفق النحاة على اعراب كلمة كان حجة واما اذا اتفقوا على ان المراد من اقيموا الصلوة الندب مع مخالفتهم
الباقين او مع عدم ظهور دعوى الباقين فلا لانهم المرجع في الاول دون الثاني وبالجملة الاتفاق الذي يكون حجة في المسائل اللغوية هو
اتفاق جميع من يعتد من ارباب اللغة لا اتفاق فرقة كالامامية والبيانية وغيرهما الا انه لم يحصل اجماع الامامية كاشفا عن الوضع
اللغوي ابتداء بل هم كغيرهم فرقة من اهل اللغة فلا يقبل قولهم في مقابلة باقي الفرق ولكن نعم اتفاقهم على وضع لفظ لمعنى كالامر للوجوب
والمشتق للمعنى العام يكشف عن كون ذلك اللفظ موضوعا عند الامام ع لذلك المعنى لامتناع خطائهم في معرفة اصطلاح امامهم وذلك
لان اتفاقهم في المسائل الفرعية كما يكشف عن حكمه ع فكذلك اتفاقهم في مسئلة لغوية يكشف عن معتقده ع فيها وهكذا الحال في اتفاق المسلمين
على كون لفظ موضوعا لمعنى فانه يكشف عن ثبوت الوضع له عند النبي ص وهذا القدر يكفينا لان المقصود من البحث في نحو هذه استكشاف المراد
من الخطابات ومعلوم ان الخطابات التي تقع غالبا هي خطاب المعصوم ع نعم لا يستلزم هذا الوضع اللغوي قطعا لان هذا الاصطلاح للائمة ع
كما يمكن ان يكون باعتبار اللغة كذا يمكن باعتبار غيرها الا ان يدفع الثاني باصالة عدم النقل ولكنها ظنية والكلام في الدليل القطعي
ومع ذلك فهو انما يكون حجة حيثما لا يكون هناك فرقة اخرى تقول بالوضع لغير ذلك المعنى فانه ح يعارض الاصل المذكور ومثله كالا
يخفى هذا فقد يحصل القطع من هذا الاتفاق بالوضع اللغوي وذلك حيث يحصل القطع بانتفاء النقل ويعلم باتحاد الوضع في جميع الازمنة
كما في مسئلة المشتق والامر على التحقيق وهو المنقول بخبر الواحد العدل من هذا الاتفاق حجة كالاجماع المنقول في المسائل الفقهية
اولى الوجوه الاول لاتحاد الدليل فيه **مفتاح** قد ادعى بعض الاصحاب في مسئلة تعارض العام والخاص نحو قوله اكرم العلماء ولا تكرم
زيد العالم الاجماع على لزوم حمل العام على الخاص فهل الاصل في هذا الاجماع ونحوه مما يدعى في كثير من المسائل اللغوية الحجية او لا
اشكال من ان حجية الاجماع في المسائل الفقهية انما هي باعتبار كون المناط فيها قول المعصوم ع وانه يكشف عنه ولا كذلك نحو هذه المسئلة
لان المناط فيها قول اهل اللغة ولذا تعد امثال هذه المسائل من المسائل اللغوية لا الشرعية نعم تصير مسئلة شرعية بالمآل من حيث ان كل
ما ثبت كونه في اللغة كذلك يجب العمل به في استنباط الاحكام الشرعية للبراهين القطعية عليه ولكن هذا القدر لا يصير المسئلة مسئلة شرعية
حتى يناط فيها ما يناط في المسائل الشرعية ومن ان التحقيق ان السبب في حجيته في المسائل الفقهية هو كونه كاشفا عن قول المعصوم ع الذي هو
الحجة وهذا السبب متحقق في المسائل اللغوية لان الاجماع فيها ايضا كاشف عن قول من يكون قوله الحجة وبالجملة العلوم النقلية التي يطلب
فيها قول الغير ويكون هو المناط فيها يعتبر فيها اجماع المتكلمين بها من علمائها لانه طريق للعلم بقول الحجة فيها وهو لا يختلف باختلاف
موضوعاتها لان السبب في افادته العلم بذلك امر عقلي لا يجوز فيه الاختلاف نعم ان جعلنا حجية الاجماع في المسائل الفقهية مستندة الى
الادلة السمعية من نحو قوله ص لا تجتمع امتي على الخطاء او الى ما تقرر في علم الكلام من لزوم وجود الامام لحافظ الشرع لئلا يردع الناس
عن الاتفاق على الخطاء امكن المناقشة في حجية الاجماع في المسائل اللغوية من هذه الجهة كما لا يخفى ولكن التحقيق ان مستند الحجية هنالك
ليس منحصرا في الامرين ولعله لذا شاع التمسك بالاجماعات في المسائل اللغوية وبالجملة ان الاجماع ان يوجب العلم فيتبع في جميع مسائل العلوم
وان فرض عدم حصول العلم منه فان حصل منه الظن فهو حجة في المسائل اللغوية بناء على المختار من اصالة حجية الظن فيها ولا معارض لها
هناك ويعضدها فحوى ما دل على حجية بعض الظنون الذي هو اضعف من الظن الحاصل مما ذكرناه وان لم يحصل منه الظن فالاصل
عدم حجيته لعدم الدليل عليها **مفتاح** اذا اختلف علماء النحو او الصرف او البيان او الاصول في مسئلة لغوية وصار معظمهم
الى قول ولم يكن هناك دليل يدل على احد القولين او الاقوال فهل يكون مجرد مصير المعظم الى قول دليلا على صحته ويكون الشهرة
هنا تفيد الظن والاصل فيه الحجية ويؤيده فحوى ما دل على حجية الشهرة في المسائل الفقهية وظهور عدم القائل بالفصل بين الامرين
وعدم جواز مزية الفرع على الاصل او لا لانا لا نسلم حجية الظن في المسائل اللغوية بل يجب تحصيل القطع فيها لانا نقول هذا باطل لان التحقيق
ان الظن في اللغات حجة اما اولا فلاتفاق العلماء عليه قديما وحديثا كما لا يخفى واما ثانيا فلان تحصيل العلم في المسائل اللغوية غير ممكن الا
نادرا في الغاية وكلما شانه ذلك يجب فيه العمل بالظن اما الاول فواضح في الغاية واما الثاني فلانه من مقتضيات قواعد العقلاء والعلماء الا ترى
ان ارباب العلوم النقلية التي لا يتمكن فيها من العلم غالبا يعتمدون على امارات ظنية وعلامات غير يقينية فالنحاة واهل الصرف يعتمدون

في بيان حجية الاجماع على حمل العام على الخاص

في بيان حجية الشهرة في المسائل اللغوية وعدمها

[illegible]

على اشعار نحو امرء القيس وابي تمام وجرير وفرزدق واهل المعاني على امور اعتبارية شاهدوا اعتبارها من الفصحاء والبلغاء واهل
الاصول على غلبة الاستعمال وكثرته والتجار على المكاتيب المرسلة من الاطراف البعيدة وغير ذلك فقد صار معلوما ان الاعتماد على الظن
بما يسند فيه طريق العلم من بديهيات قواعد العقلاء ومقتضيات قواعدهم وسيأتي انشاء الله لهذا مزيد تحقيق وبالجملة الذي يدل على
حجية الظن في المسائل الفقهية يدل على حجية الظن في المسائل اللغوية كما لا يخفى ولا يقال سلمنا حجية الظن في اللغات ولكن لا نسلم اصالة
حجية الظن بل يجب الاقتصار على ما قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص وليس منه الشهرة لانا نقول هذا المنع ليس في محله بل التحقيق
اصالة حجية الظن في اللغات كما سيأتي تحقيقه في محله انشاء الله ولا يقال سلمنا الاصل المذكور ولكنه معارض بظهور عدم الخلاف في عدم حجية
الشهرة في المسائل اللغوية اذ لم يجد احدا تمسك بالشهرة في شيء منها ولا عارضها دليلا ظنيا مع تمسكهم بامارات تفيد ظنا اضعف مما تفيده
كالظن الحاصل من الغلبة ونحوها ولو كان ذلك حجة لتمسكوا بها ولعارضوا بها دليلا ظنيا اخر فالظاهر اتفاقهم على عدم حجيتها ولئن نزلنا
فلا اقل من انه قول الاكثر وكما يحصل من قول الاكثر في تلك المسائل الظن بما هو الواقع فيها كذا يحصل من قولهم بعدم حجيتها في تلك المسائل
الظن به ولما لم يمكن العمل بهما معا لان العمل باحدهما يستلزم عدم العمل بالاخر وان تخالفا موردا ولم يجز تعيين العمل باحدهما دون الاخر
لانه ترجيح من غير مرجح وجب التوقف وهو المطلوب وما قلناه نظير ما اذا قال الشارع اعمل بالظن ثم ورد حديث صحيح في مسئلة وافاد الظن بحكمها
وورد حديث صحيح اخر وافاد الظن بعدم حجية ذلك الحديث الصحيح الوارد في تلك المسئلة فانه يعلم ح بان احد الظنين خارج عن اطلاق قوله ع
الموجب للعمل بالظن لعدم امكان العمل بهما ولا يتعين احدهما للعمل بما تقدم فيجب التوقف في العمل بهما ولذا منع من حجية الشهرة في
المسائل الفقهية حيث ان المشهور بين الفقهاء عدم حجية الشهرة في المسائل الفقهية نعم لو كان قول الاكثر بعدم حجية قول الاكثر شاملا لهذا
القول ايضا لاعتماد على قول الاكثر في نفس المسائل اللغوية لانه ح لا يكون هذا القول حجة قطعا اذ من حجيته يلزم عدم حجيته وما شانه ذلك
يكون باطلا فاذا بطل هذا بقي قول الاكثر في نفس المسائل سليما عن المعارض وبهذا يجاب الاعتماد على الشهرة في المسائل الفقهية ولكن الشمول
هنا وفي المسائل الفقهية غير مسلم ولو سلم الشهرة على عدم حجية الشهرة في كلا المقامين سلمنا الشمول لكن نقول غاية ما يلزم منه عدم حجية
قول الاكثر بعدم حجية قول الاكثر في المسائل اللغوية بمعنى عدم جعله بنفسه دليلا على ذلك ولكنه لا يلزم منه عدم حصول الظن بعدم حجية قول
الاكثر في تلك المسائل فتكون الشهرة في تلك المسائل مما ظن بعدم حجيتها وان كان من الظن الذي ظن بعدم حجيته ولا دليل على حجية كل
ظن بالواقع والقدر المسلم الظن الذي لم يظن بعدم حجيته واما الذي ظن بعدم حجيته سواء كان من ظن معتبر او من ظن غير معتبر فلا وما
قلناه نظير ما اذا ورد حديث صحيح دال على ان كل خبر صحيح ليس بحجة فانه ح يحكم بعدم حجية هذا الصحيح اذ من حجيته يلزم عدم حجيته ولكن يحكم
بان ما عداه من الاخبار الصحيحة ايضا ليست بحجة لا لان ذلك الصحيح حجة لان الفرض انه ليس بحجة بل لحصول الظن منه بان الاخبار الصحيحة ليست بحجة مع عدم
الدليل على حجية كل خبر صحيح حتى الذي ظن عدم حجيته من ظن غير حجة فعلى هذا لو دل القياس المفيد للظن الذي ليس بحجة على ان الاجماع
المنقول مثلا ليس بحجة حكمنا به لا للقياس لان الفرض انه ليس بحجة بل لعدم الدليل على حجية كل ظن حتى الذي ظن بعدم حجيته من امارات ظنية
غير معتبرة لانا نقول لا نسلم ظهور الاتفاق على عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية وكذا اشهرية عدم تمسك القوم بالشهرة ليس دليلا على
قولهم بعدم حجيتها اذ ليس دابهم استقصاء الادلة في المسائل ولو سلم فلعل المانع من التمسك بها شيء لا نعلمه غاية ما في الباب انه يحصل
من ذلك ظهور ريب في قولهم بعدم حجيتها لكن هذا الظهور لا يقاوم الظن الحاصل من الشهرة المحققة الحاصلة من تصريح الاكثر في المسئلة بلا
وبالجملة دعوى الاتفاق او الشهرة على عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية ممنوعة ولو سلمت الشهرة فنقول ان هذه الشهرة انما تعارض
الشهرة في نفس المسائل اذا كان الظن الحاصل منها مكافئا ومساويا للظن الحاصل من الشهرة في نفس المسائل كان يكون عدد القائلين في
نفس المسئلة الذي حصل به الشهرة كعدد القائلين بعدم حجية الشهرة واما اذا كان عدد القائلين في نفس المسئلة اكثر من عدد القائلين بعدم
حجية الشهرة فينبغي تقديم الشهرة في المسئلة لوضوح ان الترجيح بين الظن الضعيف وهو الحاصل من شهرة القول بعدم حجية الشهرة والقوي
وهو الحاصل من الشهرة في نفس المسئلة اذ لا ريب في ان زيادة القائل مما يقوي الظن ولا اشكال في لزوم ترجيح الظن الاقوى واذا انعكس
انعكس الحكم فتدبر وبالجملة الاصل اعتبار الشهرة في المسائل اللغوية حتى يتحقق ما ينفيه **مفتاح** تمسك بعض بقول ابي عبيدة في قوله ص

لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته على حجية مفهوم الصفة قال وقوله حجة لانه من اهل اللغة و اجيب بان ذلك مبني على اجتهاده وليس فيما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره وهذا مما يدل على ان الاصل في نحو قول ابي عبيدة والاصمعي والخليل والجوهري والفيروزابادي وسيبويه والفراء واضرابهم عدم الحجية لانهم مجتهدون لا ناقلون عن اللغة وظن المجتهد ليس بحجة على مثله وفيه نظر لان المعهود من سيرة العلماء قديما وحديثا حمل مثل اولئك ممن شانه تحقيق المطالب اللغوية نقلة لا مجتهدين والشواهد على ذلك كثيرة ومن تتبع حصلها من غير ريبة فقد ظهر ان الاصل فيما يقوله اللغوي كونه خبرا عن اهل اللغة لا اجتهادا ولعل هذا هو السر في الاكتفاء بمثل قول اولئك في اثبات اللغة وان كان ظاهر عباراتهم عدم النقل لان المعلوم من طريقتهم ذلك ولا كذلك قول الفقيه لان المعلوم من طريقته الاجتهاد دون الاخبار ولذا لا يكتفون بقول غيره في المسئلة الفقهية وبالجملة الاصل فيما يقوله اللغوي في اللغة كونه خبرا والاصل فيما يقوله الفقيه في الفقه كونه فتوى وان اشترك عباراتهما في الظهور في الفتوى لان الغالب على الفقيه الفتوى لعدم امكان وصوله الى من يمكن ان يخبر عنه بخلاف اللغوي فان الغالب عليه الاخبار عن اهل اللغة لانه ممن يمكن ان يصل اليهم غالبا مشددين انا لو سلمنا ان قول ذلك اجتهاد فنقول الاصل فيه الحجية لحصول الظن منه ولا يرد النقض بقول الفقيه لان الاجماع قد وقع على عدم اعتبار قوله فيخرج عن الاصل ويبقى غيره ولعل السر في التفرقة امكان تحصيل الظن الاقوى من الادلة الفقهية غالبا والنادر كالمعدوم بخلاف المسائل اللغوية فان الغالب فيها خلاف ذلك كما لا يخفى

في بيان اختلاف القراء والنحاة وكيفية الترجيح بينهما

مفتاح اذا وقع التعارض بين القراء والنحاة فيظهر من الحاجبي فيما حكاه عنه الجاربردي ترجيح الاولين فانه قال بعد الاشارة الى الخلاف الواقع بين النحاة والقراء في مسئلة من مسائل الادغام ما لفظه الاولى الرد على النحويين في منع الجواز فليس قولهم بحجة الا عند الاجماع ومن القراء جماعة من النحويين فلا يكون اجماعهم حجة مع مخالفة القراء لهم ثم لو قدر ان القراء ليس منهم نحوي فانهم ناقلون لهذه اللغة وهم مشاركون النحويين في نقل اللغة فلا يكون اجماع النحويين حجة دونهم واذا ثبت ذلك كان المصير الى قول القراء اولى لانهم ناقلون عمن ثبتت عصمته من الغلط في مثله ولان القراءة ثبتت تواترا وما نقله النحويون آحاد ثم اعلم لو سلم ان مثل ذلك ليس بمتواتر فالقراء اعدل واكثر فكان الرجوع اليهم اولى انتهى

في بيان امارات الحقيقة والمجاز

مفتاح اعلم انه اذا فقد النص من اهل اللغة على الوضع فلا بد من الرجوع الى اماراته وعلاماته وهي كثيرة منها التبادر ولا احد من الاصوليين من منع من ثبوت الوضع به بل الظاهر اتفاقهم على ذلك وقد ذكره منهم التمسك به في المسائل اللغوية المتوقفة على النقل والمراد به على ما صرحوا به هو ان يسبق المعنى الى اذهان العالمين بوضع اللفظ المتحاورين به عند سماعه مجردا عن القرائن تحقيقا او تقديرا والحجة على ثبوت الوضع به بعد ظهور الاتفاق عليه امران احدهما ان فهم المعنى من اللفظ لا بد ان يكون لسبب والا لزم الترجيح بلا مرجح لتساوي نسبة الالفاظ الى المعاني وذلك السبب اما الوضع او القرينة فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فهو غير محل الفرض وثانيهما ان الوضع على ما صرحوا به تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق الشيء الاول فهم منه الشيء الثاني ففهم المعنى مجردا عن القرينة من لوازمه فيكون الاستدلال به من باب الاستدلال باللازم على الملزوم

الترج

واعترض على ذلك بوجوه الاول ان فهم المعنى من اللفظ بدون القرينة موقوف على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع على فهم المعنى بدون القرينة لزم الدور وهو باطل الثاني ان المجاز المشهور يتبادر من اللفظ وليس بحقيقة الثالث ان المدلول التضمني والالتزامي يتبادران وليسا حقيقتين الرابع المفاهيم كمفهوم الشرط والقيد تتبادر وليست بحقائق الخامس الافراد الغالبة في الاطلاقات تتبادر وليست بحقائق

في بيان التبادر وادلته

والجواب عن الاول انه انما يلزم لو كان المراد تبادره للجاهل بالوضع بمعنى ان الجاهل بالوضع يستدل في استكشاف الوضع بالتبادر الحاصل له وهو باطل فان الظاهر كلمات القوم ان المراد تبادر العالم بالوضع بمعنى ان الجاهل به يرجع الى العالم به و يلاحظ فهمه بالنسبة الى ذلك اللفظ بان يلقى اليه مجردا عن القرينة من غير سؤال عن معناه فما فهمه منه فهو المعنى الحقيقي على انا نمنع الدور فيما لو كان المراد تبادر الجاهل لانا لا نسلم توقفه على العلم بالوضع فان الاشتهار يقتضي تبادر المعنى و فهمه من اللفظ المجرد فقط لحصول المؤانسة الموجبة للتفاهم والتفاهم للاشتهار لا يوجب العلم بالاشتهار فضلا عن العلم بالوضع وتخيله ان وضع اللفظ انما يكون بتعيينه بازاء المعنى او لتحقق الغلبة والاشتهار فيه وعلى الثاني فالسبب في الفهم هو نفس الغلبة والاشتهار وكذا على الاول ان كان فهم المعنى بعد حصول الامرين واما اذا كان قبلهما كما في اوائل الاستعمال

فهم

فهم المعنى حينئذ موقوف على العلم بالوضع اذ لا سبب للفهم سوى ذلك فعلم ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مطلقا بل انما يتوقف عليه في صورة نادرة هي كون الوضع تعيينيا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار نعم حصول الفهم مطلقا موقوف على نفس الوضع اما اذا كان الفهم موقوفا على العلم بالوضع كما في هذه الصورة فظاهر واما اذا كان بالغلبة والاشتهار فلان الوضع اما ان يحصل بهما او بالتعيين السابق عليهما وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع الحاصل بالاشتهار وعلى الثاني فالسبب القريب وان كان هو الاشتهار لكن لما كان الاشتهار فرع التعيين كان التعيين سببا بعيدا في الفهم فيتوقف عليه الفهم فالوضع في جميع الصور من شرائط الدلالة وبهذا الاعتبار كانت الدلالة منسوبة اليه لا باعتبار العلم به كما ظن وعن الثاني بالمنع من تبادره اما على قول ابي حنيفة من ترجيح الحقيقة المرجوحة فواضح وكذا على قول المعظم من التوقف على احتمال واما على قول ابي يوسف من ترجيح المجاز الراجح فلان الشهرة قرينة على ما نقل عنهم فانهم فرقوا بين المجاز المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج الى القرينة وانما الفرق ان القرينة في المجاز المشهور هي الشهرة بخلاف غيره وقيل يعني كون الشهرة قرينة ان فهم المعنى يتوقف على اعتبارها والالتفات اليها وليس المعنى ان الفهم يحصل بها فقط اذ لو بلغ اللفظ في الاشتهار الى حد لا يحتاج معه الى ملاحظة الشهرة كان حقيقة فقط ولم يكن من المجاز في شيء ثم ان هذه القرينة لما كانت لازمة للفظ غير منفكة عنه كان الحمل على خلاف ما يقتضيه محتاجا الى القرينة التي تزول بها حكمها الا الى قرينة الفهم والدلالة كما في المجاز والمنافي للحقيقة هو الاحتياج الى قرينة الفهم والدلالة فان اللفظ الذي له حقيقة مرجوحة ومجاز راجح يفتقر في حمله على كل من المعنيين الى القرينة الا ان بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز ما به يتم الامر المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما به يزول المانع عنها فان قلت ما ذكرته انما يعلمه من عرف وضع اللفظ وشهرة مجازه واما الجاهل الذي يراجع العالم بالوضع في معرفته فلا يظهر له شيء مما قلت فانه لا يرى الا حمل اللفظ على معنى من دون قرينة ظاهرة وذلك لا يستلزم الحقيقة ولا تبادرها اذ لعل الوجه في ذلك شهرة استعماله فيه عندهم بحيث صار من المجازات الراجحة اذ لم يتحقق له ان الحمل عليه بملاحظة نفس اللفظ لا بملاحظة الشهرة فان قيل الاصل عدم الالتفات الى الشهرة فيكون باعتبار نفس اللفظ فيقال الاصل عدم الوضع له فيكون باعتبار الشهرة نعم ان انحصر المستعمل فيه في المحمول عليه فيكون حقيقة لكن لا لنفس الحمل بل لما سيأتي ان شاء الله وبالجملة ثم ان التبادر امارة الحقيقة ولكن لا وجه في معرفته الا مجرد الحمل بدون قرينة ظاهرة وهو لا يصلح لذلك فان قيل يسئل عن وجه الحمل فيه عنهم له السؤال عن الوضع اولى قلنا انا لا نسلم ان التبادر لا يعلم الا من جهة الحمل بل قد يحصل العلم به من قرائن الاحوال سلمنا ولكن نقول ان الظاهر ان الحمل عليه ليس الا لتبادره من نفس اللفظ لا باعتبار ملاحظة الشهرة وذلك لان السبب في الحمل عليه مجردا عن القرائن المنفكة لا يكون الا الوضع او الشهرة ولما كان الحمل باعتبار الوضع اكثر من الحمل باعتبار الشهرة لكثرة الحقيقة وقلة المجاز المشهور حصل الظن بان فهم ذلك المعنى باعتبار نفس اللفظ وتبادره منه فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فان قلت ثبوت الحقيقة في الغالب انما هو من جهة التبادر فيرد الاشكال في اثبات الحقائق به في الغالب قلت نمنع الحصر المذكور بل ثبوت الحقيقة في الغالب يكون بامارات اخر نعم التبادر متحقق معها فاذا يتجه ما قلناه ويعضده اتفاق العلماء على وجوب حمل اللفظ على حقيقته دون مجازه اذ ليس ذلك الا باعتبار غلبة وقوع الحقيقة وغلبتها تستلزم غلبة تبادرها فيقدم على غيره عند التعارض وعن الثالث بان الجزء لا يمكن ان يتبادر منه بدون تبادر الكل بل دلالة اللفظ على الجزء هي نفس الدلالة على الكل لا بمعنى ان هناك دلالة مركبة من دلالتين احديهما على الجزء والاخرى على الكل فيكون الدلالتان متغايرتين بل بمعنى ان هناك دلالة بسيطة متعلقة بامر له جزء يفهم بعين فهم الكل فالدلالة على الكل مغايرة للدلالة على الجزء مغايرة لا بالذات بل بالاعتبار لانها باعتبار الاضافة الى الكل من حيث هو تسمى بالمطابقة والى الجزء تسمى بالتضمن نعم على ما حكي عن القوم من تقدم فهم الجزء على الكل يشكل الامر ان فسرنا التبادر بمجرد الخطور بالبال واما ان فسرناه بسبق المعنى من حيث كونه مرادا فلا اشكال واما المدلول الالتزامي فالتحقيق انه ليس بمتبادر اما لانه يفهم من اللفظ بعد فهم المعنى المطابقي فلا يتبادر او لانه لا يفهم من نفس اللفظ بل انما ينتقل اليه بعد تعقل المعنى المطابقي وتحقيق المطلب ان فهم اللازم ليس باعتبار اللفظ والا لزم فهمه منه دائما وان وضع لمعنى اخر والا لزم تخلف اللازم عن الملزوم وهو باطل ففهمه باعتبار المعنى ولذا يخطر اللازم بالبال حيثما يخطر ذلك المعنى وهو الملزوم بالبال ولا كذلك المعنى المطابقي فانه يفهم من نفس اللفظ باعتبار كونه موضوعا له ولذا يدور مداره الا اذا نقل ولذا جعل بعض دلالة الالتزام دلالة عقلية وانما عدها المشهور من دلالة اللفظ باعتبار ان اللفظ سبب بعيد في فهمه لانه سبب لفهم المعنى

وملاحظة المعنى سبب لخطور اللازم او ارادته فكان كالدال عليه وعن الرابع بان دلالة المفاهيم دلالة التزامية فلا تتبادر وفا بوجد
في كلمات بعض الاصوليين من اطلاق التبادر في مقام اثبات الحجية من الشايع وعن الخامس بانا ان جعلنا حمل المطلق على الفرد الشايع
من حمل اللفظ على المجاز الشايع فيجاب بما اجبنا به عن النقض بالمجاز المشهور وان جعلناه من باب الدلالة الالتزامية كما هو الظ فيجاب بما
اجبنا به عن النقض بالدلالة الالتزامية وهل عدم التبادر امارة المجاز او لا فيه خلاف فقد صرح العلامة وغيره بالاول لانه لو لم يكن
امارة له لزم انفكاك الوضع عن التبادر وهو بط واورد عليه النقض بالمشترك فان معانيه غير متبادرة مع كونها معاني حقيقية وباللفظ
الموضوع لمعنى قبل اشتهاره واستعماله فيه لعدم تبادره مع انه حقيقة فيه وجوابه المنع من عدم تحقق التبادر فيهما الخطور بالمعاني بالبال
تعبير بالنسبة الى العالم بالوضع نعم يتوقف في تفسير المراد في الاول الى قرينة والاحتياج اليها في ذلك لا يستلزم عدم خطورها وتبادرها على
تقدير تفسير التبادر بالخطور او بالخطور بحيث يصح ان يراد واما لو فسر بخطوره بحيث يكون هو المراد لا غير فيشكل بالمشترك على القول بالاجمال
واما على القول بظهوره في جميع معانيه فلا نسلم ولو سلم عدم تحقق التبادر فيهما فنفي عدم التبادر باعتبار ان التجوز اكثر فيلحق موضع
الشك بالغالب فتأمل **مفتاح** اذا اشتدت الحاجة الى التعبير عن معنى واستمرت مدة طويلة فهل بمجرد ذلك يجوز الحكم بوضع لفظ
بازائه بحيث يدل عليه بالدلالة المطابقية او لا اختلف فيه القوم على قولين الاول انه يجوز الحكم بذلك وهو للعلامة وبه اثبت وضع
اللفظ لمعنى العموم الثاني انه لا يجوز الحكم بذلك وانه يجب التوقف في الحكم بثبوت وضع لفظ للمعنى المفروض كغيره من المعنى الذي لا
يحتاج اليه اصلا وهو للعلامة الهندي والشيخ والآمدي والعضدي للقول الاول وجوه الاول ان المعنى المفروض مما يجب على الواضع ان يضع لفظا بازائه
وكلما يجب على الواضع يكون واقعا اما الصغرى فلان الداعي على الوضع موجود وهو شدة الحاجة الى التعبير عنه والواضع قادر عليه والصارف
عنه مفقود فيجب عليه ان يضع واما الكبرى فلانه لو لم يضع مع وجوبه عليه يلزم ان يكون مرتكبا للقبيح وهو بط لا يقال يدفع هذه الحجة بما دفعها
به المرتضى وابن زهرة والغزالي فيما حكى عنهم من انه قياس في اللغة لانا نقول هذا الايراد مدفوع بما دفعه به في ير من المنع من ذلك قال
بل استدلال بوجود العلة على وجود المعلول ولا يقال ان غاية ما ذكر تحقق الوضع من الواضع وهذا المقدار لا ينفع لجواز ان لا يطلع غيره فيعجز
والمقصود ثبوت الوضع له عند المحتاجين الى التعبير عنه وتداوله بينهم لانا نقول ما ذكر وان كان ممكنا عقلا ولكن العادة تحيله فتأمل الثاني
ان هذا المعنى مما يستحيل عادة ان لا يكون له لفظ موضوع بازائه وقد اشار اليه في الاحكام فقال ان العموم من الامور الظاهرة الجلية والحاجة
على لفظ مستدعية الى معرفته في التخاطب وذلك مما تحيل العادة مع توالي الاعصار على اهل اللغة اهماله وعدم تواضعهم لفظا يدل عليه مع انه لا
تقاصر مع دعوى الحاجة الى معرفته عن معرفة الواحد والاثنين وتسمية الاعداد والخبر والاستخبار والترجي والتمني والنداء وغير ذلك من
المعاني التي وضعت لها الاسماء بل ربما وضعوا الكثير من المسميات الفاظا مترادفة مع الاستغناء عنه انتهى وقد اشار الى هذا في ير ايضا
الثالث ان وضع الالفاظ لجملة من المعاني المحتاج اليها اما ان لا يكون لسبب او يكون عن سبب والاول بط لانه ترجيح بلا مرجح وعلى الثاني
لا يخ اما ان يكون السبب هو شدة الحاجة او غيرها والثاني بط لانتفائه فانحصر في الاول فاذا كان شدة الحاجة علة للوضع هناك لزم
ان يكون علة للوضع هنا والا لزم تخلف العلة عن معلولها وهو بط الرابع انا اذا علمنا بانه يعبر عنه علمنا بانه لا يعبر عنه الا بلفظ موضوع
لانه اسهل طرق التعبير واظهرها والعاقل لا يعدل عن الاسهل الا لبعد تعذره الخامس ان شدة الحاجة واستمرارها يستدعي كثرة التعبير
عنه باللفظ وكثرة التعبير عنه باللفظ هي كثرة الاستعمال وكثرة الاستعمال تستلزم الوضع ويشهد به كثرة المنقولات السادس ان اكثر
المعاني التي منا بها ذلك قد وضع لها الفاظ بالخصوص فيلحق المشكوك فيه بها الحاقا له بالاعم الاغلب وقد يناقش في جميع الوجوه المذكورة
اما الاول فاولا بمنع الصغرى اما اولا فللمنع من وجود الداعي على الوضع بازائه نعم الداعي على اعلام الغير به موجود قطعا لكن لا ينحصر طريقه
في الوضع لجواز حصوله بالاشارة كما في الاخرس وبالاستعمال المجازي كما في جميع المجازات المتعارفة بين اهل اللسان المنبئة عما في ضميرهم و
بالكناية كما في طويل النجاد او بذكر الحد كما يقولون اذا اريد التعبير عن معنى لفظ الانسان دابة الحيوان الناطق الى غير ذلك وبالجملة اعلام
الغير بالمبهم من اعلامه باللفظ الموضوع والحاجة الى الاعم لا تستلزم الحاجة الى الاخص واما ثانيا فللمنع من القدرة عليه ان جعلنا الوضع
من افعال العباد كالمشي وقد تقاعدنا عليه لا تستلزم قدرة المحتاج الى الوضع عليه فان الاشخاص متفاوتون في القدرة والكاتب قادر على

من ادعى ان العلم بالمعاني [illegible]
[illegible] عنهم
[illegible] بالالفاظ

الكتابة

الكتابة دون غيره واما ثانيا فللمنع من انتفاء الصارف وعدم علمنا به لا يستلزم عدمه بالنسبة الى غيرنا فلعل المحتاج الى الوضع حصل
له مانع واتفق له اعتقاده فمنعه عن الوضع لا يقال الاصل عدم الصارف لانا نقول هو معارض باصالة عدم الوضع له سلمنا خلوه عن
المعارض ولكن في التمسك به في المقام اشكال وثانيا بمنع الكبرى اذ لا دليل على ان كلما يجب على القادر المختار يلزم وقوعه كيف
وصدور القبيح عن العقلاء كثير لا يقال ليس المقصود انه يجب الوضع لهذه المعاني على البشر بل على الله تع من باب اللطف والوجوب عليه تعالى
مستلزم للوقوع لانه تع منزه عن القبائح لانا نقول ذلك مسلم لو لم يقدر البشر على الوضع واما مع قدرته فلا يجب عليه تع وان وجدت
القدرة والداعي وانتفى الصارف في القول بان الواضع هو الله تع على تقدير تسليمه ليس فيه لا يمنع القدرة من البشر على الوضع ويجوز ان
يكون مراد القائل بان الالفاظ الموضوعة واضعها هو الله لا ان البشر غير قادر على الوضع لا يقال اذا اجتمعت الثلاثة كان الوضع لازم
الوقوع البتة لانا نقول على هذا يلزم ان يكون الواضع في وضعه للمعاني التي تشتد الحاجة اليها مضطرا او هو بط بديهة واما الثاني فبالمنع من
العادي لا يجوز وقوعه وهنا قد وقع فان كثيرا من المعاني المبحوث عنها لم يوضع لها الفاظ وانما يعبر عنها بالمجاز وغيره وذلك نحو
الفعل الحالي والاعتماد سفلا وعلوا ورائحة الورد وماء الورد والخلاف في كثير من المياه المضافة فانها لم يوضع لها الفاظ تدل عليها مع
شدة الحاجة اليها لا يقال يمنع من كون المذكورات من المعاني المفروضة كما صرح به قاضي القضاة لانا نقول هذا بط كما صرح به ابو الحسين فيما
المزبورة حكى عنه ولا يقال لا نم عدم الوضع للمذكورات فان الالفاظ المذكورة دالة عليها فان الاضافة والقيود من جملة الاوضاع المعرفة لانا نقول
ليست هذه الالفاظ موضوعة للمعاني المقصودة فان تلك المعاني تلحظ افرادها وهذه الالفاظ تدل على تلك المفردات مع اضافة وهي ليست
مقصودة وبالجملة الالفاظ الدالة على الجنس والفصل وان كانت تدل على المركب منهما لكن لا دلالة وضعية والا لكان لفظ الانسان و
الحيوان الناطق من الالفاظ المترادفة وهو بط ومع هذا فاطلاق الماء على الماء المضاف مجاز ولا يمكن ان يدعى ان لفظ ماء الورد مثلا صار
علما جنسيا لمدلوله كعبد الله الذي هو علم شخصي لمدلوله لان ذلك بط فان شرط المفرد ان لا يدل جزء لفظه على جزء معناه وهنا يدل
كل من اللفظين على جزء المعنى واما الثالث فباحتمال ان يكون السبب غير شدة الحاجة او هي مع غيرها وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود
واما الرابع فبان عدم العدول الى الاصعب انما يدعى حيث لم يشتمل الاصعب على فوائد تترجح على فائدة السهولة وذلك غير معلوم هنا فمع تحمل
كيف يدعى ذلك على انا لا نم ان الوضع مطلقا اسهل فقد يكون غيره اسهل واما الخامس فبان كثرة الاستعمال لو سلم استلزامها الوضع
فانما تسلم لو كان المستعمل لفظا واحدا كما في المنقولات واما اذا كان الفاظا متعددة فلا فان كثرة الاستعمال ح تضاف الى نوع اللفظ
وهي لا تصلح للوضع لمعنى مخصوص وانما الصالح له كثرة الاستعمال المضافة الى شخص اللفظ فتدبر واما السادس فاولا بالمنع من الكثرة فانها
غير معلومة وثانيا بان غايتها الظن وفي حجيته هنا كلام فاذن القول بما قاله المرتضى متعين مع اعتضاده بالشهرة على الظ ولكن الانصاف ان
ما صار اليه ضعيف في غاية القوة لان منع الغلبة في غاية البعد كمنع حجية الظن المستفاد منها اذا قلنا باصالة حجية كل ظن على ان العادة تقضي
بالوضع فيما اذا كانت العلة والداعي وانتفاء الصارف ثابتة والمناقشة في ثبوت القدرة حسنة بالنسبة الى ملاحظة العقل فقط واهية
بالنسبة الى العادة وكذلك المناقشة في الداعي فانها حسنة بالنظر الى العقل واهية بالنظر اليها اذ من المقطوع به ان بيان الامور المحتاج
اليها التي يشتد احتياجها مدة طويلة لا يستقيم الا بلفظها وتعيين باشياء بازائها يعرفها ولذلك احتاج ارباب كل صنعة وحرفة الى وضع اسامي
واصطلاحات في الفاظ تؤدي مقاصدهم وتبين مطالبهم وعلمنا بها باشياء وضوابط ممهدة لا تحتمل ما لا راموه ويفيد ما قصدوه ولو عولوا
في ذلك على امارات مختلفة وعلامات متشتتة فان ذلك مما لم ينضبط به الامر لتفاوتها خفاء وجلاء وخفضا وعلاء ومعلوم ان الضبط
في مقام اعلام ما في الضمير يكون بوضع اللفظ دون الاشارة والكناية والتجوز فانها لا تصلح لذلك اما الاشارة فمما اشار اليه في بعض
بعد الاشارة لعدم افتقار الانسان الى اعلام ما في ضميره وان طرقه متعددة كالاشارة والحركات والرقوم الا انهم وجدوا الكلام في هذا
الباب انفع من غيره اما اولا فلسهولة ادخال الصوت في الوجود لتولده من كيفية مخصوصة في اخراج النفس الضروري وصرفه الى وجه ينتفع به انتفاعا
كليا اولى من سلوك طريق اخر لا يخلو عن مشقة عظيمة واما ثانيا فلان الصوت يوجد في وقت الحاجة وينعدم عند انتفائها فكان وضعه اولى
اذ غيره قد لا يعدم وقت الاستغناء فيلزم بالوقوف عليه ضرر واما ثالثا فلان الكلام كما يحصل التعبير به عن الاجساد وتوابعها كذلك يحصل

التعبير به عن المجردات بل وعن المعدومات بخلاف الاشارة التي تختص بالمقارنات خاصة على انه قد يتعسر عنها ايضا اذ الاجسام البعيدة يتعذر الاشارة اليها والجسم ذو الاعراض المتكثرة يتعذر الاشارة الى بعضها دون بعض اذ لا اولوية لانصراف الاشارة الى اللون القائم بالجسم دون الطعم او الحركة القائمين به واما رابعا فلكثرة المعاني التي يحتاج الى التعبير عنها فلو وضعنا لكل معنى علامة خاصة كثرت العلامات ولم يمكن ضبطها او يحصل الاشتراك في اكثر المدلولات وهو مخل بالفهم واما خامسا فلان الاصوات اخف الاشياء اذ الافعال الاختيارية اخف من غيرها والمستغني عن الآلات والادوات اخف والمبني عن ضرر الازدحام اخف وما لا بقاء له مع الاستغناء عنه اخف والمقدور عليه في كل الاوقات اخف وما لا تعب فيه ولا مشقة اخف وذلك كله حاصل في الصوت وقد خص الله تعالى الانسان بالمقاطع الصوتية دون غيره من الحيوانات لكرمه له ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت العبارات اللغوية انتهى واما الكناية والمجاز فلافتقارهما الى القرينة و ذلك مما يتفاوت فلا ينضبط به الامر المهم والخطب الشديد ومما يشهد بصحة ما ذكرنا انك اذا علمت بوجود طائفة في الهند مثلا يحتاج بعضهم الى بعض في نظم امورهم حصل لك القطع بان مبنى امورهم في اعلام ما في ضمائرهم على الالفاظ الموضوعة وان جوز عقلك اتفاقهم على التعبير بالاشارة والمجاز والكناية وبالجملة كون الداعي على الوضع في الامور العظيمة متحققا مما لا ينبغي انكاره كانتفاء الصارف وعدم الاخلال بما هو الواجب اما الاول فلان احتمال الصارف في الامور الحقيرة وجيه لكن في الامور المتداولة والمبحوث عنها لا يبعد دعوى القطع بعدمه واما الثاني فلان العقلاء اذا اشتدت حاجتهم الى امر وتوفرت دواعيهم عليه وكانوا قادرين عليه ولم يمنعهم مانع اتوا به قطعا وان جاز خلافه عقلا ولذا نحن نقطع بان كل من يأتي من بعدنا ينهج منهجنا في المعاملات والمآكل والمشارب والمناكح ولا يهملون انفسهم حتى يدركهم الموت والجواز من البعض لا يرفع العلم بثبوت الطريقة للمجموع وامر الوضع ان كان محتاجا اليه لجملة من العقلاء او لاكثرهم كان بهذه المثابة قطعا و بالجملة المعاني الظاهرة الجلية التي تشتد الحاجة الى معرفتها في التخاطب مما تحيل العادة مع توالي الاعصار على اهل اللغة اهمالها وعدم تواضعهم الفاظا تدل عليها وكيف يمكن دعوى ذلك منهم مع انا نراهم قد وضعوا الكثير من المعاني التي هي كذلك بل لغيرها مما لا يحتاج اليه الا قليلا ووضعوا للمعنى الواحد الفاظا كثيرة فان ذلك يدل على نهاية اهتمامهم في ضبط المعاني المحتاج اليها بالاوضاع كما يدل عليه عدم تبدل اصطلاحهم وانتقالهم عما تعاهدوا عليه الى غيره واما النقض بالامثلة المتقدمة فربما يجاب عنه اولا بالمنع من اتصافها بما فرض في محل البحث وهو شدة الحاجة وثانيا بالمنع من عدم كون الالفاظ المزبورة الدالة عليها موضوعة بازائها وكيف كان فظهور الوضع للمعنى المبحوث عنه مما لا ينبغي الريب فيه وان كان دعوى القطع في ذلك كلية محل مناقشة وينبغي التنبيه على امور **الاول** يتفرع على المختار انه اذا راينا معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه حكمنا بان له لفظا موضوعا بازائه ودالا عليه بالمطابقة فاذا علمنا باستعمال لفظ مخصوص فيه دون غيره حكمنا بانه موضوع بازائه وكذا اذا استعمل فيه الفاظ متعددة وقطعنا بان ما عدا واحدا منها لم يوضع له فانه يحكم بان ذلك الواحد موضوع بازائه واما اذا احتمل كون كل واحد منها موضوعا بازائه فيجب التوقف في تعيين الموضوع حيث لا دليل على التعيين **الثاني** اعلم ان شدة الحاجة الداعية الى الوضع ليست من الامور المضبوطة المقررة عند الكل فقد يتحقق عند قوم دون اخر وطائفة دون اخرى وفي زمان دون زمان فلا بد من الاقتصار في دعوى الوضع على موضع الحاجة حتى يقوم على خلافه دليل **الثالث** اذا ثبت شدة الحاجة وعلمنا باللفظ الموضوع بازائه في زماننا وبانه يعبر عنه في سالف الزمان باعتبار شدة الحاجة ايضا فانه يحكم بان هذا اللفظ عند من تقدم موضوع له ايضا لان الاصل عدم التغيير منه **الرابع** اذا كان الحكم بالوضع للمعنى المبحوث عنه قطعيا فلا اشكال في دعوى الاشتراك اذا استعمل فيه اللفظ الذي هو حقيقة في غيره وعلم بعدم استعمال غيره فيه لان اصل عدم الاشتراك ظ وهو لا يقاوم القاطع واما اذا كان ظنيا فهل يؤخذ باصالة عدم الاشتراك او باصالة الوضع للمعاني المحتاج اليها فيه اشكال كما فيما اذا لم يعلم بعدم استعمال غيره لتعارض اصالتي عدم الاشتراك وعدم استعمال الغير ولا يبعد الاخذ باصالة الوضع للمعاني المحتاج اليها **الخامس** المعنى الذي لا يحتاج الى التعبير عنه عادة او يحتاج اليه لكن في غاية الندرة لا يجوز الحكم بان له لفظا موضوعا بازائه كالمعنى الذي تشتد الحاجة الى التعبير عنه الا ان يقوم دليل من الخارج عليه والحجة فيه امور الاول عدم دليل عليه من الادلة الاربعة الثاني ظهور الاتفاق عليه الثالث انا نعلم ان انواع الروائح ومراتب الاشتداد لم يوضع لها الفاظ مخصوصة بها الرابع انه لو وجب ان يكون لكل معنى لفظ لزم وضع ما لا يتناهى من الالفاظ واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة

فلان

فلان المعاني غير متناهية فلو وضع لكل منها لفظ لزم عدم تناهي الالفاظ لان المتناهي اذا انطبق على غير المتناهي لزم ان يكون غير متناه واما بطلان التالي فلان الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية وكل مركب من المتناهي متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية كذا قيل وعلى هذا اذا راينا معنى استعمل فيه لفظ ولم يستعمل فيه غيره ولم يحتج الى التعبير عنه لا يجوز ان يحكم بان هذا اللفظ مما وضع لهذا المعنى بل يجب التوقف ح والرجوع الى الامارات الخارجية وهل المعنى الذي يحتاج الى التعبير عنه لكن لا على وجه الشدة مثل القسم الاول او مثل القسم الثاني اشكال

مفتاح اعلم ان اللفظ اذا كان مشهورا بين اهل اللسان ومتداولا بينهم بمعنى انه يكثر دوره واطلاقه على السنتهم كان ذلك دليلا على انه موضوع لمعنى غير خفي يهتدي اليه العامة فلو ادعي انه موضوع لمعنى خفي لا يتعقله ولا يدركه الا الذكي كانت الدعوى فاسدة وهو واضح فيما اذا علم اجمالا ان التداول والاستعمال ليس الا من جهة الحقيقة لان تداول اللفظ واشتهاره انما يكون باعتبار كثرة التعبير به عما في الضمير و هو لا يكون الا بعد معرفته العامة فلو كان المعنى خفيا لا تعرفه العامة فلم يكثر التعبير عنه وهو يستلزم عدم اشتهاره وكثرة تداوله والفرض خلافه ولان الغالب في الالفاظ المشهورة المتداولة ظهور معانيها فيلحق موضع الشك به ومن هنا ظهر وجه احالة الفقهاء والاصوليين معاني الالفاظ الى العرف فيقولون المراد بالارتماس ما يسمى في العرف كلاما ويبطلون توهم ارادة المعنى الخفي كالنفس الحقيقية والكلام النفسي من تلك الالفاظ والقرآن ما ذكرناه مما لا نكير له منهم وعليه جرت طريقتهم واستمرت سجيتهم واما اذا لم يعلم بذلك فالظاهر ذلك ايضا لان الدوران على الالسنة بحكم ظهور كون الاطلاق على جهة الحقيقة ولكن لو ظهر كونه على جهة المجاز فالحكم بكونه موضوعا للمعنى الظاهر مشكل

مفتاح اذا ثبت حكم لغوي لاكثر افراد مفهوم كلي كما ثبت وجوب الرفع لاكثر افراد الفاعل والنصب لاكثر افراد المفعول ونحو ذلك وشك في ثبوت ذلك الحكم لما بقي من الافراد القليلة فهل الاصل ثبوت ذلك الحكم لها ايضا بمجرد ثبوته لاكثر الافراد او لا بل يجب الاقتصار على ما ثبت تحققه فيه ولا يتعدى الى غيره الا بدليل غير ما فرض وبالجملة مرجع الكلام الى حجية الاستقراء في اللغة فان ما فرضناه هو الاستقراء على ما يستفاد من كلام المحقق في ح حيث قال الاستقراء هو الحكم على جملة بحكم لوجوده فيما اعتبر في جزئيات تلك الجملة ومثاله ان تستقرئ الزنج فتجد كل موجود منهم اسود فتحكم بالسواد على من لم تره كما حكمت على من رايته وحاصله التسوية من غير جامع انتهى والاقرب عندي هو الاول لان مع كثرة الصور يغلب على الظن ان الباقي مماثل لما وجد والعمل بالظن واجب لا يقال هذا مدفوع بما اشار اليه في ح في مقام دفع هذه الحجة لا نسلم انه يغلب على الظن اذ لا تعلق بين ما رايته وما لم تره ولا بين ما علمته وما لم تعلمه ولو سلمنا حصول الظن لكن الظن الحاصل من غير امارة لا عبرة به وليس وجود الحكم فيما رايته امارة لوجوده في الباقي سلمناه لكن الظن قد يخطئ فلا يعمل به الا مع وجود دلالة تدل عليه لانا نقول ما ذكره لا يصلح للدفع لان منع حصول الظن من الاستقراء بعيد في الغاية بل التحقيق انه يفيد الظن عادة بل قد يحصل منه العلم وذلك معلوم بالتجربة و الوجدان ولو قيل ان معظم العلوم العادية والظنون العادية لا يقدح فيها الاحتمالات العقلية والا لما افاد التواتر والمحفوف بالقرائن العلم وخبر العدل ونحوه الظن لان الاحتمالات العقلية المنافية كثيرة فالمناط في العلم والظن العاديين هو العادة فمن ادعى وجدان شيء من غير اقامة برهان عليه فان كانت الدعوى مستندة الى سبب يمكن حصول العلم منه عادة كان يدعي العلم بموت زيد باخبار عشرة رجال قبل منه بمعنى انه لا يعلم بكذبه بمجرد الدعوى وان لم يحصل هذا العلم لغيره وان كانت مستندة الى سبب لا يمكن حصول العلم منه عادة كان يدعي حصول العلم بموت زيد بمجرد خبر كذوب ظلوم يقطع بكذبه بمجرد الدعوى وبما ذكرناه اندفع ما ذكره في وجه عدم افادة الظن ويندفع به ايضا ما ذكره جماعة في نفي افادته العلم من انه يجوز ان يكون حال من لم يستقرأ بخلاف حال ما استقرئ كما لا يخفى وبالجملة لا شك ان اقل ما يحصل من الاستقراء هو الظن وقد يتدرج بتتبع الاستقراء حتى يبلغ العلم فانكار المحقق ومن وافقه لافادته الظن لا وجه له ومن هنا صار الى افادته الظن العبري في ح وغيره واما منع حجية الظن الحاصل من الاستقراء في اللغات فهي في غاية الضعف ايضا لوجوه الاول ما تقرر عندنا من اصالة حجية كل ظن في اللغات الثاني ظهور اتفاق الاصوليين من العامة والخاصة على حجية ذلك في اللغة كما لا يخفى على من تتبع كتبهم وكلماتهم ولو لا كون ذلك معتبرا عندهم لبطل كثير من قواعدهم المتفق عليها من اصالة عدم النقل والمجاز والاشتراك ونحوها اذ لا مستند لها سوى الاستقراء والغلبة هذا ولو قيل ان ذلك مما اتفق عليه جميع اهل اللسان لم يكن بعيدا الثالث انه لو منع من حجية ذلك لانسد باب معرفة اللغات غالبا لان المدرك فيها غالبا الا التنصيص من العرب ونحوهم من اهل اللسان اذ من المقطوع به ان العرب لم ينصوا [illegible]

في بيان ان اللفظ المشهور موضوع للمعنى العرفي

ارتماسا وهو الوقوع في الماء دفعة عرفية [illegible] والمراد بالكلام [illegible]

[illegible]

البهم من وضع الالفاظ وغيره من القواعد المقررة فى العلوم العربية كما لا يخفى وانما حصلها الحاملون لنقلها من الاستقراء كما تشهد به كلمات جمع كثير من العلماء الاجلاء الرابع فحوى ما دل على حجية الظن المستفاد من خبر نحو الاصمعى والجوهرى لان الظن الحاصل من الاستقراء اقوى منه بمراتب غالبا لا يق الاستقراء قياس ولا شىء من القياس بحجة فى اللغات لعموم الاخبار فى المنع عن العمل بالقياس لانا نقول لا نم صدق القياس عليه حقيقة فان القياس اثبات حكم فى جزئى باعتبار وجوده فى جزئى اخر لمعنى مشترك ويسمى الاول بالفرع والثانى بالاصل والثالث بالعلة الجامعة ولا كذلك الاستقراء كما عرفت سلمنا الصدق ولكن نمنع كلية الكبرى والعمومات الواردة بالنهى عن العمل بالقياس منصرفة الى القياس فى الاحكام الشرعية لا غير كما لا يخفى ولذا صار بعض علمائنا الى حجية القياس فى اللغة سلمنا شمولها لمحل البحث لكنها معارضة بالوجوه التى ذكرناها وهى اولى بالترجيح قطعا وينبغى التنبيه على امور **الاول** اعلم انه اذا ثبت غلبة نوع على نوع كغلبة نوع التاسيس على التاكيد ونوع التخصيص على المجاز وغير ذلك فمجرد ذلك لا يمكن ترجيح الصنف والفرد من النوع الغير الغالب الحق او ان يكون صنفا او فردا من النوع الغير الغالب غلب من صنف او فرد من النوع الغالب مثلا اذا ورد اضرب زيدا اضرب زيدا لا يجوز دعوى كون الثانى غير الاول وتاسيسا تمسكا بغلبة التاسيس على التاكيد لان التاكيد فى نحو هذا المقام اشيع وكذا لا يجوز ترجيح التخصيص على التجوز فى الامر الوارد عن الائمة بحمله على الاستحباب بناء على ان استعماله فى الندب اكثر من التخصيص نعم لو منع من شيوع الاستعمال فى الندب اتجه التمسك بالغلبة النوعية فى التخصيص والحاصل ان الغلبة انما يكون حجة حيث لا يعارضها غلبة اخرى حيث كانت من الامور الاضافية فمع التعارض بين الغلبتين كان اللازم الاخذ بالغالبة التى تورث الظن الاقوى وان حصلت غلبة فى افراد جنس او فى افراد نوع او فى افراد صنف من غير معارض من جنسها وجب العمل بها والحاق المشكوك منه بالغالب فان كانت الغلبة جنسية يلحق الفرد المشكوك فيه من ذلك الجنس من اى نوع كان بالغالب وان كانت نوعية يلحق الفرد المشكوك فيه من ذلك النوع بالغالب دون غيره وان كانت صنفية يلحق الفرد المشكوك فيه من ذلك **الثانى** اعلم انه قد تمسك جملة من الاصوليين فى مقام ترجيح احد الاحتمالين بامور اعتبارية وهى مما لا يحسن التعويل عليها بل اللازم فى مقام الترجيح تتبع موارد الاستعمال واستخراج ما هو الغالب المدار على غلبة الظن وهى مما تحصل بما قلناه دون امثال ما ذكروه وان توهم انها مظان الغلبة فلا تغتر **الثالث** اعلم انه اذا ثبت غلبة شىء فى زمان الشارع فلا اشكال فى لزوم الاخذ بها مثلا اذا ثبت غلبة المجاز على الاشتراك فى زمانه او غلبة التاسيس على التاكيد او غلبة ارادة تحريم الاكل فى قوله تع حرمت عليكم الميتة كان اللازم حمل خطابه على الغالب الا اذا وجد قرينة تمنع لما ذكرناه من ان الغلبة تورث الظن وهو حجة واما اذا علم تحقق الغلبة فى زماننا وشك فى تحققها فى زمن الشارع فيشكل حمل الخطاب الشرعى على الغالب فى زماننا لان المعتبر الغلبة الحاصلة فى زمانه لا مطلقا وهو واضح ولا اصل هنا يحكم به بثبوت الغلبة فيه فى زمانه بل مقتضى اصالة تاخر الحادث الحكم بالعدم لان الغلبة من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم الازلى وقد تقرر انه اذا شك فى تقدم الحادث وتاخره فالاصل تاخره فعلى هذا يرتفع الوثوق من كثير من الاصول التى مهدت كاصالة حمل تحريم الميتة فى قوله تع حرمت عليكم الميتة على حرمة الاكل واصالة حمل الاطلاق على الغالب او لوية التاسيس على التاكيد واولوية التخصيص على المجاز والاشتراك والنقل والاضمار لان غلبة ما جعلوها اصلا انما يعلم بها فى زماننا واما فى زمان الشارع فغير معلوم فلا بد من الحكم بعدمها اخذا باستصحاب عدمها المعلوم قبل زمانه وهو اصالة تاخر الحادث ويمكن الجواب عن هذا اولا بان غلبة كثير مما جعلوها اصلا معلومة فى زمانه او مظنونة بالاستقراء والتتبع وثانيا بان قوله حرمت عليكم الميتة مثلا قد شاع استعماله وتداول اطلاقه قبل زمانه وفى زمانه وشيوع اطلاقه يستلزم شيوع دلالته على شىء من تحريم الاستمتاعات او الاكل او الاجمال فحيث علمنا ان الشائع فى عرفنا هو تحريم الاكل كان اللازم ان يكون فى عرفه كذلك لان الاصل عدم تعدد الغلبة والتمسك باصالة عدم الغلبة حسن لولا العلم بها فى زمانه اجمالا ولكن بعد العلم بها اجمالا لا يبقى لها محل بل يرجع الى اصالة عدم تعدد الغلبة وتحقيق الكلام ان يق اذا ثبت الغلبة فى زماننا فلا يخ اما ان يعلم بثبوتها فى زمان الشرع اولا وعلى الثانى فاما ان يعلم بتحقق غلبة ما فى زمانه اولا فان كان الاول فالامر واضح وان كان الثانى فالاصل ان يكون الغالب الذى علم بغلبته هو هذا الغالب لذا صح ما جعلوه اصلا باعتبار غلبته فى زماننا الا انا نعلم ان بعد شيوع اللغة وانتشاره كان فى زمن النبى ص وما قبله كان الغالب اما التاسيس والتاكيد او التساوى واما التخصيص او المجاز او التساوى واما عدم النقل او النقل او التساوى لكن لم نعلم الغالب بعينه فاذا علمنا ان الغالب فى عرفنا ما هو كان اللازم الحكم بالتوافق وان كان الثالث كان اللازم الاخذ باصالة تاخر الحادث لعدم العلم بثبوت غلبة ما فيه حتى يطبق مع عرفنا ثم ان كل ذا اذا لم يعلم بغلبة

الغالب على الصنف
او الفرد من النوع
٤

الصنف فى الغالب
[illegible]

ماهو

[illegible]

ما هو الغالب فى زماننا فى الزمن السابق على زمانه واما اذا علم بها فيجب التوقف بالنسبة الى زمانه لانه كما يمكن الحكم بموافقة زمانه لزماننا كذا يمكن الحكم بموافقة زمانه لما سبق عليه وحيث لا دليل على الترجيح وجب التوقف وفيه نظر **الرابع** لا فرق فى ثبوت الحكم لاكثر الافراد الذى هو الاصل فى الاستقراء بين ان يكون بالدليل العلمى او الظنى **الخامس** المعتبر بالكثرة هنا الكثرة العقلية بل الكثرة العادية التى يحصل منها الظن **السادس** لا يشترط فى الاستقراء عدم ثبوت ضد الحكم الثابت للاكثر لبعض الافراد القليلة فلو ثبت له ذلك جاز التمسك بالاستقراء فى اثبات ما ثبت للاكثر للفرد المشكوك فيه **مفتاح** اختلف الاصوليون فى دلالة الاطراد المفسر بان يكون المعنى الذى لاجله جاز الاستعمال فى مورد مجوزا الاستعمال فى كلما يشاركه فى ذلك المعنى على الحقيقة على قولين الاول انه لا يدل عليها وهو للبهائى والحاجبى والعضدى ونقل المحقق فى رج والسيد الاستاد ره الثانى انه يدل عليها وهو من خواصها وهو المحكى عن الامدى والغزالى والظاهر من شيخ السيد عميد الدين فى المنية ومحكى ره فى الفوائد والمعتمد هو الاول لانه لو كان الاطراد من خواص الحقيقة التى تدل عليها كالتبادر لما وجد فى نقيضها وهو المجاز والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فواضحة اذ معنى خاصة الشىء هو انه لا يوجد فى غيره واما بطلان التالى فلظهور ان المجاز قد يطرد ايضا وقد صرح بجواز الاطراد فيه جماعة منهم والسيد الاستاد ره فى الاول ان اراد باطراد الحقيقة استعمالها فى جميع موارد نص الواضع لكونه مشاركا فالمجاز ايضا كذلك لانه يجوز استعماله فى جميع موارد نص الواضع فلا يبقى بينهما فرق وان اراد استعمالها فى غير موضع نص الواضع لكونه مشاركا للمنصوص عليه فى المعنى فكان قياسا فى اللغة وهو باطل وقال الثانى ان المجاز قد يطرد اما على القول بوجوب نقل الاحاد فلان المراد منه نقل نوع اللفظ كالاسد فى نوع المعنى كالشجاع وليس المراد شخص اللفظ والمعنى والا لزم انسداد باب المجاز بالكلية ثم قال لا يق القائل بان الاطراد علامة الحقيقة جعل العلامة وجوب الاطراد لا اصل الاطراد ولا ريب فى كونه من خواص الحقيقة وح فلا يرد الاعتراض بان المجاز قد يطرد لانه وان اطرد فلا يجب اطراده لانا نقول العلم بوجوب الاطراد موقوف على العلم بالوضع الذى هو سببه اذ بدونه يجوز العقل كونه اتفاقيا غير واجب انتهى لا يق الاطراد وان وجد فى المجاز الا ان الغالب اختصاصه بالحقيقة فيلزم فى محل الشك الالحاق بالغالب فيصح كونه من ادلتها وقد اشار الى هذا بعض لانا نقول لا نم الغلبة ثم وهل عدم الاطراد المفسر بان يستعمل اللفظ لوجود معنى فى محل ولا يجوز استعماله فى اخر مع وجود ذلك المعنى فيه علامة المجاز او لا ذهب الشيخ البهائى والحاجبى والعضدى الى الاول واختاره السيد الاستاد محتجا بان ذلك يدل على ان المصحح فى الاستعمال هو العلاقة دون الوضع لان تخلف عن الوضع ممتنع لعدم انفكاكه عن الاذن فى الاستعمال بخلاف العلاقة فان التخلف عنها جائز عقلا بل واقع لغة لا يق لو كان عدم الاطراد من خواص المجاز لما وجد فى الحقيقة والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان التالى فلان جملة من الالفاظ وضعت لمعان كلية يندرج تحتها افراد مع عدم صحة اطلاقها على بعض تلك الافراد منها لفظ السخى فانه موضوع لمطلق الجواد ولا يطلق عليه تع ومنها لفظ الفاضل فانه موضوع للعالم ولا يطلق عليه تع ومنها لفظ القارورة فانه موضوع لمطلق ما يستقر فيه الشىء ولا يطلق على الكوز والدن لانا نقول لا نم بطلان التالى والالفاظ المذكورة لا نم وضعها للمعنى الاعم من الافراد التى ادعى عدم صدقها عليها سلمنا ولكن عدم الاطراد فيما ذكر للمنع الشرعى واللغوى وهذا لا نقول بدلالته على المجاز بل ما يدل عليه هو عدم الاطراد من غير منع لا يق يلزم على هذا فى التمسك بذلك على المجازية الدور وذلك لان عدم الاطراد من غير منع لا يعلم الا بعد العلم بالمجازية فلو توقف العلم بها على ذلك لزم الدور لانا نقول لا نم المقدمة الاولى فانه قد يعلم بان عدم الاطراد لا من جهة المانع قبل العلم بالمجازية ومع ذلك فاصالة عدم المانع فى مقام الشك يكفى ثم سلمنا اشتراكه للحقيقة والمجاز فيما ذكره ولكن لا شك ان تحققه فى المجاز اكثر فيجب الحاق المشكوك فيه بالغالب وفيه نظر والانصاف ان المسئلة محل اشكال **مفتاح** اعلم انه ذهب بعض الاصوليين الى ان اعمال اللفظ فى المنسى دليل المجاز والمراد به استعمال اللفظ الذى نقل الى معنى فى معنى كان قبل النقل موضوعا له بازائه وذلك كاستعمال لفظ الصلوة فى الدعاء عند المتشرعة ولعل الوجه فيما ذكره انه لو كان حقيقة لزم نقل النقل والاصل عدمه ولكن هذا ليس من نفس الاستعمال فى المنسى بل من حيث اصالة عدم النقل ثم **مفتاح** قال السيد الاستاد ره قيل وقد يعرف المجاز بجمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى اخر هو فيه حقيقة وجه الدلالة انه لا يكون متواطئا فاما مشتركا او حقيقة ومجازا والاشتراك مرجوح بالنسبة الى المجاز فتعين المجاز مثاله الامر موجبا للامر بمعنى الفعل ويمتنع فيه اوامر الذى هو جمع الامر بمعنى القول الذى هو حقيقة فيه باتفاق وهذا لا ينعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالحمر والاسد انتهى وفيه نظر للمنع من ان اختلاف الجمع يمنع من التواطى اذ لم يجد دليلا عليه لا يق الغالب تحقق خلاف

بان المصحح للتجوز هو العلاقة
فقط اه واما على القول
ح

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الجمع مع عدم التواطي فيلحق المشكوك فيه به لانا نمنع ذلك ثم انه اراد به من قوله لمسمى اخر هو حقيقة فيه كونه موضوعا له بالخصوص كان احتمال التواطؤ
مدفوعا لفرض العلاقة لا باعتبارهما وتبيينها فتبين ان ذلك يمنع من التواطي لكن دفعه لا يستلزم المجاز الا بعد ضم ما عداه اولوية المجاز على الاشتراك
فاذن لا يكون ما ذكر بنفسه من علامات المجاز كما ادعاه القائل والى هذا اشار السيد الاستاذ ره وبالجملة لا نم ان اختلاف الجمع من علامات المجاز ومما
يقول هو الذي يظهر من السيد الاستاذ ره وكذا من صه في يه فان اختلاف الجمع لا استبعاد فيه بكونه حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر وقد يجمع اللفظ الحقيقي
بجموع كثيرة وقد يتفق الحقيقي والمجازي في الجمع انتهى **مفتاح** قال صه في يه التزام تقييد دليل المجاز مثل جناح الذل ونار الحرب واورد عليه السيد الاستاذ ره
نوع منه نظرا الى ان التقييد غير ملتزم فيما ذكر ولا في غيره من المجازات فانه يصح ان يقال وقد العدو نار الحرب اطفاها الله لك لنا وقال الله تعالى كلما اوقدوا
نارا للحرب اطفاها الله وقال واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين نعم لابد في المجاز من القرينة والقرينة لا تسمى قيدا ولو اراد به ذلك لوجب ان يقول
التزام القرينة مكان التزام التقييد انتهى وفيه نظر واعلم انه قيل بان عدم التزام التقييد انتهى دليل الحقيقة وفيه نظر **مفتاح** قال صه في يه ويعرف المجاز
بكون اطلاقه لاحد مسميه موقوفا على تعلقه بالاخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يامن مكر الله ابدا واورد عليه السيد الاستاذ ره نوع منه نظر لمنع التوقف
وعدم تسليم الالتزام وكفى شاهدا على ذلك قوله تعالى فامنوا مكر الله ولا يامن مكر الله ولعل المراد من الالتزام والتوقف غلبة الاستعمال على هذا
الوجه وندرة خلافه فلا يتوجه ما ذكر لكن في دلالة الغلبة على المجاز نظر انتهى **مفتاح** اعلم انه ذهب بعض الاصوليين الى ان امتناع الاشتقاق دليل
المجاز به وضعفه صه في يه بان امتناع الاشتقاق لا دليل على المجاز فان الاسم اذا كان موضوعا للصفة ولا يصح ان يشتق منه الامر والمامور ولما لم يكن
حقيقة لموضوعها منها اسم مع عدم المنع من الاشتقاق دل على كونه مجازا وذلك لان لفظ الامر لما كان حقيقة في القول اشتق منه الامر والمامور
ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد منه الاشتقاق ويضعف بعدم دلالة المثال على العموم وبانه ناقض بقولهم السلب جار وجمعه جمر وفيه نظر لمنافاة
الجمع الاشتقاق وانه الرائحة حقيقة في معناها ولم يشتق منها الاسم فلا يبقى للجسم الذي قامت به الرائحة مروح **مفتاح** اعلم انه اذا ثبت نقل
لفظ من معنى الى اخر وشاع في المنقول اليه ودار الاحتمال بين معان فلا يخ اما ان يكون تلك المعاني بالنسبة الى المعنى المنقول عنه متساوية بان لا يكون
لاحدها اقربية اليه او تتفاوت نسبتها اليه بان يكون بعضها اقرب اليه فان كان الاول فلا اشكال في لزوم التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصول
العملية حيث لا مرجح لاحدها على الاخر والوجه فيه واضح جدا وان كان الثاني كما في لفظ الدابة فان معناها الثاني مشتبه يحتمل ان يكون ذات القوائم
الاربع ويحتمل ان يكون خصوص الفرس ولا شك ان الاول اقرب الى المعنى اللغوي وهو مطلق ما يدب على وجه الارض وكما في لفظ الوضوء ونحوه
من الفاظ العبادات فان معناها الثاني المنقول اليه اللفظ مشتبه يحتمل ان يكون الاعم من الصحيح والفاسد كما عليه جماعة ويحتمل ان يكون الصحيح كما
عليه اخرون ولا شك ان الاول اقرب الى المعنى الاصلي فهل الاصل ح الحكم بان المنقول اليه ما هو الاقرب او التوقف فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان
علم ان الوضع الثاني وضع تعييني جعلي نشأ من واضع مخصوص فلا يبعد الحكم بالتوقف ح ولو علم بالاقرب الى المعنى الاصلي نعم وان علم انه وضع قهري
نشأ من غلبة الاستعمال وكثرته فلا يبعد الحكم بالتوقف ح ولو علم بالاقرب الى المعنى الاصلي نعم وان علم انه وضع قهري نشأ من غلبة الاستعمال
وكثرته فلا يبعد ح الحكم بان المعنى المنقول اليه هو الاقرب الى المنقول عنه لان هذا النقل مسبوق بالتجوز والغالب فيه مراعات الاقرب الى الحقيقة
ولذا يحمل عليه اللفظ عند الاطلاق قبل صيرورته منقولا بعد تعذر الحقيقة وبالجملة يجب الحكم بان المعنى المنقول اليه المجاز الذي يجب حمل اللفظ
عليه اذا لم يثبت النقل سواء كان باعتبار غلبة استعمال اللفظ فيه التي هي احد وجوه الاقربية او باعتبار المناسبة الاعتبارية التي هي احد وجوهها
اتم والوجه فيما ذكرنا حصول الظن بالنسبة الى الصورة الاولى وان شك في صفة الوضع ولم يدر انه من اي القسمين فاللازم التوقف اللهم الا ان يدعى
ان الاصل في النقل وضعه كونه باعتبار الغلبة لان الغالب فيه ذلك والمشكوك فيه يلحق بالغالب **مفتاح** اذا شك في جزئية شيء لشيء
وراينا الاول مضافا الى الثاني كما في قوله عم تحريمها التكبير وتحليلها التسليم فهل يمكن الحكم بعدم الجزئية بمجرد ذلك اولا حكي عن الكرخي
واصحاب ابي حنيفة الاول فانهم استدلوا بالحديث المذكور على خروج تكبيرة الاحرام عن الصلوة وقالوا اضاف الشيء الى الصلوة والشيء
لا يضاف الى نفسه لان الاضافة تقتضي المغايرة ورده في المعتبر وهو كذلك مع قصد فقالوا المغايرة ثابتة بين الشيء وجزئه فصحت الاضافة
ولذا صح ان تقول يد زيد ووجهه وراسه وركوع الصلوة وسجودها **مفتاح** اذا استعمل اللفظ في معنيين كالامر المستعمل في المرة والتكرار
ورايت اهل اللغة يقيدون ذلك تارة بما يدل على احدهما واخرى بما يدل على الاخر مثلا يقولون افعل مرة وافعل مكررا فهل هذا يدل

على كون

[illegible]

على كون اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما اولا بل يجب التوقف وطلب امارة اخرى اختلف فيه الاصوليون فذهب السيد عميد الدين وصاحب المعالم الى الثاني وهو
الظ من موضع من يه وتهذيب وذهب في يب وموضع اخر من يه وبعض العامة الى الاول لانه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك لزم التكرار والنقض ولا
يلزم فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو كان افعل مثلا موضوعا للمرة كان قولهم مرة تكرارا وقولهم مكررا نقضا واذا كان موضوعا للتكرار كان قولهم
مرة نقضا وقولهم مكررا تكرارا فتعين ان يكون للقدر المشترك واجيب عنه بان التجوز والتاكيد واقعان في الكلام فلم لا يجوز ان يكون افعل موضوعا للمرة
ويكون قولهم مرة في افعل مرة تاكيدا وقولهم مكررا في افعل مكررا قرينة على عدم ارادة المرة التي هي الموضوع له وفيه نظر لان الامر دائر في محل القيد
بين ان يكونا مؤكدين ومقيدين مخصصين الى المعنى المجازي والظ ان الترجيح مع الوسط لندرة التاكيد لذا كان على خلاف الاصل وغلبة التقييد على المجاز مع
انه قد لا يمكن التجوز لانتفاء العلاقة فتم نعم قد يقوي ما ذكره حسن لو انتفى احتمال الاشتراك بين المعنيين واما معه فلا يرد ما ذكر لاحتمال كون القيد ح
من مقيدي معنيي المشترك من غير تجوز وتاكيد كما اشار اليه الاستاذ في يه السؤال اللهم الا ان يجاب بان الاشتراك كالتاكيد نادر فاذن لا يبعد ترجيح هذا
القول ثم انه لا يخفى ان المقصود باصالة عدم التاكيد الاشتراك فلا حاجة الى اصالة عدم المجاز نعم يفيد تقويته فتدبر **مفتاح** صرح جماعة
من الاصوليين منهم صه وابن فخر المحققين بان التقسيم يدل على كون المقسم مشتركا بين اقسامه ويريدون كون اللفظ موضوعا للمفهوم الكلي وتحقيق الكلام
هنا يقع في مقامات الاول ان المقسم لابد ان يكون مشتركا بين اقسامه بمعنى انه يشملها ويتحقق في ضمنها وهو مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه ولذا لا يجوز
تقسيم الانسان الى الفرس وغيره ويحقق المطلب ان القاسم قد يدعو الى بيان مفهوم كلي في ضمن افراده وتلك يتبين بلفظ التقسيم فيقال الحيوان مثلا على
طويل وقصير يعلم ان المقسم ملفظ التقسيم الانقسام وما يشتق من هذه المادة موضوع للدلالة على ثبوت مفهوم كلي لافراد فاذا قيل الحيوان ينقسم الى طويل
وقصير يعلم ان المقسم هو الحيوان يتحقق في ضمنها فاذا طلب ايجاد المقسم في الخارج سواء كان بلفظ دال عليه حقيقة او مجازا جاز الاكتفاء باحد الفردين
المشار اليهما وبالجملة لا اشكال في ذلك لان لفظ التقسيم صنعا على كون المقسم فيه مشتركا بين اقسامه لا يقال يصح ان يقال حقيقة العلماء على قسمين مجتهد
ومقلد مع عدم كون المقسم وهو العلماء مشتركا معنويا ومفهوما كليا بين افراده لانه موضوع للدلالة على جميع الجزئيات بالخصوص لانا نقول لابد
من التاويل الى ما يرجع الى المفهوم الكلي والا لما صح ذلك فظهر فساد ما ذكر الثاني ان المقسم لا يلزم ان يكون مشتركا بين جميع افراد الاقسام فيصح تقسيم الحيوان
الى الابيض والاسود مع انه ليس كل ابيض واسود حيوانا خلافا للمحكي عن المعظم وهو حسن فيما اذا جعل الاقسام المفاهيم الكلية كان يقال الحيوان
ينقسم الى قسمين الابيض والاسود ولكنه ليس من حيث التقسيم وهو واضح وكما لا يلزم هذا كذا لا يلزم حصر اقسامه فيما يذكر عند التقسيم فقوله
الحيوان ينقسم الى ابيض واسود لا يدل على انحصاره فيهما نعم ربما يلزم ذلك من الخارج الثالث اذا قال اهل اللغة الحيوان على قسمين فهل هو منقسم
باعتبار معناه الحقيقي فيكون قولهم في قوة ان يقال معنى الحيوان الحقيقي على قسمين فحيثما تعلق الامر بايجاده مجردا عن القرينة جاز الاكتفاء باحدهما
او يحتمل كونه باعتبار المعنى الحقيقي وباعتبار المعنى المجازي فيكون مجملا الظ من الاطلاق الاول قطعا وكذا الظ منه ان ليس له معنى اخر
غير ما قسم ولهذا صح الحكم فيما اذا قال اللغوي مثلا الحيوان على قسمين ابيض واسود بان لفظ الحيوان موضوع لمعنى يشملهما دون غيره وبان التقسيم ولذا نم
دليل الوضع للمفهوم الكلي ولكن غاية ما يستفاد من هذا كون الحيوان موضوعا لمفهوم عام يشملهما واما ان ذلك المفهوم اي شيء هو فلا يتحقق
فلو علق الحكم على لفظه وجب الاقتصار في اثباته للافراد على ما علم كونه فردا **مفتاح** اذا استعمل اللفظ في معنيين وكان بينهما جامع
ومفهوم كلي يختص بهما فهل الاصل ح ان يكون مشتركا بينهما لفظا او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او موضوعا للقدر المشترك بينهما اختلف الاصوليون فيرجع
فالذي يظهر من صاحب المعالم والسيد عميد الدين والاسنوي التوقف وصرحوا بمنع ترجيح الاشتراك المعنوي وذهب الى ترجيحه المحقق في درج وصه في يب ويه والباجي
والرازي والبيضاوي ح كما عن الرازي واتباعه لهم على ذلك انه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك لكان حقيقة فيهما معا او في احدهما واللازمان
باطلان اما الاول فلانه يكون مشتركا لفظيا والاصل عدمه واما الثاني فلاستلزامه كونه في الاخر مجازا والاصل عدمه وبالجملة لولا الاشتراك
المعنوي للزم مخالفة الاصل لا محالة ولا كذلك لو كان له فيجب ترجيحه واعترض على هذا السيد عميد الدين وصاحب المعالم بالمنع من ان الاشتراك المعنوي لا يلزم منه
المجاز بل المجاز فيه اكثر لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز لعدم وضع اللفظ بخصوصه فالاستعمال فيه استعمال في غير ما وضع له
هو المجاز لا يقال لا نم الاكثر لان استعماله في القدر المشترك على تقدير وضعه لاحدهما مجاز ايض لانا نقول الاستعمال في القدر المشترك على تقدير
وضعه لاحدهما في غاية الندرة كما صرح به في لم يعني من هو من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على تقدير الاول

[illegible]

اذا كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احق لا يقال هذا انما يتم لو جعل المفسدة في وضعه لاحدهما اصل التجوز في الاخر واما لو جعلت انحصار طريق
استعماله في ذلك الاخر في التجوز فلا لظهور ان اللفظ عند وضعه للقدر المشترك يجوز استعماله في كل واحد من افراده بطريق الحقيقة وذلك بان يستعمل
فيه لا من حيث الخصوص بل من حيث العموم ويستفاد الخصوص من القرينة وصرح المحققون بذلك لانا نقول المراد بلزوم المجاز في احدهما لو فرض انه في احدهما
حقيقة لزومه دائما والحاصل انه ليس المراد من اثبات كونه موضوعا للقدر المشترك الفرار من المجازية حتى يرد انها لا تفر في صورة الاشتراك المعنوي بل
الغرض الفرار من انحصار طريق الاستعمال فيهما الا انا نقول لا نم ان مجرد عدم الانحصار يوجب الترجيح اذ لا شاهد عليه نعم لو ثبت ان الغالب في استعمال لفظ
المشترك المعنوي في افراده كونه على جهة الحقيقة لكان وجها لترجيح لدوران الامر بين كون الاستعمال المتحقق حقيقيا ومجازيا فيرجح الاول لغلبة الاستعمال الحقيقي
على المجازي ولكنه مم وقد يقال ان الغالب في استعمال اللفظ في معنيين اذا كان بينهما جامع قريب الاشتراك المعنوي وكون اللفظ موضوعا له فتنبه والتحقيق
ان يقال ان للمسئلة صورا احدها ان يعلم كون اللفظ مستعملا في خصوص المعنيين وغير مستعمل في القدر المشترك والظاهر عدم كونه موضوعا للقدر
المشترك والا لكانا مجازين بلا حقيقة وهو اما محال عقلي او عادي او نادر الوقوع على اي تقدير يحصل الظن بعدم الوضع له الثانية ان يعلم بالاول
ويشك في الثاني ولا يبعد الحاق هذه بالاولى لاصالة عدم الاستعمال في القدر المشترك مع لزوم تعدد المجاز والاصل عدمه الثالثة ان يعلم بالاول
ويعلم بالاستعمال في القدر المشترك وفي هذه وجهان احدهما الحكم بالوضع للقدر المشترك لان الغالب في اللفظ المستعمل في المعنيين كونه موضوعا للقدر
المشترك بينهما الثاني التوقف للزوم التجوز في المعنيين بتعدد المجاز والاصل عدمه ولا يبعد ترجيح الاول الرابعة ان لا يعلم بالاول ولا بالاستعمال
في القدر المشترك ويكون المقطوع هو ارادة المعنيين عند اطلاق اللفظ مرتين وهذا اشكال ولعل التوقف اولى الخامسة ان لا يعلم بالاول ويعلم
الاستعمال في القدر المشترك وهنا لا يبعد ترجيح الوضع للقدر المشترك هذا ولو طلب في جميع الصور المتقدمة امارة تفيد الظن بالوضع لكان احرى وان
لم يتمكن منها يحتاط في مقام الاستنباط من الخطابات الشرعية لان الظهور المدعى سابقا ليس مما يطمئن به النفس وان كان ينفع للتاييد القريب من الاستدلال
ثم انه على تقدير عدم الوضع للقدر المشترك فهل يحكم بالاشتراك اللفظي ام يتوقف التحقيق الثاني ولكنه في الثمرة غالبا يوافق الاشتراك اللفظي وكذا
اذا كان اللفظ مستعملا في معنيين لم يكن بينهما قدر مشترك قريب **مفتاح** اللفظ اذا استعمل في معنيين ولم يعلم انه في ايهما حقيقة وكان
اللازم على احدهما التاسيس وعلى الاخر التاكيد كان الاصل وضعه للاول لرجحان التاسيس على التاكيد مع اصالة عدم الاشتراك **مفتاح**
اذا استعمل اللفظ في معنى ولم يعلم انه معنى حقيقي او مجازي فهل يثبت الحكم بانه المعنى الحقيقي بمجرد الاستعمال فيكون هو من امارات الحقيقة
او لا بل يجب التوقف فلا يكون الاستعمال مما يدل على الحقيقة اختلف الاصوليون فيه فذهب جماعة الى الثاني منهم الشيخ في العدة والمحقق في
رج وره في موضع من يب وابنه فخر الاسلام في الايضاح وجمال الخونساري ره والده واحتج جماعة من هؤلاء بان الاستعمال كما يوجد مع الحقيقة
كذلك يوجد مع المجاز فهو اعم منهما والعام لا يدل على شيء من افراده بشيء من الدلالات وفيه نظر اما اولا فلانه منقوض باصالة وجوب حمل
اللفظ على المعنى الحقيقي مع ان المراد من اللفظ كما يمكن ان يكون المعنى الحقيقي كذا يمكن ان يكون المعنى المجازي فما هو الجواب هنا فهو الجواب هناك
فتدبر واما ثانيا فلان العام قد يدل على بعض افراده بانضمام مقدمات اخرى من غلبة وجوده في ذلك الفرد ونحوها واكثر الاصول الشرعية من هذا القبيل
كما لا يخفى فتدبر وذهب السيد المرتضى وابن زهرة الى الاول ويمكن استفادته من جماعة من الاصوليين ولهم وجوه الاول ما تمسك به في الذريعة والغنية من
ان لغة العرب انما تعرف باستعمالاتهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظ في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا بانه حقيقة فيه فكذا اذا استعمل
في المعنيين المختلفين الثاني ما تمسك به في الكتابين ايضا من ان الحقيقة هي الاصل والمجاز طار عليها بدلالة ان اللفظ قد يكون لها حقيقة في اللغة
ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما يعدل عنه الى
المجاز بالدلالة الثالث ان الاستعمال في المعنى المشكوك في كونه حقيقة ومجازا لا يخ في الواقع عن احدهما فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني لعلمنا
به انما يتصف اهل اللغة وبالظن من حالهم حيث لم يعلم به بالامرين ثم وجود الخلاف بينهما فلم يكن ثابتا الا بنقل لا يحصر العلم به في الامرين الثانيا
اليها لجواز ان يعلم من الاستدلال لانا نرى كيف وجدنا كل شيء يجوز اهل اللغة به من الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه بحمار واسد والحذف
والزيادة في نحو قوله تعالى واسئل القرية وجاء ربك وليس كمثله شيء ونظاير ذلك يحصل العلم الضروري بذلك بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم
يجب مثل ذلك فيما هنا وكيف نفي التجوز في هذا الموضع على الاستدلال لا نعلم بعدم مثله في باب المجاز في خروج هذا الموضع عن ابد دليل

ما تمسك به في الذريعة من ح

[illegible]

بطلان

بطلان الدعوى الرابع دعوى العلامة في يه والرازي في المحصول الاجماع على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فانهما قالا في بحث ان المجاز على خلاف
الاصل وللاجماع على ان الاصل الحقيقة قال ابن عباس ما كنت اعرف فاطر حتى اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما فطرها اي اخترعها
وقال الاصمعي ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا اي ملآنا فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل
الحقيقة لما شاع ذلك انتهى ويعضده ما ذكراه وجوه منها ان جماعة من الاصوليين كالفاضل الباغنوي والابهري وغيرهم قالوا في بحث المشتق انه استعمل
في الازمنة الثلثة والاصل في الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق ومنها تصريح فخر المحققين بانهم استدلوا كثيرا على كون اللفظ حقيقة بالاستعمال
ومنها تصريح صه في يب والسيد عميد الدين في المنية والرازي في ل والبيضاوي في ج بان المجاز خلاف الاصل وقد صرح السيد المشار اليه بان محل
البحث يندرج تحت هذه العبارة فقال اعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل نفهم منه معنيين احدهما ان اللفظ اذا اطلق وتجرد عن القراين كان اعتقاد
السامع ارادة حقيقته منه ارجح من اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما انا اذا رأينا لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان اعتقادنا كونه مجازا فيه دون العرف
حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا فيه والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى الموضوع له في الاول معلوم وانما الاحتمال في ان
المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى اخر يناسبه وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا له او لما يناسبه
ومنها تصريح جمال الدين الخونساري بشهرة ان الاصل في الاستعمال الحقيقة عندهم فقال كون الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كان مشهورا وفي
كتبهم مذكورا الا ان الظن انه هذا الاصل ليس له اصل يبتني الاعتماد عليه ولا يحصل منه ظن يمكن الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة
واطبقوا على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي الخامس ما تمسك به في يه ويب والمحصول والمنهاج
وغاية السئول على ان المجاز خلاف الاصل فقالوا ان المجاز يتوقف على وضع سابق ونقل وعلاقة والحقيقة يتوقف على الاول لا غير وكلما كان اقل
شرطا كان اقل معاندا واكثر وقوعا فيكون ارجح السادس ان الاستعمال دائر بين الحقيقة والمجاز ولكن وجوده في الاول اكثر فيجب في مورد الشك
الحاق المشكوك فيه بالغالب ولذا اتفقوا على ان اللفظ المعلوم حقيقته ومجازه يجب حمله على الحقيقة حيث لم يظهر قرينة المجاز وفي جميع الوجوه المذكورة
نظر اما الاول فلما ذكره السيد الاستاد ره فقال بعد الاشارة اليه وجوابه انا انما قطعنا بالحقيقة اذا استعمل اللفظ في المعنى الواحد لكونه مستعملا
في المعنى الواحد فلا يصح قياس المتعدد عليه لعدم اطراد العلة الموجبة للحكم نعم لو كان القطع بها في اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه مستعملا
اطردت العلة في المتعدد وصح قياسه على الواحد لكن ذلك مم فانا لا نقول بدلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة على وجه الاستقلال بحيث لا يكون
لاتحاد المعنى دخل في الدلالة وانما المسلم دلالته بشرط الوحدة او عدم ظهور التعدد ومنه لا تقتضي الدلالة مع العلم بالتعدد كما هو واضح وبالجملة
فان اراد انا نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى الواحد بنفس الاستعمال لا الوحدة فمنساق ذلك اذ ربما كان للاتحاد تاثير في الدلالة وان اراد
انا نقطع بواسطة الاستعمال مع الوحدة لم يصح قياس المتعدد على المتحد لفوات جزء العلة في المقيس فينتفي المعلول فيه فان قيل متى سلم دلالة
الاستعمال على الحقيقة لزمكم القول باستقلاله في الدلالة فان الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق من ان اللغات انما تعرف باستعمال اهلها
وان من لم يعرف اللغة متى راى اهل اللغة يستعملون اللفظ في معنى يرجح عنده انه حقيقة له موضوع بازائه وهذا ان صح اقتضى ثبوت الدلالة له
في المتحد والمتعدد والا اقتضى انتفائها فيهما ولما كانت الدلالة في صورة الاتحاد ثابتة باعتراف الخصم لزم ثبوتها مع التعدد لاطراد العلة المقتضية
للحكم قلنا لا نم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة يقتضي استقلاله في الدلالة قوله الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق قلنا مم لكنا قد وجدنا
الناس انما يعرفون الحقيقة بالاستعمال مع اتحاد المعنى لا مط فان المشاهد من احوالهم والمعلوم من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في
اللغة على معنى لا يستعمل في غيره انهم يعتقدون الوضع ويقطعون بالحقيقة من دون شك في ذلك ولا ارتياب اما اذا ثبت عندهم للفظ
حقيقة ووضع معلوم ووجد مستعملا في غيره فانا نجدهم متوقفون عن الحكم بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل عن الاستعمال
ولذا نرى ان اهل اللغة يثبتون لاكثر الالفاظ في كتبهم معاني متعددة ولا يقطعون بالوضع الا في بعضها ولو كان مجرد الاستعمال عندهم دليلا
على الوضع من غير فرق بين المتحد والمتعدد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك في اكثر الالفاظ والمعلوم من تصريحاتهم وتلويحاتهم خلاف ذلك وانهم
بانهم عرفوا ان تلك المعاني الكثيرة مجازات يتوصلوا امارة اوجب لهم العدول عما هو الاصل بعينها حيث انما اذا اشترطنا في التجوز العلم الضروري
بالمجاز ولم نعتبر في دلالة الاستعمال على الحقيقة في المعاني المتعددة تفاوت الاستعمالات على ما صرح به السيد ره فانا نقطع بانتفاء العلم الضروري

[illegible]

فى تلك المعانى باسرها غاية الامر ان يكون كيفية الاستعمال مختلفة وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا يؤثر فى الدلالة على الحقيقة وايضا فان
الفقهاء والاصوليين اتفقوا على ان استعمال اللفظ فى المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف استعماله فى المتعدد فانهم كما ترى مختلفون فى ذلك
والاكثرون منهم على نفى الدلالة ولو كان مجرد الاستعمال فى العرف والعادة دليلا على الوضع فى المتعدد كما انه دليل فى الواحد لاتفقوا على
الدلالة فى المتعدد كما اتفقوا على الدلالة فى الواحد ولارتفع الخلاف عن المسألة فان مثل هذا الامر الذى يرجع الى دلالة العرف والعادة لا يكاد
يشتبه على هؤلاء الفحول خصوصا مع وضوح الدلالة وظهورها كما يدعيه الخصم ويبالغ فيه فان الامر الذى هو بهذه المثابة من الوضوح
والظهور لا يكاد يخفى على الاكثر هذا الخفاء فان قيل اى فرق بين استعمال اللفظ فى المعنى الواحد واستعماله فى المتعدد حتى صارت الدلالة
فى الاول محققة ثابتة مسلمة عند الجميع بخلاف الثانى وما تأثير الاتحاد فى ذلك قلنا الفرق بين الامرين ان اللفظ اذا كان بحيث لا يستعمل الا
فى معنى واحد بحيث متى اطلق فهم ذلك المعنى تحقق الارتباط الموجب للفهم بواسطة الانحصار فيكون حقيقة فيه اذ لا نعنى بالحقيقة الا ما
يتبادر من اللفظ عند التجرد عن القرائن ولا كذلك اللفظ المستعمل فى معان متعددة لانتفاء الحصر المقتضى للارتباط بينها وبين اللفظ وايضا
لما كان من الامر الواضح فى الاذهان ان لكل لفظ من الالفاظ المستعملة معنى وضع له ذلك اللفظ وان ذلك المعنى هو المعنى الذى يراد من اللفظ
عند الاطلاق والتجرد عن الصوارف فمتى استعمل لفظ فى معنى ولم يستعمل فى غيره كان الظاهر من ذلك الاستعمال ان ذلك المعنى هو المعنى الذى وضع
اللفظ بازائه واما اذا كان اللفظ مستعملا فى معان متعددة فانما يعلم بالاستعمال كونه حقيقة فيها فى الجملة واما انه حقيقة فى الجميع فلا يعلم
من ذلك قطعا فان الاشتراك ليس من لوازم الاستعمال خلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذان انما يستقيمان على تقدير العلم باتحاد
معنى اللفظ واما بدونه كما اذا استعمل لفظ فى معنى ولم يعلم الاختصاص به فلا يصح فيه ذلك لاحتمال تعدد المانع عن القطع بالوضع على
ما ذكرتم مع ان الظاهر ان الاستعمال فى مثله دليل الحقيقة ايضا كما اعترفتم به فيما سبق كيف والعلم باختصاص المعنى بواحد بعيد الحصول جدا فى
الالفاظ التى يجب فيها البحث والنظر وقصر الحكم عليه يقتضى التخصيص بالامر النادر بل سقوط الفائدة فيما تقرر من الاصل قلنا المعلوم
من طريقة الناس انهم متى وجدوا اللفظ يستعمل فى معنى فانهم يبنون الامر على الاتحاد ويجرون عليه حكم المتحد المعلوم اتحاده فى الاستعمال
والحمل فى عدم التزامهم نصب القرينة وعدم توقفهم فى فهم اللفظ على وجودها وذلك لما الاصل لما رسخ فى اذهانهم من البناء على
عدم الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم خلافه على ما يقتضيه تعلق الاصوليين بطريق العرف والعادة فى حجية الاستصحاب ولما
عرفوا من ابتناء امر اللغة واساسها على اتحاد معانى الالفاظ دون تعددها وحصول الظن لهم باتحاد المعنى نظرا الى غلبة الانفراد فى اللغة
على الاشتراك واذا كان طريقة الناس فى الالفاظ على ما وصفنا من البناء على الاتحاد فيها الى ان يتبين الخلاف صح الحكم بدلالة الاستعمال
على الحقيقة ما لم يظهر التعدد وعلم ان الاحتمال انما لم يقدح فى الدلالة لعدم الاعتداد به وثبوت الاتحاد معه لا لحصول الدلالة مع
التعدد كما ظن واما الثانى فلما ذكره السيد الاستاد دام ظله ايضا فوق بعيد الاشارة اليه ويتوجه عليه ان ما ذكره من ان الاصل هنا الحقيقة
له معنيان احدهما ان الاصل فيما وضع له اللفظ ولم يعلم انه مراد فى الاستعمال ان يكون مرادا منه الى ان يصرف عنه صارف وثانيهما
ان الاصل فيما اريد من اللفظ ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز ان يكون حقيقة فيه الى ان يدل دليل على خلاف ذلك وان للاصل بالمعنى
الثانى مقامين الاول ان يكون المعنى الذى يحتمل كون اللفظ حقيقة فيه معنى واحدا والثانى ان يكون ذلك متعددا وقد عرفت
ان اصل الحقيقة بالمعنى الاول ثابت ولا نزاع فيه وكذا الاصل بالمعنى الثانى فى المقام الاول وانه فى المقام الثانى محل خلاف
معروف وموضع نزاع مشهور فان اراد بالاصل فى كلامه المعنى الاول او الثانى مع اتحاد المعنى سلمنا ذلك ولا يجدى نفعا فى اثبات الاشتراك
كما هو المقصود والا منعنا صحة الاصل المذكور لوقوع الخلاف فيه وفقد الدليل عليه قوله بدلالة ان اللفظ قد يكون له حقيقة ولا
مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له فى اللغة قلنا ذلك غير مسلم لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل فيما يناسبه مجازا
فانا لم نجد مانعا من عقل او نقل يمنع من ذلك ومن ثم ذهب اكثر المتأخرين الى ان المجاز الذى لا حقيقة له امر جائز لا امتناع فيه قال
الشيخ فى العدة وليس لهم اى لمن ادعى ان ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ان يقولوا ان المجاز طار والحقيقة هى الاصل بدلالة انه يجوز ان يكون
حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون مجاز لا حقيقة له فعلم بذلك ان اصل الاستعمال الحقيقة وذلك ان الذى ذكروه غير مسلم لانه

[illegible]

لا يمتنع

لا يمتنع ان يكون الواضعون للغة وضعوا اللفظة ونصوا على انها اذا استعملت فى شيء بعينه كانت حقيقة ومتى استعملوها فى غيره
كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظة فى شيء من المعنيين ثم يطرء على الوضع الاستعمال فربما استعملوها اولا فى الحقيقة وربما استعملوها
اولا فى المجاز وانما كان يتم ذلك لو جعلوا الاستعمال نفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيجعل ما ابتدء باستعماله حقيقة وقد بينا انا لا نقول ذلك
واما ما قيل من ان وضع اللفظ لمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة لان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هو استعماله فيه ففيه
ما عرفت من ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو حاصل وان الوضع للاستعمال لا يقتضى حصول الاستعمال اذ ليس كلما يقصد من
الشيء يترتب عليه نعم لو اكتفى فى صدق الحقيقة بتحقق الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال على ما يوهمه تعريف بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى
اتجه القول باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع قطعا لكن ذلك خلاف المعروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال
ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق ثم لو سلمنا بان المجاز يستلزم الحقيقة فهو انما يستلزم الحقيقة الواحدة وذلك انما يقتضى ثبوت اصل الحقيقة
فى المقام الاول والكلام هنا فى الثانى فان قيل لعل المقصود ترجيح الحقيقة على المجاز بنفس الاصالة والفرعية وهذا لا يختلف فيه الحال من
حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة بنفسها غير متوقفة على ثبوت وضع اخر للفظ سواء اتحدت او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس سواء
بمستقل بل هو موقوف على تحقق معنى سابق للفظ والمستقل اولى من التابع قلنا لو سلمنا استقلال الحقيقة باطلاقه فذلك لا تأثير
له فى ترجيح الحقيقة على المجاز فى مقام الشك فى تحقق الوضع كما هو المطلوب فان استقلال الحقيقة لا يورث الظن بكون اللفظ حقيقة فى المعنى
لا مجازا كما لا يخفى على من راجع وجدانه ولو سلم حصول الظن بواسطة الاستقلال فاعتبار مثل هذا الظن فى المسائل اللغوية غير مسلم فان
طريق اثبات اللغة هو النقل دون العقل على انا لو سلمنا ذلك كله فغاية الامر ثبوت الحقيقة والوضع بهذا الوجه والمقصود هنا اثبات ان
ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة بهذا الوجه لا يقتضى كونها هى الظاهر فى الاستعمال فلا يتم التقريب انتهى واما الثالث فلما
ذكره السيد الاستاد دام ظله ايضا فوق بعيد الاشارة اليه ويتوجه عليه ان دعوى انحصار طريق المجاز فى النص والظاهر مما لا شاهد له ولا برهان
عليه واستدلال الفقهاء على المجاز بالامارات والعلامات بمقتضى الاصول والقواعد شايع معروف بحيث لا يمكن انكاره ورد هذا هدم
لباب عظيم من اصول الفقه ولا ارى السيد يلتزم ذلك كيف ومصنفاته خصوصا ما الفه فى فن الادب مشحونة باثبات التجوز بالاستدلال
والقول بان التجوز فيما اورده هناك معلوم عنده بالظاهر وانما ذكر ما ذكر فيها على سبيل التنبيه خروج عن الانصاف وايضا اى فرق بين التجوز
وغيره من المطالب حتى جاز الاستدلال فيها باسرها ولم يجز الاستدلال فى خصوص التجوز فان قال يمكن الاستدلال فى الجميع ولكنه معهود
فيما عدا التجوز وليس بمعهود فيه قلنا ان صح الدليل وسلمت مقدماته فلا يقدح فيه كونه غير معهود والا كفى فساده فى نفسه عن الاحتجاج عليه
بعدم المعهودية وايضا لو صح ما ذكره لكان للقائل بالمجاز ان يحتج بمثله على نفى الحقيقة وذلك انه لو كان اللفظ حقيقة فى المعنى الثانى لوجب
ان يكون منصوصا عليه فى اللغة او معلوما بالظاهر والتالى باطل لان الوضع للثانى لو كان ضروريا او منصوصا لارتفع الخلاف فالمقدم مثله فوجب
القول بانه مجاز فى ذلك فان قيل لعل الوضع للثانى بطريق النظر والاستدلال دون النص والظاهر قلنا كيف وجب فى كل ما استعمله اهل اللغة ولم يريدوا
به معناه الذى وضع له مثل حمار واسد فى الحيوانين المعروفين وقوله تعالى اتى امر الله واذا جاء نصر الله ونظائر ذلك حصول العلم الضرورى
بالحقيقة بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثله هنهنا وكيف يتوقف الوضع فى هذا الموضع على الاستدلال ولم يعهد مثله الموضوع
فى باب الحقيقة فان قيل اثبات الوضع بطريق الاستدلال معروف فى طريقة الفقهاء والاصوليين ولم ينكر احد منهم وكيف يمكن انكار ذلك فى
خصوص الوضع ولا فرق بينه وبين غيره من المطالب فكما جاز ذلك فى غير الوضع جاز فيه الى اخر ما ذكرناه هناك قلنا ذلك يجرى فى المجاز حرفا
بحرف وبالجملة فنحن لا نجد فرقا بين اثبات المجاز بالدليل واثبات الحقيقة فان جاز احدهما جاز الاخر وان امتنع والفصل بينهما فصل بين امرين امتنع ح
لا فصل بينهما وليس للسيد ان يقول ان الحقيقة فى جميع الالفاظ تعرف بالنص او الظاهر كالمجاز من دون حاجة الى نظر واستدلال اذ لو كان
كذلك لزم ان يكون المسائل التى ادعى السيد فيها الاشتراك على خلاف المشهور كمسئلة الفاظ العموم ومسائل الامر والنهى وغيرهما ضرورية معلومة لنا
بالظاهر او منصوص عليها فى اللغة وذلك معلوم الفساد وايضا لو كانت تلك المسائل ضرورية لما وقع فيها الخلاف والخلاف فيها ظاهر معروف ثم
ان ما ذكره لو صح فانما يدل على ان اللفظ مشترك بين الجميع واما ان ظاهر الاستعمال هو الاشتراك والوضع للجميع فليس فيما ذكره دلالة عليه فكم

كما لا يخفى انتهى واما الرابع فلوهنه باشتهار القول بان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز بين الاصوليين ومنهم مدعي الاجماع عليه كما تقدم
اليه الاشارة ومع ذلك فقد صار معظم الاصوليين الى ترجيح المجاز حيث يدور الامر بينه وبين الاشتراك ولو كان الاصل في الاستعمال الحقيقة مط
مجمعا عليه بينهم او بين اهل اللغة لما صح ذلك منهم ولوجب ترجيح الاشتراك وهو باطل واما استدلال ابن عباس والاصمعي فليس فيه دلالة على
مدعى الخصم كما اشار اليه في الايضاح هذا وقد يمنع من حجية الاجماع هنا سلمنا ولكن غاية ما يستفاد مما ذكره من الشواهد التي ذكرت لصحة دعواه
كون الاصل في الاستعمال الحقيقة في الجملة لا مط كما لا يخفى واما الخامس فلان مجرد توقف الشيء على امور لا يوجب مرجوحيته بالنسبة الى ما لا يتوقف
عليها اذ ذلك ليس امارة ظنية حتى يجعل حجة باعتبار اصالة حجية كل ظن ان قيل بها وما ليس بامارة ظنية لم يقم دليل على حجيته بل العمومات المانعة
عن العمل بغير العلم تمنع من حجيته واما السادس فللمنع من اغلبية الحقيقة كما تقدم اليه الاشارة سلمنا ولكن غاية ما يلزم من هذه الحجة ترجيح
كون الاصل في الاستعمال الحقيقة في الجملة لا مط حتى في صورة لزوم الاشتراك كما لا يخفى وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا استعمل اللفظ
في معنيين وشك في كونه حقيقة فيهما معا او في احدهما فلا اشكال في انه لا يجوز التمسك بان الاصل في الاستعمال الحقيقة لترجيح الاحتمال
الاول لدوران الامر بين المجاز والاشتراك والحق عندنا ان المجاز اولى منه ولم نجد دليلا يعتمد عليه على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة هنا
ولو سلمنا قيام دليل على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة مط فينبغي تخصيصه هنا لان ما دل على ترجيح المجاز هنا اقوى منه لانه خاص وذلك
عام والخاص اقوى من العام نعم لو فرض وجود معارض لما دل على ترجيح المجاز يقاومه ولا يزيد عليه وجب الرجوع الى الاصل المذكور ح و
لكن ثبوت الاصل المذكور على وجه العموم غير معلوم بل ينبغي ح الرجوع الى الامارات الاخر او الى الاصول العقلية **الثاني** اذا استعمل
لفظ في معنى وشك في كونه معنى حقيقيا او مجازيا وعلم بعدم استعماله في غيره او بكون غيره المستعمل فيه من المعاني المجازية فلا اشكال
في لزوم الحكم بكون ذلك المعنى المشكوك فيه معنى حقيقيا وقد صار الى هذا والدي العلامة والسيد الاستاد ره ولهما وجوه الاول انه
لو لم يكن اللفظ حقيقة في المعنى المفروض لكان مجازا اذ لا واسطة بينهما لان الاستعمال الصحيح كما هو الغرض هنا لا يخرج عن احدهما اتفاقا والتالي
باطل لانه لو كان مجازا لكان مجازا لا حقيقة له لان الفرض انه لم يستعمل في غير هذا المعنى او استعمل وكان مجازا والحقيقة لا بد فيها من الاستعمال
ولا يكفي فيها مجرد الوضع والتالي باطل لان المجاز الذي لا حقيقة له اما ممتنع كما عن السيد المرتضى والاكثر او جائز غير واقع كما عن بعض او جائز
وواقع لكنه نادر وعلى التقادير يثبت المطلوب اما على الاولين فظ واما على الثالث فلان المشتبه لا يحمل على الفرد النادر بل على الغالب فتعين
ان يكون حقيقة في ذلك لا يق لا نم ندرة المجاز بلا حقيقة بل هو كثير ومنه قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل ونحو ذلك مما لا يحصى
سلمنا ولكن كما ان ذلك نادر كذلك استعمال اللفظ في معنى واحد مع الشك في كونه حقيقة نادر فيجوز ان يكون هذا النادر من ذلك النادر
سلمنا ولكن غاية ما يستفاد من الغلبة الظن ولا نم حجيته لانا نقول عدم تسليم ندرة ذلك مما لا وجه له قطعا ولا نم ان ما ذكر من الامثلة من هذا
القبيل كما اشار اليه السيد الاستاد ره وقولكم سلمنا ولكن كما ان ذلك نادر الخ قلنا هذا باطل لان محل البحث ليس مقصورا على فرض
بل منه ايض قسم اخر اشرنا اليه سابقا وليس هذا نادرا واذا وجب الحكم بان المعنى المشكوك فيه معنى حقيقي هنا وجب الحكم بذلك فيما فرض
لعدم القائل بالفصل على الظ على ان الظن من ندرة المجاز بلا حقيقة اقوى كما لا يخفى وقولكم لا نم حجية الظن قلنا هو مم بل التحقيق انه حجة
الثاني ظهور كلام السيد المرتضى وابن زهرة والسيد الاستاد رحمهم الله في دعوى الاتفاق على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
في محل البحث ويعضده هذا ما حكيناه عن مر من دعواه الاجماع على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وغيره من الوجوه المتقدمة التي
ذكرت لتاسيس الاصل المزبور ولا يعارض ذلك ما ذكرناه في مقام المناقشة فيما ادعاه مر من الاجماع لاحتمال اختصاصه بغير محل
الخلاف كما اشار اليه السيد الاستاد ره الثالث ما ادعاه بعض فحول ان ظاهر استعمال اللفظ في المعنى الواحد انه حقيقة فيه فان
المشاهد من احوال الناس والمعروف من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره اعتقدوا انه
موضوع له معين بازائه لا يشكون في ذلك ولا يرتابون فيه بل الظاهر انهم يعتقدون وضع اللفظ للمعنى لو وجدوا انه في اللغة مستعملا
فيه وان عرض لهم التردد في ذلك بعد ظهور التعدد فان تعرفنا اللغات بطريق النص غير معهود بين اهل اللغة وانما تعرف اللغات
باستعمال اربابها وبواسطة الترديد بالقرائن كما في تعليم الاطفال ولذا ترى ان من لم يعرف اللغة متى راى اهل اللغة يستعملون

مرادهم ان المراد بالاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز

اللفظ

اللفظ ويريدون به معنى ترجح عنده كونه حقيقة له موضوعا بازائه وكل من حصل لغة لم يرد على ان تصفحها وتتبع استعمالات اهلها وادعاء توقفهم
في الحكم بالوضع الى ظهور النص او شيء من الامارات المقررة غير مسموع الرابع ما ادعاه بعض من ان اللفظ متى لم يستعمل الا في معنى واحد كان المتبادر
منه ذلك المعنى عند الاطلاق اذ ليس هناك معنى اخر بالفرض حتى يسابقه في الفهم وتبادر المعنى دليل الحقيقة وكذا الكلام فيما استعمل في معان وشك
في مجازية واحد منها وعلم مجازية الباقي وفيه نظر الخامس ما تمسك به بعض من ان اللفظ اذا استعمل في المعنى ولم يظهر انه باعتبار القرينة فالاصل
ان لا يكون باعتبارها لانها حادثة والاصل عدمها لا يق هذا معارض باصالة عدم الوضع للمعنى المفروض لانه حادث والاصل عدمه لانا نقول اصالة
عدم الوضع للمعنى المفروض معارضة باصالة عدم الوضع لغيره لانه ايض حادث والاصل عدمه فبقي اصالة عدم القرينة هنا سليمة عن المعارض نعم قد
يناقش فيها بانه لا يحصل منها العلم او الظن بالوضع للمعنى المفروض فلا تكون حجة في نحو المقام فتم السادس ما تمسك به بعض من ان من لوازم الحقيقة
وجوب حمل اللفظ عليه عند الاطلاق وهو هنا متحقق لان هذه اللفظة اذا اطلقت وجب حملها على هذا المعنى المشكوك في كونه حقيقة ومجازا لانه نسخه حمله
اما ان لا تحمل على شيء او تحمل على غير هذا فالاول بط جدا وكذا الثاني لانه لو فرض حملها على غير هذا المعنى لزم استعمالها في غيره وتعدد المستعمل نخ حمله
فيه المشكوك في كونه حقيقة ومجازا والفرض خلافه فثبت وجوب الحمل على المعنى المفروض وهو من لوازم الحقيقة ووجوب اللازم يستلزم وجود
الملزوم وفيه نظر لان من لوازم الحقيقة الحمل مجردا عن القرينة وهنا القرينة العقلية موجودة وهي العلم بوحدة المستعمل فيه ثم ان هذه
انما تكون قرينة لو علم بانها لم تستعمل في اللغة العربية الا في ذلك المعنى ولكن على هذا لم يبق للمسئلة ثمرة يعتد بها وانما الثمرة في المسئلة
تحصل لو علم بان ذلك اللفظ لم يستعمل الا في ذلك المعنى بالنسبة الى الصدر الاول من اهل اللغة دون جميع اهل اللغة لانه ح يحصل الشك في حمل
اللفظ الصادر من الصدر الثاني على ذلك المعنى المستعمل فيه لجواز ان يكون حقيقيا فيجب حمل اطلاق الصدر الثاني عليه ويجوز ان يكون مجازيا
فلا يجب ان يحمل اطلاق الصدر الثاني عليه لجواز استعماله عند هؤلاء في المعنى الموضوع له وان لم يستعمله فيه اهل الصدر الاول **الثالث**
اذا استعمل اللفظ في معنى وشك في كونه حقيقة او مجازا وفي استعماله في معنى اخر محتمل كونه حقيقة ومجازا فهل يلحق بالصورة الثانية
لاصالة عدم الاستعمال في غير ذلك المعنى او لا اشكال **الرابع** اذا استعمل اللفظ في معنى وعلم او ظن بالظن المعتبر انه ليس من جهة العلاقة القرينة او لكثرته ح
فلا ريب في انه معنى حقيقي مط ووجهه واضح **الخامس** اذا استعمل لفظ في معنيين وعلم انه في احدهما حقيقة وشك في كونه حقيقة في الاخر
ولكن كثر استعمال اللفظ المزبور فيه فهل كثرة الاستعمال من دلائل الحقيقة او لا ربما يستفاد من المحكي عن ظ نفسه الاول والاقرب عندي
الاخير لان كثرة الاستعمال كما توجد في الحقيقة كذا توجد في المجاز فيكون اعم منهما والعام لا يدل على الخاص كما صرح به في يه ومر وهو ظ ثم لا يقال
اذا كان المعنى الذي كثر استعمال اللفظ فيه مجازا لزم الحكم بكثرة القرائن لان المجاز لا يستعمل الا مع القرينة وذلك مشكوك فيه فالاصل
عدمه لانا نقول هذا على تقدير صلاحيته لاثبات الوضع معارض باصالة عدم الاشتراك في جملة من الصور وباصالة عدم النقل في جملة اخرى
كما لا يخفى ولا يبعد دعوى ترجيح الاخيرين وكما لا يكون كثرة الاستعمال دليل الحقيقة كذلك قلته لا تكون دليل المجاز كما صرح به في العدة لانها
توجد في الحقيقة فيكون اعم منهما والعام لا يدل على الخاص كما اشرنا اليه لا يخفى ان صحة الاستعمال وعدمها كصحة العبادات والمعاملات
وعدمها فكما ان صحتهما من الامور التوقيفية ويتوقف الحكم بها على حكم الشارع وبدونه يحكم بالفساد واذا حصل الشك فيه يجب ان لا يحكم
بالصحة بل يجب ان يحكم بالفساد وانه يكتفي في معرفة الحكم بالصحة بالدليل الظني المعتبر عاما كان او خاصا فكذا صحة الاستعمال وجميع مطالب اللغوية
من الامور التوقيفية ويتوقف الحكم بها على حكم اهل اللغة وبدونه يحكم بالفساد واذا حصل الشك يجب ان لا يحكم بالفساد ويكتفي في معرفة الحكم با بالصحة بل يجب ان يحكم ح
لصحة هنا بالدليل الظني المعتبر عاما كان او خاصا ومنه الاستقراء هنا فانه حجة هنا قطعا وان كان في حجيته في اثبات الحكم الشرعي اشكال ثم انه لو قلنا
بان قبح الاستعمال لا يمنع من الصحة لغة فلا اشكال في انه لا يمكن تنزيل خطاب الشرع عليه مط فلو ورد رواية مشتملة عليه وجب طرحها وان كانت
صحيحة او تاويلها بما يرتفع معه القبح وان كان بعيدا واذا دار الامر بين التاويل البعيد والطرح ففي الترجيح اشكال والاقرب اعتبار ما يكون اقوى
ظنا واما اذا كان خطاب غير الشرع مشتملا عليه كخطاب الموكل والموصي والمقر ونحوهم ففي لزوم التاويل ورفع القبح والاخذ بالظاهر القبيح اشكال
والاقرب ملاحظة العادة **مفتاح** اذا اطلق اهل اللسان والعرف لفظا على معنى معتقدين انه الموضوع له او احد افراده وكانوا عالمين بذلك
المعنى غير جاهلين به كما في اطلاقهم لفظ الدابة على ذات القوائم الاربع فلا اشكال في لزوم الحكم بكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى

اولا لعلمه بثبوت الحقيقة العرفية وترتب احكامها عليه وهذا هو الغالب في الاطلاقات العرفية وان اطلقوا لفظا على معنى معتقدين ذلك ولكن نعلم انهم جهلوا بذلك المعنى وانهم لو عرفوا لما اعتقدوا ذلك كما اذا اطلقوا لفظ الماء على ماء الخلاف لزعمهم انه ماء مطلق وكما اذا اطلقوا لفظ ذبيحة على وجل لزعمهم انه الموضوع له فلا اشكال في انه لا يجوز الحكم بكون ذلك اللفظ موضوعا للمعنى الذي عينه وانه من الحقايق العرفية وذلك واضح وقد اشار الى هذا السيد الاستاد دره فقال واعلم انه قد يتوهم ان كلما يصح اطلاقه حقيقة عند اهل العرف ظاهرا فهو حقيقة عرفية واقعا وما لا يصح كذلك فليس بحقيقة عرفية وليس كذلك فان اهل العرف قد يصححون الاستعمال على وجه الحقيقة لظنهم تحقق المسمى في المستعمل فيه مع انتفائه وقد لا يصححون الاستعمال لظنهم انتفائه مع تحققه فلا عبرة اذن في ثبوت الحقيقة العرفية وانتفائها بحكم العرف بالصحة وعدمها مطلقا بل المعتبر في ذلك حكم العرف مع العلم بحقيقة الحال وبدونه يجب تقدير علم اهل العرف واطلاعهم فان صح الاطلاق عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا فخطاء او مجاز عرفي وان كان الامر بالعكس من ذلك عندهم نظرا الى عدم اطلاعهم على حقيقة الامر والوجه في ذلك ثم فان العرف محكم في المفاهيم والمدلولات دون المصاديق ومن هذا يعلم انه لا يشترط في صدق التوطن عرفا بقاء المتوطن في المكان ستة اشهر فصاعدا وكذا لا يشترط في صدق اسم المكارى والجمال مثلا تكرار العمل ثلاث مرات واكثر كما قيل فان اهل العرف اذا اطلعوا على قصد المتوطن وارادته فانهم يطلقون عليه اسم المتوطن بمجرد انتقاله الى المكان مصاحبا للنية وان لم تمض عليه المدة المشهورة بل وان فارق المكان من وقته الا اذا نوى الاعراض فانه يطلق عليه الاسم معها في العرف فلو لم يفارق بعده وكذا الكلام في الفاظ الصنايع والحرف فانه يطلق في العرف باتخاذها صنعة مع التشاغل في الجملة وان لم يتكرر العمل الا مع نية الاعراض فيرفع عنه الاسم وان كان متشاغلا ولهذا البحث ثمرة فروع كثيرة في المسائل الفقهية يقف عليها المتتبع الماهر ويغفل عنها المتكلف القاصر والله ولي التوفيق انتهى وان اطلقوا لفظا على معنى وحصل الشك في معرفتهم به كما اذا اطلقوا لفظ الماء على ماء الخلاف معتقدين بانه احد افراد الحقيقة او اطلقوا لفظ زيد مثلا على رجل معين وحصل الشك في انهم عرفوا المعنيين او جهلوهما واخطاؤا في الاطلاق فهل الاصل في اطلاقهم الحقيقة فيلزم الحكم بكون المعنى المستعمل فيه في المثال الاول احد افراد الحقيقة وان لفظ الماء موضوع في العرف لما يعم ما مر الخلاف وبكون المعنى المستعمل فيه في المثال الثاني هو الموضوع له في العرف او لا اشكال في ان الشرط في افادة الاطلاقات عرفا الحقيقة معرفة اهل العرف بالمعنى وهو هنا مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط مضافا الى اصالة عدم النقل والاشتراك وغيرهما مما يخالف الاصل في اغلب الصور كما لا يخفى ومن اصالة عدم خطاء اهل العرف في الاطلاقات وهو عدم ان ذلك لو كان مانعا للزم انسداد باب الحقايق العرفية في جميع هذه الوجوه نظرا الى ان اصالة عدم الخطاء فلا دليل عليها بحيث يشمل محل البحث واما ظهور عدمه فلاختصاصه ببعض صور المسئلة كما لا يخفى فلا يفيد الكلية وعدم القائل بالفصل ثم على انا نفرض المفروض صورة الشك في الخطاء فصورة الظن بعدمه وهو هذه الصورة خارجة عن محل البحث كما لا يخفى واما القضية الشرطية فللمنع من الملازمة فلان الغالب معرفة اهل العرف المعنى كما لا يخفى وينبغي التنبيه على امور **الاول** انما حصل الظن بعدم خطاء العرف فهل هو كما لو علم بعدم الخطاء او كما لو حصل الشك فيه اشكال ولكن الاول في غاية القوة بناء على المختار من اصالة حجية الظن في اللغات **الثاني** اذا ثبت في العرف وضع لفظ لمعنى معين متشخص ولم يكن هناك شك في الوضع لكن حصل الشك في مصداقه بمعنى انه لم يعلم ان هذا الموجود الخارجي منه او لا كما اذا شك في ان هذا الرجل سارق وان هذا المايع ماء مطلق وان هذا المذبوح مذكى ونحو ذلك ورأينا حكم اهل العرف بان الموجود الخارجي المشكوك فيه عندنا من المصداق فلا اشكال في عدم اعتبار حكمهم لان حكم في الموضوعات الصرفة ومرجعه الى الشهادة فيها ومن ضروريات الدين ان مجرد شهادة العرف لا يصح الاعتماد عليه بل يشترط في الشهادة شرعا امور معلومة فاذا تحققت قبلت والا فلا وهذا غيرها ذكرناه سابقا وليس من محل البحث في شيء فافهم **الثالث** اذا خاطب الحكيم اهل العرف باللفظ الذي يعتقدون تحقق مسماه في ضمن ما لا يتحقق فيه في الواقع وجب عليه اما بيان حقيقة الحال لهم او ارادة ما يشملها يعتقدونه مع علمه بان اهل العرف شانهم ذلك والا يلزم الاغراء بالجهل القبيح كما يلزم فيما اذا خاطبهم بلفظ موضوع لمعنى عندهم ولاخر عنده ولم يعلموا بان له معنى عنده ولم يعلمهم بذلك مع علمه بان اصطلاحهم غير اصطلاحه نعم اذا قال الشارع لزيد ائتني بالانسان وعلم ان زيدا يعتقد الحيوان الفلاني انسانا ولم يردعه عن الخطاء وجب ان يريد من خطابه ما يشمل ذلك الحيوان وان لم يكن في الواقع شاملا له فتدبر **مفتاح** اذا شك في جزئية امر

جعلوا اربابه التكرر

لمدلول كما اذا شك في كون الوحدة جزء المدلول المشترك وفي كون الوجوب جزء المدلول الامر وفي كون القراءة والطمانينة جزئين لمدلول لفظ الصلوة فهل الاصل عدم الجزئية وعدم تركب المدلول وعدم دلالة اللفظ عليه بالتضمن فيكون هذا من احد الاسباب الادلة المثبتة للوضع او لا بل يجب الرجوع الى الامارات والادلة الدالة عليه كالتبادر وعدم صحة السلب ونحوهما فان وجدت حكم بمقتضاها والا وجب التوقف يظهر من بعض الاول والمعتمد عندي هو الثاني وقد صار اليه جدي قدس سره وله كلام طويل في هذا الباب لخنص به ولم يسبقه احد فيه احببنا نقله هنا قال دره صرح الاصوليون والفقهاء بان اللغة لا تثبت بالدليل بل مقصورة على السماع ونص الواضع او الفهم منه بالترديد بالقراين هذا في الحقايق واما في المجازات فتجويز نوعها واما افادتها فبالقرينة الصارفة عن الحقيقي والمعينة للمجازي ومن جملة اللغات الفاظ العبادات والمعاجين والادوية المركبة والبسيطة ولذا صرح في الاصول المبسوطة بان اصل العدم لا يجري في بيان ماهية العبادات وفي كتب الفقه والاستدلال بان العبادات توقيفية موقوفة على نص الشارع ويقولون انها كيفية متلقاة من الشرع ووظيفة الشرع وموقوفة على بيان الشارع او على قوله او على فعله الى غير ذلك من التصريحات حتى انهم ربما لا يكتفون بالاطلاقات الكثيرة الصادرة منه مثل قوله كبر للاحرام او للافتتاح او سبع تكبيرات الى غير ذلك ومع ذلك يقولون لا بد من الاقتصار على قول الله اكبر بهمزة الله المفتوحة ولا يقطع ولا بغير هذه الهيئة مطلقا لانها القدر الذي ثبت لنا من فعل الشارع وتمسكهم باصل العدم في بعض المقامات انما هو بالنسبة الى الشرط الخارج بناء على ترجيحهم كون اللفظ اسما للاعم من الصحيحة وكون الاعم معلوما بالنص والاجماع لا في ماهية العبادات ولذا منهم الذين يقولون بان اللفظ اسم لخصوص الصحيحة وهذا واضح في انهم متفقون على عدم الجريان في الماهية وايضا ضبطوا امارات الحقيقة والمجاز وما به يعرفان وهي نقل الواضع فيهما والتبادر وعدم صحة السلب وما ماثلهما في معرفة الحقيقة وعدم التبادر وصحة السلب وما ماثلهما في معرفة المجاز وليس شيء من ذلك دليلا بل خاصة لها غير منفك عنهما فحالها حال القراين المعينة لاحد معنيي المشترك ولا فرق بين كون المعنيين حقيقيين او احدهما حقيقة والاخر مجازا والمراد من الدليل الادلة العقلية وان كانت معتبرة في غير المقام مثل اصل العدم وغيره على انك عرفت ان كلما هم صريحة في انحصار معرفة المعنى وما اعتبر فيه من الامور التي اشرنا اليها واصل العدم وما ماثله ليس بداخل في تلك الامور قطعا وتمسكهم بالاصل في عدم تعدد المعنى او عدم تغيره بعد معلوميته او ثبوته كما ذكرنا في الفوائد ليس تمسكا في بيان ماهية المعنى او ما هو داخل فيها بل في امر آخر ولا مانع من هذا التمسك كما ستعرف على انهم كثيرا ما لا يجدون معرفات الحقيقة او المجاز فيتوقفون ولا يتمسكون بالاصل مع وضوح جريانه لو صح ولم يكن له مانع وبالجملة طريقة الفقهاء والاصوليين فيما ذكرنا في غاية الوضوح الا من يكون جاهلا بطريقتهم او غافلا عنها يحتاج الى ما نبهنا له واشرنا الا ترى انهم لا يقولون الامر حقيقة في الاذن لاصالة عدم مدخلية غيره في معناه وكذا الحال في غيره من الالفاظ لا يثبتون معناها بضميمة الاصل ابدا مع جريانه فيه في معاجين الاطباء وادويتهم المركبة واما عدم امكان معرفة اللغة بالدليل فهو من اجلى البديهيات اذ يعرف كل طفل انه لا يمكن معرفة لغة اهل الافرنج او الخزرج او الصقالبة او اللغة اليونانية او السريانية او العبرانية او غيرهما بدليل من الادلة ولا بمجموع الادلة بل معرفتها مقصورة على السماع والترديد بالقراين ليس الا وكذا الحال في مجازات تلك اللغة على حسب ما اشرنا وكذا الحال في معرفة حقايق اصطلاحه عن مجازاته من غير جهة خواصهما التي اشرنا الى بعضها وضبطوها في كتبهم مع انهم تاملوا في المعرفة ببعض ما ذكروه فكيف الحال في الادلة مع اتفاقهم في عدم المعرفة بها على انه ربما نطلع على شيء في هذه المعاني بعنوان الا بشرط بسبب الشياع والقراين فلا يمكننا ان نقول المعنى هو هذا الذي اطلعنا عليه لاصالة عدم الزيادة فعلمنا هذه اللغات وعرفناها مثلا اطلعنا بالشياع ان الايارج باللغة اليونانية دواء ولم نعرف انه مطلق الدواء او دواء خاص فلا يمكننا ان نقول هو مطلق الدواء للاصل او اطلعنا انه دواء الصبر ولم نعرف انه هل فيه جزء اخر ام لا فنقول هو مطلق الصبر يداوي به من غير اعتبار شيء في كيفية المداواة به اصلا لاصالة العدم وعلمنا ان فيه جزء اخر هو الاهليلج ولم نعرف انه فيه جزء اخر ام لا ولم نعرف ايضا انه يعتبر في هذين الجزئين كمية او كيفية في التركيب والترتيب او كونهما مسحوقين او منقوعين ولا او مطبوخين ولا او احدهما كذلك دون الاخر بالنسبة الى الكل او البعض الى غير ذلك فنقول الاصل عدم اعتبار جميع ذلك فالايارج هو الجزءان لا غير وكيف كانا ولو قلنا ذلك وداوينا المريض بالجزئين كيف كانا لالحقنا بالمجانين في حكمنا بانه الايارج وكنا مؤاخذين على اليقين في المداوي بل لغتنا لا يمكن ذلك فيها فكيف لغة الغير

[illegible]

وان كانت معتبرة نفيا في غير المقام مثل اصل العدم وغيره ٤

او الهندي او الزنج ٤

او غير مطبوخين ٤

مثلا اذا سمعنا المداوي بماء الشعير فلا يمكننا ان نقول هو الماء والشعير كيف كانا او المخرج عنه كيف كان وكذا الحال في المفرح
الياقوتي وامثال ذلك من الادوية المركبة بل المفردة ايضا مثل ماء الجبن وغير ذلك فاذا كان لغتنا لا يمكن فيها ذلك فما ظنك بالاصطلاحات
الخاصة والمجازات المستعملة اذ كلما كان الشيء اخص كان توغله في الابهام ازيد وعدم معرفته اشد واذا كان الاصطلاحات الخاصة
كذلك فما ظنك بالعبادات التوقيفية على خصوص الشرع لتبين ان المراد بالتوقيفي ما اخذ من الشرع خاصة فلو كان غير العبادة ايضا
كذلك كان ايضا كذلك الا انه لم يوجد منه كل امر وجزء العبادة ربما يكون عبادة توقيفية كالركوع والسجود وربما لم يكن توقيفية كالقيام
والقعود في الصلوة وكذا شرطها من الطهارة وغسل الجنب واصل العدم يجري في غير العبادات وان كان جزء العبادة او شرطها الا انه
يحتمل كون المنفي بهذا الاصل جزء عليحدة في نفس العبادة ومعتبرا في تحقق ماهيتها بملاحظة وفاق او غيره من الادلة ويدل ايضا على
عدم جريان اصل العدم في اللغات لغات العبادات وغيرها ان الاصل عدم كل شيء فكيف يستدل به على ثبوت كون شيء معنى اللفظ مع ان
ذلك الشيء يكون الاصل عدمه ايضا معناه اذ لم يكن قبل الوضع معناه قطعا وبعد الوضع لم يكن فرق بينه وبين ما ننفيه بالاصل بل اذا
كان المنفي جزءا واحدا والمثبت اجزاء متعددة لان كل جزء يكون الاصل عدمه فان قلت ما نقول في جريانه في الموضع الذي ثبت من
اجماع او غيره دخول تلك الاجزاء في المعنى واعتبارها فيه ويكون النزاع في خصوص جزء او ازيد مثلا ما بالاجماع تسعة اجزاء والنزاع في جزء واحد
ان المعتبر تسعة او عشرة فنفي التسعة ثبت بالاجماع والواحد بنفيه الاصل فيكون تسعة قلت الشيء ما لم يتشخص لم يوجد بالبديهة وسلم ذلك عند
الكل فما لم يوجد يكون باقيا على العدم الاصلي ولم يثبت خلاف العدم فيه والمعنى ما لم يتعين لم يكن موضوعا له ولا مستعملا فيه بالبديهة بل يكون
باقيا على الحالة السابقة على الوضع والاستعمال فان اردت ان المعنى تسعة اجزاء اعم من ان يكون الجزء العاشر جزءا من ذلك المعنى بحيث لو لم يكن
لم يكن المعنى تاما او ان لا يكون جزءا ام بل يكون خارجا عن المعنى وتمام المعنى بتلك التسعة من الاجزاء فغلط واضح وتناقض ح وان اردت ان المعنى
تسعة اجزاء بحيث لا يكون للعاشر مدخلية فيه اصلا ولم يكن تمام المعنى هو بل تلك التسعة وان كنا قبل ملاحظة الاصل نجوز الاول ايضا ظهر لنا
من الاصل انه الثاني ففيه انه كما كان قبل الوضع لم يكن العاشر معتبرا في معناه من جهة انه لم يكن وضع لكن بعد الوضع بقي العاشر على العدم
الاصلي كذلك التسعة بالنحو الذي ذكرت لم يكن قبل الوضع معناه قطعا فكذا بعد الوضع بعين ما ذكرت وثبوت القدر المشترك بينهما وبين العشرة
لا يعين ما ذكرت لان العام لا يدل على الخاص وتحقق القدر المشترك لا يقتضي تحقق خصوص فرد اذ التسعة التي ذكرت فرد من القدر المشترك
الثابت قسيم التسعة التي تكون مع العاشر والاصل كما يقتضي عدم خصوص فرد كذا يقتضي عدم الاخر الذي هو قسيمه على ان كل قسيم متضمن فصلا
او قيدا يتقوم به ويتميز بسببه عن قسيمه يكون الاصل عدم ذلك الفصل والقيد ان كان مثل الساذجية في الصوم السائغ الذي هو
قسيم الصوم مع الحكم على ان الحادث الثابت من الاجماع مثلا هو الوضع وتجويز النوع او الارادة في الاستعمال وكل واحد منهما شخص واحد
من الحوادث لا تعدد فيه سواء تعلق ببسيط او مركب قليل الاجزاء او كثيرها والتركيب وزيادة الجزء في المتعلق لا يصير منشأ لتعدد الوضع و
الارادة كلفظ تسعة ولفظ عشرة وليس الوضع في لفظ العشرة متعددا اوضاعا للتسعة ووضعا للواحد اذ لو كان كذلك لزم ان يكون وضع
لفظ العشرة عشرة اوضاع بل عشرين لان نصف الواحد جزء فيكون جزء الموضوع بل ثلثه ايضا جزء فيكون ثلثين وضعا وربعه ايضا جزء فيكون
اربعين وضعا وهكذا فيكون الاوف الف وضع بل لا نهاية للوضع لعدم انتهاء الجزء واستحالة الجزء الذي لا يتجزى وهو بديهي البطلان فظهر
ان زيادة الجزء الموضوع له لا يصير سببا للزيادة في الوضع فلا يكون الاصل عدم كون الوضع للمركب بالقياس الى الوضع للبسيط وهكذا بل
لو صارت منشأ للزيادة في الوضع كما او كيفا مع كون الوضع حادثا واحدا الا انه ان يكون الاصل عدمه بالنسبة الى غير الواحد كذلك مثلا اذا
سمعنا صوت رجل في الدار علمنا وجود رجل اما ان يكون اصغر من الرجال واقصر لانه اقل ما يكون من الرجال والاصل عدم زيادة الجثة او الطول
او غيرهما فلا وهو ح وحققنا في رسالتنا في الاستصحاب دليلا على من يقول الاصل عدم البلوغ كرا في الماء الموجود دفعة نعم فيما يوجد قليلا
قليلا على سبيل التدريج يكون الاصل كما قال لانه موجودات متعاقبة ووجودات متعددة وايضا ان التمسك بالاصل موقوف على ثبوت حجية
الاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي لان حال العبادات حال نفس الحكم مع انه ربما يعارضه اصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة
اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه وهذا يعارض اصل البراءة ايضا لو تمسك به ومما ذكر ظهر ان ما صدر من البعض من التمسك بالاصل فيما هو

فكيف يغلب الاصل الواحد امورا متعددة ع

الا ان ح

داخل

داخل في العبادة عند الخصم المنازع وابطال مذهبه بمجرد توهم مع تصريحه بان العبادات توقيفية موقوفة على نص الشارع **مفتاح** اعلم
انه قد تمسك في بج وبه ودى والمنبرم والمحصول وحج للعبري على انه لا يجوز تخصيص العام الى ان يبقى واحد انه يشترط في التخصيص بقاء
كثرة يقرب من مدلول العام بالقبح فقالوا انا نقطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الف وقد اكل واحدة او اثنين او ثلاثة
وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة انتهى ويستفاد من هذا ان كل استعمال قبيح يكون خارجا
عن قانون اللغة وغير موافق لها بل صرح بهذا العبري فقال بعد الاشارة الى الحجة المزبورة ذلك دليل الامتناع لغة انتهى فيكون ذلك اصلا
يرجع اليه في معرفة اللغات ولكن فيه نظر للمنع من استلزام القبح الخروج عن اللغة كما صرح به جده ومر وجه من العضدي واعترف به في به وذلك
لوجوه منها انه لو استلزم ذلك للزم الحكم بعدم جواز استثناء اكثر افراد العام والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فللقطع بان استثناء اكثر
افراده قبيح ولذا استدل بذلك بعض القائلين بعدم جواز الاستثناء المذكور واما بطلان التالي فلما سيأتي من الدليل على جواز الاستثناء
المذكور لغة مط وعليه معظم الفقهاء والاصوليين بل عزي الى اصحابنا الامامية رض ومنها ان القبح لو كان دليلا على الخروج عن اللغة للزم
الحكم بكون الكذب في الخطابات التي تقع في مقام غير مناسب واللغو والفحش خارجا عن اللغة لقبحه والتالي باطل قطعا ومنها ما اشار اليه بعض الاجلة فقال
ان من يدعي قبح مثل هذا الاستعمال ان اراد انه مما يذمه العقلاء فلا وجه لمنع القبح بهذا المعنى نعم لا يلزم منه عدم الصحة لغة لان منشأ ذم العقلاء
يمكن ان يكون بعد مثل هذا الاستعمال عن الطبع السليم الا ترى انهم يذمون مثل تكلم مع صحة استعمال اللفظ لغة وان اراد ان العقلاء من
اهل اللسان يخطئون هذا القائل ويعيبونه في قوله وهذا دليل على عدم صحة الاستعمال عندهم فح يتجه المنع اعني منع التخطئة والعيب في نفس القول
لعدم صحته وان اراد ان مثل هذا الاستعمال لا يقع في كلام الله تع ورسوله وخلفائه الا لنكتة تخرجه عن القبح الى الاستحسان فاذا نسب اليهم
مثل هذا القول فمع فرض عدم النكتة في الواقع نحكم بعدم صدوره عنهم ومع فرض عدم الاطلاع عليها لما لم يحصل لنا ظن بصدوره عن مثلهم لاشتماله
على ما ينافي شانهم لا يجوز لنا الحكم بمقتضاه فيصير هذه المسئلة من فروع عدم صدور القبيح عنهم ع وليست من مسائل اللغة في شيء وانما البحث
بحسب اللغة فالنظر الاستدلال بموارد الاستعمال انتهى ويؤيده ما ذكر ان المركبات ليست لها اوضاع خاصة مستندة الى اهل اللغة وانما هي حاصلة
بوضع المفردات الذي يستند الى اللغة وهو لا يوصف بحسن ولا قبح وانما الموصوف بهما نفس التراكيب التي هي بفعل المتكلم فاذا احسن في التركيب كان حسنا
واذا اساء فيه كان قبيحا وليس مرجع ذلك الى اللغة فلا يصح الحكم بخروج تركيب عن اللغة باعتبار قبحه وقد اشار الى ما ذكر السيد الاستاد ره
ايضا فقال ان القبح في الامثلة المذكورة ليس لاشتراط الواضع بقاء الاكثر في تخصيص العام بل لامر عارض للاستعمال لما اذا روعي فيها الجهات
المحسنة والاعتبارات اللائقة وليس القبح فيها الا كالقبح في قول القائل في الاقرار بالعشرة له علي واحد وواحد بكرره عشرة او اثنان واثنان
بكرره خمسا او خمسة وخمسة او اثنان وثلثة وخمسة فان ذلك وان كان مستقبحا في العرف وضيعا في المحاورات الا ان ذلك ليس لامر راجع
الى وضع اللغة او العرف ولذا نرى انه متى تصرف في مثله المتكلم تصرفا يخرجه عن الضعة والابتذال حسن وملح وتخلص عن القبح والسماجة ولو
كان القبح في امثال ذلك مستندا الى مخالفة اللغة او الخروج عن القوانين العربية لوجب ان يستمر القبح مع اللفظ ولا يزول عنه ابدا وان روعي
فيه انواع اللطائف والنكات واختلف فيه الاحوال والمقامات فان الكلام الفاسد الملحون المخالف للقانون اللغوي الخارج عن ضوابط اللفظ
العربي يستحيل ان يصح ابدا ما بقي على فساده ولم يتغير من صنعه جهته وكيف يصح ما هو فاسد من اصله او يستقيم ما هو مختل في ذاته فكيف
يستصلح فساد الاصل بالمحسنات العارضة نعم اذا صح الكلام ووافق القانون العربي ولم يخرج عن ضوابط اللغة لكن كان فيه نوع سماجة واستهجان
او ضعة وابتذال امكن ان يزول عنه ما فيه من القبح والابتذال بمراعاة فنون البلاغة فيه وايراده على وجه يطابق مقتضى الحال وربما التحق بواسطته
التصرف فيه بالكلام البليغ المرتفع الذي يتنافس فيه الا ترى ان التكرار الذي يمجه الاسماع ولا تقبله الطباع كيف حسن في سورة الرحمن حيث انه
كلما ذكر فيها نعمة انعم بها قرره عليها ووبخ على التكذيب بها حتى اكتسى الكلام لاجله ملاحة فوق الملاحة الى ان قال وبهذا الاعتبار يحسن
الاستغراق واستعمال اداة العموم في الامثلة المذكورة فان القائل اذا قال اكلت كل رمانة في البستان مريدا بعضها الاقل اذا قال ذلك نظرا
الى ما عدا المراد من تلك الافراد نزله منزلة المعدوم الذي لا يمكن اكله حتى لا يبقى من العموم سوى الافراد الماكولة من الرمان صح كلامه قطعا وزال عنه
القبح الثابت له قبل ذلك بالاعتبار انتهى وفيه نظر فان الظ ان اكثر الاصوليين على كون القبح دليلا على الخروج عن اللغة وما افهم مشكلة

قد مر عليك في بيان جواز تخصيص

سمجا فيها ح

ولكن موافقتهم من غير دليل معتمد عليه اشكل مضافا الى اضطراب كلامهم في هذا كما لا يخفى وقد يوجه كون القبح دليلا على الخروج عن اللغة بان
معنى كون الاستعمال من اللغة كونه موافقا لقانونها ومطابقا لوضع اهلها او رخصة اربابها ومن الظم البين انهما لا يجتمعان مع ثبوت
القبح للقطع بان بناء اللغة حقيقتها ومجازها على الحسن وعدم القبح والنقض بما تقدم انه الاشارة غير وجيه لان القبح ليس لنفس الاستعمال
بل لاعتبار اخر غيره كما لا يخفى والقبح الذي يدعى كونه دليلا على الخروج عن اللغة القبح الراجع الى نفس الاستعمال كاستعمال المجاز بلا علاقة
لا مطلقا فتم هذا ويمكن ان يقال ان الاصل خروج كل استعمال قبيح عن اللغة الا ما قام الدليل على دخوله فيها وبهذا يمكن الجمع بين كلمات جملة من
الاصوليين الذين استدلوا على عدم جواز التخصيص المفروض بقبحه واجابوا عن المانع عن استثناء الاكثر بقبحه بالمنع من دلالة القبح على عدم
صحة الاستعمال لغة وفيه نظر والمسئلة في غاية الاشكال ولا شبهة في عدم وقوع الاستعمال المفروض في الكتاب والسنة وفي كلام الله تعالى وفي سنته
صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام فان وردت رواية مشتملة عليه فلا اشكال في لزوم طرحها حيث لم يمكن تاويلها بما يرتفع معه القبح **مفتاح**
اعلم انه قد تمسك في نهاية المرام على عدم افادة المفرد المحلى باللام العموم وضعا بانه لو كان موضوعا له لجاز ان يؤكد بمؤكدات الاستغراق نحو
كل وجميع وذلك باطل لانك لا تقول رايت الانسان كلهم ولا جائني الكريم اجمعون لا يقال هذا مبني على التلازم بين الدلالة على العموم وصحة
التاكيد بمؤكدات الاستغراق وقد يمنع منه اذ لا دليل عليه لا عقلا ولا نقلا اما الاول فلانه يجوز انفكاك احد الامرين عن الاخر واما
الثاني فلانه لم يصل من اهل اللغة ما يقتضي اصالة التاكيد اذا تحقق الدلالة على العموم لانا نقول التلازم ثابت عقلا ونقلا اما الاول فلانا
نمنع من جواز انفكاك احد الامرين عن الاخر وتحقيقه ان التاكيد ليس الا تقوية الاول وهو شيء مستحسن عقلا في كل مقام اذا تحقق شرطه
والتفرقة بين المقامات لا بد ان تكون لسبب هو اما عقلي او نقلي والاول غير متحقق اذ لم نجد منه ما يقتضي الفرق وكذا الثاني غير متحقق على
ان صحة التاكيد ليست مسئلة يرجع فيها الى النقل وتكون موقوفة على النص بل هي من المسائل العقلية التي مدركها العقل كالاسناد الى
الفاعل والمفعول وتوضيح المطلب والمرام ان المطالب التي يطلب تحقيقها على قسمين الاول ما لا يهتم الا بنص الغير وارادته وتعيينه بحيث لو فرض
ان الغير لو لم ينص عليه ولم يحكم به لم يكن ذلك ثابتا وهذا انما يحتاج فيه الى النقل عن الغير والعقل لا يستقل بادراكه ولا يكون فيه المرجع نعم
قد يتمسك به اذا ادى الى كشف فعل الغير ومن هذا القبيل المسائل الشرعية الفقهية فان المطلوب فيها معرفة قول الشارع من حيث هو قوله
ولهذا كانت توقيفية نعم قد يستدل فيها بالعقل لكن لا لاجل انه المتبع بل لكونه وسيلة الى كشف قول الغير ونحوها المسائل اللغوية
التي تتعلق بالالفاظ من حيث الاعراب والبناء والمد والامالة والتشديد والتخفيف فان المتبع فيها قول اهل اللغة لان كل ذلك بجعلهم
وتعيينهم فيكون توقيفيا ومثل هذا يقبل اختلاف اللغويين فيه ولذا ترى ان للفظ عند طائفة هيئة وعند اخرى اخرى وبالجملة
المرجع في كل ذلك المطلوب الاصلي هو قول الغير الثاني ما لا يحتاج فيه الى قول الغير ولا يكون هو المقصود بالذات بل المقصود فيه معرفة
ما هو الواقع ونفس الامر وهذا ليس بتوقيفي والمدرك فيه العقل نعم قد يتمسك بالنقل في هذا المقام لكن لا لاجل كونه المقصود بل لكونه ذريعة
الى تحصيل ما هو الواقع ومن هذا القبيل المسائل الحسابية والمنطقية والرياضية والطبية فان المقصود فيها معرفة الواقع ونفس الامر ومنه ايضا
المسائل اللغوية التي لا تتعلق بالالفاظ من حيث هي الفاظ وذلك نحو اسناد الفعل الى الفاعل والمفعول وبيان هيئة وفائدة التقديم و
التاخير فان المطلوب فيها معرفة الواقع وليس قول الغير فيها مطلوبا لانها ليست بجعله ولذا لا يختلف فيها الطوائف والامم وارباب اللغات
وبالجملة المدرك في امثال ما ذكر العقل فاذا عرفت هذا فاعلم ان صحة التاكيد وعدمها من القسم الثاني فالمدرك فيها العقل ومن المعلوم ان
العقل يحكم بالتلازم بين الامرين المذكورين وعدم الفرق بين المقامات وليس كلام اهل اللغة مناطا ولا ملتفتا اليه لانه لا فارق بين المقامات
موجود هو وجود التناسب اللفظي كما في جائني العلماء كلهم وعدمه كما في جائني العالم كلهم لانا نقول هذا لا يصلح للفرق كما لا يخفى ولذا لو
سمي رجلا بالعلماء لما جاز ان يقول جائني العلماء كلهم ولو سمي جماعة بالعالم وجب ان يقول جائني العالم كلهم كما صرح به بعض المحققين
واما الثاني فلانه معلوم من الاستقراء فان الغالب في كل ما يدل على شيء صحة تاكيده بمؤكده ومن الظم ان اغلبية طريق النقل عن اهله هو الاستقراء

القول في تعارض الامور المخالفة للاصل **مفتاح** اذا تعارض التخصيص والمجاز ودار الامر بينهما كما اذا ورد لا يجب اكرام الطوال
واكرم الزيدين الطويل فانه لا يجوز العمل بظاهرهما لتنافيهما فيجب ارتكاب التاويل في احدهما وذلك ممكن باحد وجهين احدهما تخصيص

في بيان عدم افادة المفرد المحلى باللام العموم

وكذا ذلك الاشكال

في تعارض الامور

الطوال

الطوال بمن عدا زيد الطويل المامور باكرامه وثانيهما حمل قوله اكرم على الاستحباب الذي هو معنى مجازي للامر فذهب في نه وتب ودي و
ابن فرح دي وصاحب غاية البادي والمحقق الدواني والبيضاوي في ج وشارحه العبري والاسنوي في الحاوي ونوية التخصيص ولعله المش بين
الاصوليين وربما يظهر من صاحب لم المخالفة والتوقف في الترجيح وهو ضعيف بل المعتمد الاول لوجوه الاول ان الظم اتفاق اصحابنا عليه كما
لا يخفى على من تتبع طريقتهم في مقام الاستدلال وهو حجة لان اقل ما يحصل منه الظن بصحة المتفق عليه وهو حجة في نحو هذه المسائل على
انا ندعي حصول العلم منه بذلك الثاني ان ذلك مما جرت به عادة اهل اللسان كما لا يخفى فيجب الاخذ به لظهور اتفاق علماء الاسلام على
اعتبار ما جرت به عادتهم ويؤيده قوله تعالى ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الثالث ان التخصيص اغلب من المجاز فيجب ترجيحه اما المقدمة
الاولى فظاهرة وكفى بها شاهدا ما اشتهر حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص ويؤيده امران احدهما تصريح جماعة وغيره بذلك واعترف
به في لم ايض ولهذا يتعجب منه في توقفه في المسئلة وثانيهما انه اتم فائدة دون المجاز وكلما هو كذلك فهو الغالب اما الاول فلوجوه منها ان اللفظ
عند التخصيص يبقى معتبرا في الباقي من غير احتياج الى تامل واجتهاد ولا كذلك المجاز اذ قد تصرف القرينة اللفظ عن المعنى الحقيقي ولا تنهض لتعيين
المراد فيحصل الاجمال ومنها ان المقصود يحصل مع التخصيص على تقدير وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما على الاول فظ واما على الثاني فلانه
يجري اللفظ على عمومه فيندرج فيه المراد وغيره بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة على المراد يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا تكون مقصودة
ويترك المعنى المجازي مع كونه مقصودا ومنها ان المجاز يحتاج الى ملاحظة العلاقة بخلافه كذا قيل واما الثاني فلان ارباب اللغة لا يتركون ما هو اتم فائدة
غالبا واما المقدمة الثانية فلما ثبت من لزوم الاخذ بالغالب وقد اشتهر بين الاصوليين ان المشكوك فيه يلحق بما هو الغالب لا يقال التخصيص نوع من
المجاز فكيف يرجح على مثله لانا نقول لا بعد في ذلك ومجرد الاشتراك في التسمية لا يمنع من الترجيح بل يجب المصير اليه حيث يقوم دليل عليه كما
بيناه هنا وينبغي التنبيه على امرين **الاول** لا فرق بين التقييد والتخصيص فيما ذكرنا فاذا تعارض المجاز والتقييد كما في قوله اعتق رقبة واعتق
رقبة مؤمنة كان التقييد اولى ايض والحجة فيه الوجوه المتقدمة ايض كما لا يخفى **الثاني** اذا بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر افراد العام
ويبقى الاقل منها فلا اشكال في رجحان المجاز المتعارف عليه اما على القول بعدم جواز تخصيص العام الى الاقل من النصف فواضح واما على القول
بجوازه فلان مثل هذا التخصيص بالنسبة الى هذا المجاز في غاية القلة بل لا يكاد يوجد وقد بينا ان الاخذ بما هو الاغلب عند التعارض متعين لا يق
كل من قدم التخصيص على المجاز قدمه مط ولم يفصل فهذا التفصيل خرق للاجماع المركب لانا نقول هذا مم بل الظ انصراف قول الجماعة باولوية
التخصيص الى الغالب منه وهو غير محل البحث كما لا يخفى ولا يبعد الحاق التقييد المستلزم لاخراج اكثر افراد المطلق بالتخصيص المفروض
فيترجح المجاز المتعارف عليه **مفتاح** اذا تعارض التخصيص والاضمار ودار الامر بينهما كما في قوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم فانه
يجوز تخصيص العلماء بمن عدا زيد العالم ويجوز ايض اضمار لفظ الوالد في لا تكرم زيدا العالم كان التخصيص اولى اما على القول بكون المجاز
خيرا من الاضمار كما عليه جماعة فواضح لانا بينا ان التخصيص اولى من المجاز فيلزم ان يكون خيرا من الاضمار المرجوح بالنسبة الى المجاز كما
لا يخفى واما على القول بتساوي المجاز والاضمار كما عليه جماعة اخرى فكذلك لان الاولى من احد المتساويين اولى من الاخر ايض واما على القول
برجحان الاضمار على المجاز كما عليه بعض فلان التخصيص اغلب والمراد به هنا الاعم من التقييد كما سبق واذا بلغ التخصيص حدا يخرج معه
اكثر الافراد فالظ رجحان الاضمار ويحتمل الحاق التقييد به اذا كان كذلك **مفتاح** اذا تعارض التخصيص والاشتراك ودار الامر بينهما
كما في الفاظ العموم فانه لو قيل بكونها حقيقة في العموم فقط كان اللازم ارتكاب التخصيص اذا ورد ما ينافيه كما هو الغالب ولو قيل بكونها
مشتركة بين العموم والخصوص لم يلزم التخصيص اذا ورد ذلك بل كان قرينة على تعيين احد معاني المشترك كان اللازم ترجيح التخصيص على الاشتراك كما
صرح به في نه وهو واضح على القول برجحان التخصيص على المجاز وبرجحان المجاز على الاشتراك لانه اذا كان خيرا من المجاز وكان المجاز خيرا من الاشتراك كان
هو خيرا من الاشتراك قطعا واما على القول بالتساوي بين المجاز والاشتراك فاللازم ايض ترجيح التخصيص اذا كان التخصيص راجحا على المجاز لان ترجيح
على احد المتساويين يستلزم ان يكون راجحا على الاخر نعم يشكل الامر على القول برجحان الاشتراك على المجاز الا ان يدعى غلبة التخصيص على الاشتراك
وكيف كان فهو قول مرغوب عنه والمراد بالتخصيص هنا ايض الاعم من التقييد اذا استلزم التخصيص خروج اكثر افراد العام فلا يبعد ترجيح الاشتراك عليه
ح وهل يلحق به التقييد اذا كان كذلك فيه اشكال **مفتاح** اذا تعارض التخصيص والنقل ودار الامر بينهما كما في لفظ البيع المعلق عليه احكام شرعية

في تعارض التخصيص والاضمار

في تعارض التخصيص مع الاشتراك

في تعارض التخصيص والنقل

ومنها تعارض التخصيص والمجاز

فانه يحتمل ان يكون منقولا الى معنى خاص وهو الصحيح شرعا ويحتمل ان يكون باقيا على معناه وان ما اعتبره الشارع فيه من شروطه فيكون زائدا
عليه مقيدا لاطلاقه ومخصصا له كان التخصيص اولى كما صرح به في بعض لانه اجود من المجاز والمجاز اولى من النقل وهو جيد والمراد بالتخصيص هنا
ايضا الاعم من التقييد ولو بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر الافراد فلا يبعد ترجيح النقل ح وهل يلحق به التقييد اذا كان كذلك فيه اشكال **مفتاح**
اذا تعارض التخصيص والمجاز الراجح المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة ودار الامر بينهما كما اذا ورد عن الصادقين ع نحو لا يجب اكرام العلماء واكرم
زيدا العالم وقلنا بان الامر في اخبارهم ع شاع استعماله في الندب حتى صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة ففي الترجيح اشكال
والتحقيق في المثال المفروض ان يق ان قلنا بالتوقف فيما اذا دار الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح كما هو التحقيق وعليه جماعة فلا اشكال في
لزوم العمل بالعام على القول بان الشرط فيه عدم ظهور المخصص لوجود الشرط ح ولا يكون ح دوران كما لا يخفى وان قلنا بان الشرط فيه ظهور عدم
المخصص فلا يجوز العمل به في مورد الشك ويكون الخطابان مجملين فينبغي الرجوع الى ما يقتضيه الاصول وان قلنا برجحان المجاز الراجح فيما اذا دار
الامر بين الامرين كما عليه بعض فيجب العمل بالعموم بلا اشكال لعدم وجود المعارض له ح ولا يكون ح دوران ايضا كما لا يخفى وان قلنا بتقديم الحقيقة المرجوحة
فيما اذا دار الامر بين الامرين كما عليه بعض فيحصل الدوران بين التخصيص والمجاز الراجح بلا اشكال في الترجيح واولوية المجاز الراجح ح في غاية القوة ولا يبعد تصحيح
دعوى ارادته على القول الاول وهو القول بالتوقف فيما اذا دار الامر بين الامرين فت **مفتاح** اذا تعارض التخصيص والنسخ ودار الامر بينهما كما
اذا قال لا تكرم زيدا العالم ثم قال بعد مدة اكرم العلماء فانه يحتمل ان يكون قوله الاخير ناسخا للقول الاول ويحتمل ان يكون مخصصا به كان التخصيص
اولى كما يظهر من المعظم والحجة فيه امران الاول ان التخصيص اغلب من النسخ فيكون اولى منه اما الاول فظ وقد صرح به في م والفوائد وص وشرحه للعضدي
واما الثاني فلانه اذا كان اغلب يكون مظنونا كما اشار اليه العضدي فقال لانه اغلب واكثر والالحاق بالاغلب اغلب على الظن كمن دخل مدينة اغلبها
المسلمون فان من يراه يظنه مسلما وان جاز خلافه انتهى فيجب الاخذ به لا يق لا نم ان التخصيص اغلب مط بل قد يكون النسخ اغلب كما في المثال المفروض
ولذا يفهم عرفا منه النسخ سلمنا ولكن لا نم حجية الظن المستفاد من الغلبة في المقام كما يظهر من بعض المحققين لانا نقول لا نسلم ذلك لا وجه له
والفهم العرفي المدعى تم على انا نقول كل من قدم التخصيص قدمه مط ولم يفصل فالتفصيل خرق للاجماع المركب ومعارضة هذا بمثله لو سلمت
ممنوعة بان الترجيح مع الاول لمصير المعظم اليه فت واما منع حجية الظن الحاصل من الغلبة ففي غاية الضعف كما لا يخفى ولا يق النسخ قسم من
التخصيص فلا معنى لدعوى مرجوحيته كما اشار اليه في بعض فقال لانه على تقدير تاخر العام عن وقت العمل بالخاص يكون نسخا لا الغاء للخاص اذ قد عمل
به لا وكان تخصيصا في ازمانه وليس التخصيص في اعيان العام اولى من التخصيص في ازمان الخاص لانا نقول يدفع هذا ما اشار اليه في لم في مقام دفع
ما نقلناه عن بعض فقال ضعفه ظ لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ الى انكاره ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا
الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الكثرة والشيوع الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص الثاني ما تمسك به جماعة من ان التخصيص
اهون من النسخ فيكون ارجح اما الاول فلوجوه الاول انه مما صرح به في يه ولم والفوائد والمحصول وح وص وشرحه للعضدي الثاني ما اشار اليه
الفاضل الشيرواني فق وكونه اي النسخ اتم هو اهون لانه اعم لتنده وكونه ابعد الوجوه خلاف الظ الثالث ما ذكره جماعة من ان النسخ رفع والتخصيص
لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وذلك لان دفع وقوع الشيء هو المنع من احداثه والحدوث ضعيف لاحتياجه الى المؤثر واما
الرفع فهو ابطال استدامة الشيء وبقائه والبقاء قوي لاستغنائه عن العلة ولذا ترى العقلاء يفرقون بين الامرين تفريقا بينا الرابع ما ذكره
جدي ره من ان النسخ مخالف للاصل والتخصيص موافق له فيكون الثاني اهون ولعله اشار بذلك الى ما ذكره بعض فق لما كان الباقي غير محتاج
الى التأثير كون في بقاء عدم حدوث ما يضاده ويمانعه هو الاصل بخلاف الحادث فانه لولا الحادث الموجب له لكان منفيا فكان خلاف الاصل فرفع
الباقي مخالف للاصل وعليه مبنى النسخ وتخصيص العام يبتني على عدم حدوث الحادث وهو موافقه انتهى الخامس ما حكي عن الرازي في موضع
في مقام ترجيح التخصيص لاحتياطهم في النسخ دون التخصيص ولهذا جوزوا تخصيص العام بخبر الواحد دون النسخ والاصل فيه ان الخطاب بعد
النسخ يصير كالباطل بخلاف التخصيص انتهى واما الثاني فلحكم العقل بلزوم ارتكاب اقل القبيحين وارتكاب اهون المحذورين عند التعارض
وفي هذه الحجة نظر للمنع من كون التخصيص اهون بل يستفاد من المحكي عن المرتضى خلافه في التحديث قال لقائل ان يقول رفع الكل بعد العمل
به اهون من رفع البعض قبل العمل به والنسخ اهون بهذا الاعتبار من التخصيص انتهى واما الوجوه المذكورة ففيها نظر في جميعها اما في الاول

الامرين ح

واما الاشكال

التخصيص

فالمنع

تعارض النسخ والتخصيص

اشكال ولعل الاقرب ترجيح النسخ ح

تعارض تخصيص العام وتقييد المطلق

تعارض التخصيص والتقييد

فالمنع من جواز الاعتماد على قول الجماعة حيث لم يتم لهم دليل واما الثاني ففيه المنع من اقتضاء الغلبة الاهونية سلمنا ولكن يرجع هذا الدليل
الى الاول فلا يكون دليلا برأسه فت واما في الثالث فالمنع من كون التخصيص دفعا يقتضي اهونيته كما اشار اليه الفاضل الشيرواني فقال
بعد الاشارة الى هذا الوجه هو تخيل شعري لا طائل تحته ثم قال وهو مع كونه مبنيا على اصل فاسد هو الفرق بين البقاء والحدوث بالغنى
والحاجة وقد تبين فساده في موضعه غير مؤثر لان دفع الباقي عن البقاء كمنع الحادث عن الحدوث كثير الوقوع وان كان كيفيا فيما استفادته
والكلام في دلالة اللفظ والمذكور لا يدل على قوة دلالة العام على احدهما دون الاخر وان دل على كون احدهما في نفسه دفعا للاضعف او الاخر
للاقوى واما في الرابع فبما اشار اليه الفاضل المشار اليه فق بعد الاشارة اليه ربما كان الحكم المنسوخ خلاف الاصل فالنسخ كاشف عن انه
مقيد بقيد لا يتجاوزه فوافق الاصل من هذه الجهة نعم فيه مخالفة الاصل من الجهة التي ذكرتها وربما كان العام حكما موافقا للاصل فالتخصيص
يخالفه من هذه الجهة مع ان الترجيح بهذه الاصالة غير ثابت الاعتبار في الشرع انتهى واما في الخامس فبالمنع من كونه دليلا على الاهونية سلمنا
ان التخصيص اهون ولكن نمنع كلية الكبرى وحكم العقل بما ذكر غير معلوم فت وينبغي التنبيه على امور **الاول** التقييد كالتخصيص فيما ذكر بلا اشكال
الثاني اذا استلزم التخصيص خروج اكثر افراد العام فلا يبعد ترجيح النسخ ح وهل التقييد اذا كان كذلك يكون كالتخصيص ح او الاقرب الثاني فيرجح
على النسخ **الثالث** انا فرضنا تساوي التخصيص والنسخ اما بالذات او بالعرض كان اللازم الحكم ببقاء حكم الخاص في المثال الذي فرضناه لانه قد
ثبت ولم يعلم له رافع يقيني والعام لاحتماله التخصيص لا يصلح له فالاصل بقاؤه عملا بالاستصحاب وتحقيق المطلب ان الخاص قد دل على ثبوت
حكم ودل على استمراره وقد عارضه العام الوارد بعده في دلالته على استمرار ذلك ولما لم يمكن ترجيح احد المتعارضين على الاخر كما هو المفروض
وجب التوقف ورفع اليد عن كليهما والرجوع الى الاصل وهو هنا يقتضي استصحاب الحكم الذي دل الخاص على ثبوته اذ لا معارض له فان
العام لم يعارضه وانما عارض دلالة الخاص على الاستمرار وهو لا يلزم معارضة الاستصحاب له وهذا مثل ما اذا علم بثبوت حكم ودل نص على
استمراره واخر على عدم استمراره وكانا متكافئين فانه يجب الحكم باستصحاب ذلك الحكم المعلوم ويعضده هنا اغلبية بقاء الاحكام الشرعية
واستمرارها وليست هذه الغلبة غلبة التخصيص على النسخ التي ادعي ترجيحها على النسخ فان مرجع غلبة التخصيص على النسخ الى غلبة احد نوعي
التخصيص على الاخر ولا كذلك غلبة بقاء الاحكام الشرعية كما لا يخفى فت **مفتاح** اعلم انه قد يدور الامر بين تخصيص العام او تقييد المطلق و
حمل اللفظ على ابعد مجازاته كما في قوله لا صلوة الا بطهور فانه ان حملنا قوله لا صلوة على عموم الاستغراق وجب الحمل على نفي الكمال الذي هو مجاز
بعيد بالنسبة الى نفي الصحة وذلك لتعذر الحمل على نفي الصحة لان صلوة الميت على تقدير كونها صلوة حقيقة كما هو التحقيق وصلوة فاقد
الطهورين على تقدير صحتها تصحان من غير طهور وان حملنا على نفي الصحة الذي هو اقرب المجازات بالنسبة الى نفي الماهية وجب تخصيص العام بما عرفت
وح فهل يجب ترجيح التخصيص او الحمل على ابعد المجازات فيه اشكال والتوقف في المقام وجيه لانهما متى تعارضا ولم يقم دليل على رجحان
احدهما على الاخر فينبغي التوقف وما دل على رجحان التخصيص على المجاز لا يقتضي ترجيحه هنا كما لا يخفى نعم قد يق ان المستفاد من طريقة القوم ترجيح
التخصيص ايضا وكون ارتكاب الحمل على ابعد المجازات بمنزلة ارتكاب اصل المجاز وفيه نظر اذ القدر المسلم من طريقة القوم هو ترجيح التخصيص على الحمل
على ابعد المجازات اذا كان العام قد خص في غير محل التعارض ولا يبعد في الترجيح المذكور لدوران الامر بين حمل العام على اقرب مجازاته وحمل
المعارض له على اقرب مجازاته والظ ترجيح الاخير لان تطرق التأويل في العام اكثر واما اذا كان العام لم يخص في غير محل التعارض فتلك الدعوى
ممنوعة فت واما اذا بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر افراد العام فالظ ترجيح الحمل على ابعد المجازات **مفتاح** اذا تعارض التخصيص والتقييد
ودار الامر بينهما كما في قوله تعالى اوفوا بالعقود فانه لا شك في ان البيع لا يجب الوفاء به قبل تفرق المتبايعين لثبوت خيار المجلس فاذا تفرقا
وحصل الشك في بقاء الخيار بعده فان قلنا ان البيع خرج بذلك عن عموم لفظ العقود ولم يكن داخلا فيه لزم التخصيص والحكم ببقاء الخيار
عملا بالاستصحاب السليم عن المعارض كما لا يخفى وان قلنا انه لم يخرج عن ذلك العموم بل هو مراد منه كغيره لزم تقييد اطلاق الامر بالوفاء بما بعد
التفرق كما لا يخفى ولزم ايضا الحكم بارتفاع الخيار في مورد الشك عملا باطلاق اللفظ فيه السالم عن المعارض فان الاستصحاب لا يصلح لمعارضته
لان الاستصحاب من الاصول التعبدية على المختار والاطلاق من الادلة الاجتهادية وقد تقرر ان الاصول التعبدية لا تصلح لمعارضة الاجتهادية
لانها اقوى لكشفها عن الواقع دون الاستصحاب فلا يبعد ح ترجيح التقييد لان دلالة الاطلاق على العموم اضعف من دلالة اللفظ الموضوع

تعارض التخصيص والاشتراك

له عليه وصرفه الى التاويل الى الاصنعا اولى جاحرى فتدبر وعلى هذا الاصل في مقام الشك في كون الخيار على الفور او التراخي في البيع ونحوه من العقود
الفورية لا يبقى بتقييد الاطلاق بالنسبة الى الجزء من افراد العام وابقائه على حاله بالنسبة الى الجزء من سائر الافراد يكون من قبيل استعمال اللفظ في
معناه الحقيقي والمجازي وهو ان لم يكن ممتنعا فلا اقل من كونه في غاية المرجوحية ولا شك ان التخصيص اولى منه بمراتب فتعين ترجيحه لا نا نقول
ذلك يعمل هذا التقييد كسائر التقييدات كما لا يخفى فيكون ارجح ثم انه لو قلنا بتساوي التخصيص والتقييد وعدم ترجيح احدهما على الاخر فلا اشكال
في الرجوع الى استصحاب ما ثبت ولا يكون الاصل في الخيار المشكوك في فوريته التراخي وقد تمسك في الدوام ظ والمحقق الثاني بالاستصحاب في
امثال المقام ولعل بنائهما على ما ذكرنا من التساوي بين الامرين ويمكن ان يكون بنائهما على ترجيح التخصيص ايضا **مفتاح** اذا دار الامر بين التخصيص
واستعمال اللفظ المشترك في معانيه او استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه فلا اشكال في ترجيح التخصيص اما على القول بامتناع الامرين الاخيرين فواضح
واما على القول بجوازهما فلكونهما في غاية الندرة وما شانه ذلك لا يصلح الاعتناء به في مقام المعارضة و التقييد هنا كالتخصيص فيما ذكرتم واذا دار الامر بين الامرين
الاخيرين والتخصيص المستلزم لاخراج اكثر افراد العام ففي الترجيح اشكال لندرة الامرين في الغاية ووجود القول بامتناعهما وليس التقييد المذكور كذلك
كالتخصيص المفروض على الاقرب **مفتاح** اذا دار الامر بين المجاز والنقل وذلك فيما اذا كان اللفظ معنى حقيقي لغة واستعمل في معنى اخر وشك في
كونه بطريق المجاز او النقل كلفظ الصلوة فانه في اللغة بمعنى الدعاء واستعمل في زمان الشارع في الاركان المخصوصة ولم يعلم انه بطريق المجاز او بطريق
النقل والثمرة تظهر فيما اذا اطلق المستعمل في المعنى الاخر ثانيا مجردا عن القرينة فان حكمنا بان ذلك الاستعمال بطريق المجاز كان اللازم حمل هذا الاطلاق
على المعنى اللغوي وان حكمنا انه بطريق النقل كان اللازم الحمل على المستعمل فيه فالاقرب عندي ترجيح المجاز على النقل وفاقا للعلامة وكل من رجح
الاشتراك على النقل مع ترجيحه المجاز على الاشتراك لانهما وان كانا على خلاف الاصل الا ان المجاز اكثر وقوعا وكلما كان اكثر كان بالترجيح اولى
اما الاكثر فواضح كيف لا وقد ادعى جماعة ان اكثر اللغات مجازات واما ان الغلبة تفيد الترجيح فلانها مفيدة للظن وكلما هو كذلك يقتضي الترجيح والا
لانسد طريق الاستفادة من طريق اللغات وهو واضح ومع ذلك فالظاهر انه لا خلاف فيه بين الاصوليين وقد يقال ان الغالب فيما يحتمل المجاز والنقل كثرة استعمال
اللفظ فيه وفي الاركان المخصوصة المستعمل فيها لفظ الصلوة المحتملة لكونها معنى ثانويا له ومعنى مجازيا له اذ استعمال لفظ الصلوة فيها في زمان الشارع
كثير فاذن ينبغي ترجيح النقل لان المجاز يستلزم كثرة القرائن وتعددها والاصل عدم كل واحد منها فاللازم عليه ارتكاب كثير من مخالفة الاصل
ولا كذلك النقل فان اللازم عليه ليس الا ارتكاب مخالفة الاصل مرة واحدة ولا شك ان الامر اذا دار بين ما يلزم مخالفة الاصل مرارا وبين ما يلزم
مخالفته مرة كان ترجيح الاخير اولى ولذا ذهب بعض افاضل العصر على ما حكي عنه الى القول بثبوت الحقيقة الشرعية هذا ويؤيد النقل ما يترتب
عليه من الفائدة من عدم اخلاله بالفهم لان الدلالة على المعنى فيه تناط بالوضع وهو لا يختلف بالوضوح والخفاء فلا يحصل الاخلال بالفهم
ولا كذلك المجاز فانها تناط بالقرينة وهي تختلف وضوحا وخفاء فيحصل الاخلال به وقد يجاب بان الظن المستفاد من غلبة المجاز لا يعارضه شيء مما
ذكر ثم انا لا نم ان كثرة الاستعمال في المعنى المحتمل لكونه حقيقة ثانوية او مجازا مستلزمة لكثرة القرائن على تقدير كونه مجازا لامكان الاكتفاء بقرينة
واحدة دالة على ان تلك الاستعمالات يراد منها المعنى المجازي ومن هنا يندفع ما ذهب اليه بعض المعاصرين لان استعمال الشارع لفظ الصلوة مثلا
في المعنى الشرعي وان كان كثيرا لكن يحتمل لكونه لقرينة واحدة على تقدير المجازية فلا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على تقديرها حتى يصير مرجوحا
بالنسبة الى النقل سلمنا لزوم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على تقديرها لكن نقول هذا انما يوجب مرجوحيته بالنسبة الى النقل لو لم نعلم بكثرة
استعمال لفظ الصلوة في المعنى اللغوي في زمان الشارع واما مع العلم به فلا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على التقديرين فيبقى اصالة عدم النقل
في زمانه سليمة عن المعارض وقد يمنع لزوم ذلك على تقدير النقل لجواز كون كثرة الاستعمال في المعنى اللغوي قبل صيرورته منقولا وعليه
لا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا فتم ولا كذلك الامر على تقدير المجاز للزومه ذلك لا محالة وقد يجاب بان فيما ذكر اعترافا بان زمان الشارع منقسم
الى قسمين لم يتحقق فيه النقل وقسم تحقق فيه النقل وعلى هذا تسقط فائدة القول بثبوت الحقيقة الشرعية غالبا لان الشارع اذا اطلق لفظ
الصلوة لم يعلم بانه كان في زمان عدم النقل المستلزم لحمله على المعنى اللغوي او في زمان النقل المستلزم لحمله على المعنى الشرعي ومع الاحتمال
لا يجوز دعوى الحمل على الاخير فتدبر وهو انه يجب الحكم بانه صدر في زمان النقل لاصالة تاخر الحادث فيه نظر نعم يمكن تقويته بما ذهب بعض المعاصرين
من اشتهاره بين العلماء وبحكاية الاجماع عليه وبان اللغة الشرعية في زمان الشارع كانت محتاجة الى التعبير عنها وهو مقتض للوضع عادة وكيف

الذى هو

ذلك المعنى

تعارض المجاز والنقل

تعارض المجاز والاضمار

كان فالتحقيق ان المجاز مقدم على النقل عند التعارض واما تأييد النقل بما تقدم اليه الاشارة فمعارض بما ذكره بعض في مقام الاستدلال
على ترجيح المجاز فوق المجاز اولى من النقل لتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف المجاز وباصالة بقاء المعنى اللغوي وعدم
هجره وبقاء المجازية المعنى المبحوث عنه **مفتاح** اذا دار الامر بين المجاز والاضمار كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل ارادة الاهل
من القرية مجازا او اضمار لفظ الاهل فالمعتمد عندي ترجيح المجاز لغلبته وقد مر انها تفيد الترجيح وعلى هذا يندفع القول بترجيح الاضمار
كما عليه بعض والقول بالتساوي كما عليه بعض واما ما احتج به للاول من كون الاضمار من محاسن الكلام دون المجاز ومن احتياج المجاز الى
الوضع والعلاقة دون الاضمار فضعيف كضعف ما استدل به بعض على التساوي بينهما من احتياج كل منهما الى قرينة صارفة والانصاف
ان المسئلة غير خالية عن الاشكال **مفتاح** اذا دار الامر بين الاضمار والنقل كما في قوله تعالى حرم الربا فانه يحتمل ان يكون الربا باقيا
على حقيقته اللغوية وهي مطلق الزيادة ويضمر اخذ الزيادة فيحرم دون اصل العقد ويحتمل صيرورة لفظ الربا حقيقة شرعية في العقد المخصوص
فيحرم اصل العقد فصرح بعض باولوية الاضمار على النقل واحتج عليه بتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف الاضمار و
فيه نظر ولو قيل بترجيح النقل لكثرته لم يكن بعيدا الا اني لم اعثر على قائل به **مفتاح** اذا دار الامر بين الاضمار والاشتراك كما في قوله تعالى
واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ الاهل ويحتمل اشتراك لفظ القرية بين الحال والمحل وصرح بعض بترجيح الاضمار لكونه اكثر فائدة واقل
مفسدة من الاشتراك لانه من باب الايجاز الذي هو من محاسن الكلام والانتفاء الاجمال معه غالبا لتعين المضمر اما للوحدة او لتبادره ولو قيل
باصالة اضمار جميع الوجوه فليس له اجمال بالذات تام كما لا يخفى وليس كذلك المشترك فيكون ذلك اولى بالترجيح لان كثرة الفائدة امارة الغلبة وهي
امارة الرجحان وفيه نظر بل المسئلة غير خالية عن الاشكال من امكان دعوى غلبة المشترك حتى ان جماعة من الاصوليين جعلوه اولى من المجاز ومن
انه لم يظهر قائل منا بترجيح المشترك لا يقال القائل بترجيحه على المجاز يرجحه على الاضمار لانا نقول هذا غير معلوم وانما هو استنباط قوله فلا
يلتفت اليه فتدبر **مفتاح** اذا دار الامر بين النقل والاشتراك كما في قوله عم الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان يكون لفظ الصلوة منقولا
الى المعنى الشرعي فيجب الطهارة في الطواف مقتضا الحق له بها ويحتمل ان يكون مشتركا بين المعنى اللغوي والشرعي فلا يجب فيه الطهارة لاحتمال
ارادة المعنى اللغوي الغير المشترط بالطهارة كما يحتمل ارادة المعنى الشرعي المشترط بها فيكون مجملا لتساوي الاحتمالين فاختلف فيه الاصوليون
على قولين الاول ان الاشتراك اولى وهو للعلامة في التهذيب وحكي عن بعض الثاني ان النقل اولى وهو للعلامة في النهاية والسيد عميد الدين وصاحب
غاية المبادي والبيضاوي والاصفهاني والمحكي عن الرازي وهذا القول لا يخ عن قوة لمصير المعظم اليه ولامكان دعوى غلبة النقل واما دعوى
اغلبية الاشتراك فضعيفة جدا لا يق قد انكر كثير من المحققين النقل دون الاشتراك فيكون هو اولى بالترجيح لانا نقول لا نم ان مجرد ذلك يفيد الاولوية
سلمنا ولكن نقول ان اريد ان اكثر المحققين انكروا مطلق النقل فممنوع بل الظ اتفاق المحققين على وجود النقل في الجملة وليس كذلك الاشتراك
فان المانع منه موجود موجود فاذن يلزم على ما ذكرت ترجيح النقل وان اريد ان اكثر المحققين انكروا النقل في لفظ الصلوة المفروض في المثال
في زمان الشارع فممنوع ايضا بل الظ مصير اكثرهم الى ثبوته سلمنا ولكن نقول لم نجد قائلا باشتراك اللفظ المذكور بين معناه اللغوي ومعناه
الشرعي في زمن الشارع سلمنا ولكن غايته ما يلزم ترجيح الاشتراك في خصوص المثال وهو لا يفيد امرا كليا فان قلت لا قائل بالفصل بين المثال
وغيره اذ كل من رجح الاشتراك هنا رجحه مطلقا قلنا ذلك غير معلوم ومع ذلك فهو معارض بصيرورة اكثر المحققين الى النقل دون الاشتراك
كما في لفظ الصلوة في زمن المتشرعة فان الاكثر صاروا الى نقله الى المعنى الشرعي في هذا الزمان فانه يلزم بمقتضى ما ذكرت ترجيح النقل
ولا قائل بالفصل وحيث حصلت المعارضة وجب الرجوع الى الظ من ان الترجيح مع الاخير ولا يق النقل يتوقف على نسخ الوضع الاول ولا
كذلك المشترك فهو يوافق اصالة بقاء الوضع الاول والنقل يخالفه ولا شك ان ما يوافق الاصل اولى مما يخالفه لانا نقول لا نم افادة ذلك
الاولوية ومع ذلك فهو معارض بتوقف المشترك في افادة المراد على القرينة دون النقل لان وجود القرينة خلاف الاصل ولا يق المشترك
مع عدم القرينة يتوقف فيه ويؤخذ بالاحتياط ومعها لا اشتباه المقصد وكذلك النقل فانه مع عدم القرينة يحمل على المعنى الاولي بتوهم عدم النقل
فالاول اولى لانا نقول ذلك لا يفيد الاولوية ومع ذلك فالاشتراك مع عدم القرينة يلزمه الاجمال وليس النقل كذلك فانه لا اجمال فيه ومن الظ
ان مفسدة الاجمال اعظم مما ذكره ولا يق قد يحصل مفاسد الاشتراك في النقل فينضم الى مفاسده الاصلية مفاسد اخر وذلك فيما اذا توهم

تعارض الاضمار والنقل

تعارض الاضمار والاشتراك

تعارض النقل والاشتراك

تعارض المجاز والاشتراك

الاشتراك ولا عكس لانا نقول ذلك لا يفيد الاولوية ومع ذلك ننفي العكس ثم **مفتاح** اذا دار الامر بين المجاز والاشتراك كما اذا استعمل لفظ في معنيين وعلم انه حقيقة في احدهما وشك في انه في الاخر حقيقة او لا كصيغة افعل فانها حقيقة في الوجوب قطعا ولكن لم يعلم انها مجاز في الندب الذي استعملت فيه او حقيقة فان كانت حقيقة فيه كان اللفظ مشتركا يجب التوقف عند اطلاقه والا كان مجازا لا يجوز حمل اللفظ عليه الا مع القرينة فاختلف فيه الاصوليون فالمنقول عن السيد المرتضى وابن زهرة ترجيح الاشتراك ولذا حكما باشتراك كثير من الالفاظ وحكى الشهيد الثاني في لك عن جماعة فانه قال في جملة كلام له لا نم اولوية المجاز على الاشتراك بل قد قال جمع من المحققين باولوية الاشتراك وذهب الاكثر كالمحقق ومه وفخر الاسلام والسيد عميد الدين والبهائي وصاحب لم وصاحب غاية البادي والحاجبي والعضدي والبيضاوي الى ترجيح المجاز للاولين وجوه الاول ان الاشتراك اكثر واغلب فيكون ارجح اما الاول فلانه الكلمة اسم وفعل وحرف والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو وكذا الافعال فان الماضي والمضارع مشتركان بين الاخبار والانشاء والاخير اذا كان خبرا يكون مشتركا بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب وغيره واما الاسماء فان الاشتراك فيها كثير على ما يشهد به تتبع اللغة فاذا ضم اليها الافعال والحروف غلب الاشتراك على الافراد ويعضد ما ذكرنا ما تمسك به بعض على رجحان الاشتراك فقال ان الالفاظ اسماؤها وافعالها وحروفها باسرها مشتركة فانه ما من لفظ الا وهو مشترك بين معناه الذي وضع له وبين نفس اللفظ وهو بهذا الاعتبار اسم وان كان فعلا او حرفا هذا على ما قاله النحاة في نحو قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض ان من وضرب اسمان لهذين اللفظين اللذين هما فعل وحرف واما الثاني فلان البناء في المسائل اللغوية غالبا على الظن لتعذر حصول العلم ولاتفاق العلماء قديما وحديثا عليه ولانه لو كان اللازم تحصيل العلم لاشتهر لانه مما يتوفر الدواعي عليه وبطلان اللازم واضح والظن الذي يحصل فيها لا يكون الا من جهة الغلبة فلا بد من ان تكون معتبرة وفيه نظر للمنع من المقدمة الاولى بل التحقيق ان المجاز اغلب واكثر وقوعا لتصريح اكثر المحققين بذلك ولذا صار الاكثر الى رجحانه على الاشتراك على ان جماعة منهم ابن جني صرح بان اكثر اللغات مجازات ويشهد به الاستقراء بذلك كما اشار اليه السيد الاستاد دره فقال ان اكثر الالفاظ المستعملة في المعاني المتعددة مجاز فيما عدا واحد منها وما هو حقيقة في اكثر من معنى واحد منها قليل بالنسبة الى ذلك بل لا نسبة له اليه كما صرح به المحققون ويشهد له تتبع اللغة والاستعمالات الواردة ومتى كان المجاز غالبا تعين الحمل عليه لان المشكوك فيه يتبع الاعم الاغلب ويلحق به ثم اجاب عما احتج به على غلبة الاشتراك بما لا مزيد عليه فقال واما عن الثاني فيما ذكره في بيان ان الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك فيها نادر واشتراك الافعال والحروف لا يجدي نفعا مع ذلك ويمكن الجواب ايضا بمنع اشتراك الافعال والحروف قوله والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو قلنا كتب النحو انما تشهد بتعدد معاني الحروف وهو لا يدل على الاشتراك الا اذا قلنا بترجيحه على المجاز وفي البناء عليه هنا دور ظ والظ ان الحروف باسرها حقائق في معانيها المعروفة التي يغلب استعمالها فيها فالباء للالصاق ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو للجمع واو للتفريق وهكذا سائر الحروف فانها وان استعملت في معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي منها واحد هو معناها المعروف الذي وضع له اللفظ بالاتفاق والباقي مجازات لتبادر غيرها وندرة استعمالها فيها ووقوع الخلاف بين ائمة اللغة في ثبوت اكثرها كما يشهد به تتبع كتب النحو وغيرها قوله وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب قلنا لا نم شيئا من ذلك فان الماضي والمستقبل وان استعملا في الخبر والدعاء الا انهما حقيقتان في الخبر والدعاء انهما حقيقتان في الخبر مجازان في الدعاء باطباق ائمة اللغة ولان المتبادر منهما عند الاطلاق هو الخبر وفهم الدعاء منهما موقوف على القرينة قطعا ودعوى الاشتراك في مثل ذلك مكابرة بينة واما المضارع فقد وقع الخلاف فيه انه مشترك بين الحال والاستقبال او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر والاشتراك هو مذهب البعض ولا حجة فيه وقد ذهب جماعة من محققي النحاة منهم الشيخ الرضي ره الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال قال لانه اذا خلي عن القرائن لم يحمل الا على الحال ولا يصرف الى الاستقبال الا لقرينة وهذا شان الحقيقة والمجاز وايضا من المناسب ان يكون للحال صيغة خاصة كما للاخوين ثم قال وقيل هو حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال لخفاء الحال حتى اختلف العقلاء فيه فوق الحكماء ان الحال ليس بزمان موجود بل هو فصل بين الزمانين ولو كان زمانا لكان التنصيف تثليثا واجاب عن ذلك بان الحال عند النحاة غير الان المختلف في كونه زمانا بل هو ما على جنبتي الان من الزمان مع الان سواء كان الان زمانا او الحد المشترك بين الزمانين ومن ثم نقول ان زيدا يصلي في قولك زيد يصلي حال مع ان بعض صلوته ماض وبعضها باق فجعلوا الصلوة

الواقعة

[illegible]

الواقعة في الانات الكثيرة المتتالية واقعة في الحال وبالجملة الامر في المضارع ملتبس والحال مشتبه وليس الاشتراك فيه متفقا عليه ولا له دليل واضح مستند اليه ولا حجة الا بالمجمع عليه او ما ثبت بالدليل والظ ان القائل باشتراك المضارع بين الحال والاستقبال ممن قال بترجيح الاشتراك على المجاز وقد بنى الامر في هذا الفرع على ما تقرر عنده من حكم الاصل فلو بنى الحكم في الاصل على ثبوت الاشتراك في الفرع المذكور كان فيه دور واضح واما الامر فالحال فيه اظهر من ان يخفى فان الخلاف في مدلوله في غاية الظهور والجلاء والقول بالوجوب فيه هو المشهور بين الاصوليين والفقهاء والقول بالاشتراك فيه نادر جدا ومستنده ليس الا رجحان الاشتراك على المجاز فالبناء عليه هنا يستلزم الدور ثم انا لو سلمنا اشتراك جميع الافعال والحروف فذلك لا يقتضي غلبة الاشتراك على المجاز ليثبت رجحانه عليه وانما يقتضي غلبته على الانفراد واللازم منه رجحانه بالقياس اليه دون المجاز ثم قال ده في مقام دفع ما تمسك به بعض على رجحان الاشتراك على المجاز المتقدم اليه الاشارة والجواب عنه لا ينطبق على ما سبق فان هذا انما يقتضي عموم الاشتراك وشموله لجميع الالفاظ والمقصود بيان غلبة الاشتراك على المجاز وليس فيما ذكره دلالة على ذلك اذ لا يخلو من اشتراك الالفاظ كلها بين معنيين ثم ازدياد المعاني التي وضعت الالفاظ بالقياس اليها مشتركا اكثر من المعاني التي هي بالقياس اليها مجازات فانه لو فرض ان المعاني المجازية اكثر لم يكن في ذلك منافاة لعموم الاشتراك واحاطته بجميع الالفاظ ويمكن الجواب ايضا بمنع كون الالفاظ حقائق في انفسها فان الثابت هو الاستعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز الا ان يبنى على رجحان الاشتراك على المجاز مع الدوران فيلزم الدور فان قيل المجاز ملزوم العلاقة ولا علاقة بين اللفظ والمعنى قلنا العلاقة بينهما متحققة فان اللفظ دال على المعنى فلو استعمل واريد منه اللفظ كان استعمالا للفظ المدلول في الدال فان قيل ان علاقات المجاز محصورة وليس هذه منها قلنا لا نم الحصر فان الضابط تحقق الارتباط وحصول مفهوم العلاقة سلمنا لكن نقول المجاورة في الخيال تشمل مثل هذا اذ لا ريب في مقارنة اللفظ للمعنى بحسب التصور وكذا السببية والمسببية فان اللفظ سبب لحصول المعنى في الذهن والمعنى مسبب عنه فلو استعمل كان استعمالا للفظ المسبب في السبب او استعمالا للموضوع لاحد المتجاورين في الخيال في الاخر ويدل على ان اللفظ مجاز في نفسه لا حقيقة تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ اذ لا ريب ان المفهوم من لفظ زيد عند الاطلاق هو الذات المعينة وانما يفهم منه اللفظ اعني زي د بواسطة القرائن وتبادر الغير وتوقف الفهم على القرينة من دلائل المجاز سلمنا ان اللفظ موضوع لنفسه لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك حتى يلزم رجحانه على المجاز فان الاشتراك من صفات اللفظ بالقياس الى المعنى على ما يقتضيه تقسيمهم اللفظ بالنظر الى المعنى الى متحد المعنى ومتعدد المعنى وتقسيم متعدد المعنى الى المشترك والحقيقة والمجاز وغيرهما وحمل المعنى في كلامهم على ما يتناول اللفظ بعيد قد يتوهم انه لا ريب في ان نحو الكلمة والكلام والجملة والاسم والفعل والحرف والقول واللفظ وغيرها مما لا يحصى موضوعة للالفاظ دون المعاني فحمل المعنى في كلامهم على ما يعم اللفظ لا بد منه ولا مفر عنه وايضا فالمعنى ما يقصد من اللفظ ولا شك في انه يعم اللفظ فالاولى ان يقال المراد من المعنى ما يغاير اللفظ بالذات ولو كان لفظا فيدخل اللفظ الموضوع للفظ اخر كالالفاظ المذكورة ويخرج اللفظ الموضوع لنفسه لانتفاء التغاير بالذات وان حصل بالاعتبار سلمنا ثبوت الاشتراك في اللفظ بوضعه للمعنى ولنفسه لكن مقتضى ذلك ترجيح الاشتراك بالمعنى الاعم الشامل لما يحصل من وضع اللفظ لنفسه وهو خلاف المدعى فان المقصود ترجيح الاشتراك المسبب عن وضع اللفظ لما يغايره خاصة فما دل عليه الدليل وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاعم غير المدعى والمدعى وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاخص الحاصل من الوضع للمعنى المغاير لا يدل عليه الدليل المذكور والحاصل ان غلبة الاشتراك ان اقتضت الرجحان فانما يقتضيه على الوجه الذي تحقق الغلبة ان عاما فعام وان خاصا فخاص والوجه الذي به تحقق الغلبة هنا يعم اللفظ والمعنى فينبغي ان يكون اللازم منه كذلك ولا ريب في كونه خلاف المقصود انتهى الثاني ان للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد في الاشتراك فكان الاول اولى بالترجيح اما فوائد الاشتراك فمنها ان المشترك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ومنها انه يصح منه الاشتقاق بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها ان المشترك يصح منه التجوز في المعنيين فيتسع الكلام ويحصل الفائدة المطلوبة في المجاز بخلاف المجاز فانه لا يصح التجوز منه ومنها ان المشترك يتعين احد معنييه مع تعذر الاخر بخلاف المجاز فانه قد لا يتعين بتعذر الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل باخف القرائن وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة وتزيد عليها واما مفاسد المجاز فمنها ان المجاز يتوقف على القرينة والوضعين والعلاقة والاشتراك لا يتوقف الى جميع ذلك ومنها ان المجاز يفضي الى الخطاء مع ارادة انتفاء القرينة الدالة عليه او خفائها على السامع فانه يحمل على الحقيقة كما هو الاصل فيقع في الخطاء بخلاف المشترك فان السامع مع عدم القرينة يحمل

وانتفاء القرينة الدالة عليه او خفائها على السامع فانه يحمله على الحقيقة كما هو الاصل فيقع في الخطاء بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة يحمل على ما تعينه وبدونها يتوقف في الحمل فلا يقع في الخطاء وان فاته الحكم ومنها ان المجاز مخالف الظ بخلاف المشترك فانه لا مخالفة فيه وان شاركه في الاحتياج الى القرينة في الجملة فان الاحتياج فيه لاجل التعيين وفي المجاز لاجل الدلالة لا يقال هذا معارض بمثله فان للمجاز فوائد لا توجد في الاشتراك وفي الاشتراك مفاسد لا توجد في المجاز اما فوائد المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ فان اشتعل الرأس شيبا ابلغ من شبت ومنها انه قد يكون اوفق اما للطبع لثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية او لعذوبة في المجاز كالروضة في المقبرة واما للمقام لزيادة بيان كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة دعوى الشيء ببينة وبرهان او تعظيم كالشمس للشريف او تحقير كالكلب للخسيس ومنها انه يتوصل به الى انواع البديع كالسجع في نحو حمار ثرثار والمطابقة كما في قوله كلما لج قلبي في هواها لجت في مقتي ولو قال ازداد هو لفات والجناس في مثل سبع سباع ولو قلت سبع شجعان لم يكن جناس واما مفاسد الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل عليه وبدونها يحمل على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض وذلك اذا كان اللفظ موضوعا للضدين او النقيضين كالجون للابيض والاسود والقرء للطهر والحيض فانه اذا اطلق واريد به احد المعنيين وفهم الاخر بتخيل قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد من المراد بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم غير المراد منه لا يؤدي الى مستبعد لان العلاقة شرط فيه ومنها انه يحتاج الى القرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة لانا نقول ما ذكرتموه في مقام المعارضة لا يصلح للمعارضة فان ما ذكر من فوائد المجاز لا تختص بالمجاز بل هي مشتركة بينه وبين المشترك فانه ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال كقولك اشتر العين دون ان تقول الذهب وقد يكون اوفق كالليث للغضنفر والعناكب وقد يحصل بالمطابقة والمجانسة وغيرهما من المحسنات واذا اشتركت فوائد المجاز بينه وبين الاشتراك فلا يصلح ترجيح المجاز بها بل يجب ترجيح الاشتراك لاختصاصه بفوائد زائدة لا توجد في المجاز واما مفاسد الاشتراك فمعارضة بمفاسد المجاز فلا يمكن ترجيح المجاز من هذه الجهة وفي هذه الحجة نظر لما اشار اليه السيد الاستاد دام ظله في مقام الجواب عنها واما عن الثالث فبانه ان كان المقصود رجحان الاشتراك على المجاز بوجدان الفوائد وفقدان المفاسد من حيث ان الامر الذي يكثر فائدته ويقل مفسدته يعم وجوده ويكثر دوره فيغلب على ما ليس كذلك مما يكثر مفسدته ويقل فائدته فممنوع عليه بعد تسليم ان كثرة الفائدة وقلة المفسدة مظنة الغلبة في كلام الجميع او الاكثر اذ ذلك انما ينفع مع اشتباه الغلبة اما مع العلم بانتفائها كما في المشترك فلا يجدي المظنة كما ان الحكم بحصولها كما في المجاز لا يقدح انتفاء المظنة اذ لا اثر للمظنة مع انتفاء المئنة ولا لانتفاء المظنة مع تحقق المئنة وان كان المقصود رجحان الاشتراك بنفس وجدان الفوائد وفقدان المفاسد مع قطع النظر عن اقتضائها الغلبة فممنوع عليه بعد تسليم جواز التعويل على مثل هذا الترجيح ان ذلك انما يصح لو لم يعارضه غلبة المجاز فان الظن الحاصل من الاولوية ليس في مرتبة الظن الحاصل من الغلبة وكثرة الوقوع الا ترى ان من راى شخصا في موضع يكثر فيه الجاهل ويقل العالم فانه يظن انه جاهل لكثرته وغلبته ولا يظن انه عالم لرجحانه واولويته كذا قيل واعترض عليه بان الامر هيهنا بالعكس اذ كثرة الفائدة توجب العلم بالاعتبار لكون الواضع حكيما يمتنع منه العدول من الراجح الى المرجوح اما اكثرية الوقوع فلا تفيد الا الظن والفرق بين ما نحن فيه ومثال العالم والجاهل ان الاولوية في العالم اولوية ذاتية والاولوية المقصودة هيهنا اولوية الجعل والصدور والاصوب ان يقال ان بعد تحقق اكثرية الوقوع يعلم ان الاشتراك ليس ما كثر فائدة من المجاز والا لكان ذلك هو الاكثر وقوعا ح فلا اعتبار بما ذكر من الوجوه بل انما العبرة بما يقتضيه اكثرية الوقوع انتهى الثالث ان اللفظ قد استعمل في المعنى المحتمل كونه حقيقة ومجازا ولم يقم دليل على المجازية فيجب ان يكون حقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه نظر للمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة سلمنا ولكن يعارضه ما سبق من الادلة الدالة على رجحان المجاز على الاشتراك وهي اقوى فيكون اولى بالترجيح للاخر ايضا وجوه الاول غلبة المجاز على الاشتراك كما تقدم اليه الاشارة الثاني ان الغرض الاصلي والمقصود الاهم من الوضع ليس الا دلالة اللفظ بنفسه على المعنى المراد فان الدلالة بواسطة القرينة متحققة في المجاز والدلالة على وجه الارادة لا يترتب عليها فائدة يعتد بها وهذا الغرض لا يتاتى مع تعدد الوضع فان الاشتراك مخل بالفهم ويحوج الى نصب القرينة ولذا ترى ان الاصل في كل لغة والاساس الذي يبتنى عليه الفهم والتفهيم فيها هو الوضع للمعنى الواحد لا يجوز الخروج عن ذلك الا بدليل الثالث اصالة عدم الوضع للمعنى المشكوك في كونه حقيقة ومجازا ولا يمكن المعارضة باصالة عدم كون الاستعمال فيه بالقرينة ولا باصالة عدم كونه بالعلاقة اما اولا فلان القرينة في محل النزاع لازمة على كل حال ولا يمكن

بخلاف بليد ثرثار

[illegible]

دفعها

دفعها بوجه فان اللفظ متى تردد بين ان يكون مشتركا بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فلا ريب في ان استعماله في المعنى المتردد بين الحقيقة والمجاز يحتاج الى نصب قرينة اما اذا كان مجازا فظ واما اذا كان حقيقة فلان المفروض ان اللفظ مشترك بينه وبين غيره والمشترك لا يتعين ارادة احد معنييه الا بالقرينة وان كان حقيقيا ومع ذلك فكيف يتمسك بالاصل في نفي القرينة فان قيل المنفي بالاصل القرينة الدالة التي هي من خواص المجاز دون مطلق القرينة قلنا بعد القطع بالاحتياج الى القرينة المخالف للاصل تبقى القرينة مترددة بين انها قرينة التعيين ولا يتعين احدهما الا بدليل ولا ترجيح باعتبار الاصل لتحقق المخالفة فيهما معا ولا بغيره كما هو المفروض على انه قيل الاصل عدم حصول الدلالة بمجرد اللفظ وان الثابت ليس الا الدلالة مع القرينة ثم يجري على مذهب السيد من ان المشترك يحمل على معانيه حيث لا قرينة ولكن اكثر المحققين على الظ على خلافه واما الثاني فلان العلاقة ايضا لا بد منها في محل النزاع والا لوجب القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفي في المجاز وجود العلاقة بل لا بد من اعتبارها في الاستعمال والالتفات اليها والاصل عدم ذلك قلنا الكلام هنا في ان الاصل المصحح من وضع او علاقة ولا ريب في تحقق الثاني دون الاول فلا يصح نفيه بالاصل واما الالتفات الى المصحح فذلك امر لازم على كل حال اذ كما يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز يجب الالتفات الى الوضع في الحقيقة فاصالة عدم الالتفات الى العلاقة معارض باصالة عدم الالتفات الى الوضع ولا ترجيح فيحصل التساقط بينهما ويبقى اصل عدم الوضع سليما عن المعارض فت الرابع ميل المعظم الى ترجيح المجاز على الاشتراك وشهرة القول به بل القول بالخلاف كاد يعد شذوذا وندرة على انه قد يمنع من مخالفة السيد للمعظم لاني لم اجد منهما تصريحا بها نعم صرحا بان الاصل في الاستعمال الحقيقة ومجرد هذا لا يدل عليها كما لا يخفى فلم يبق الا الجماعة الذين اشار اليهم الشهيد الثاني ولعله استنبط منهم القول بذلك لا انه وجد منهم تصريحا بها فالمخالف للمعظم غير معلوم ولو سلم فلا اشكال في شذوذه وينبغي التنبيه على امور **الأول** للسيد الاستاد دام ظله ان محل النزاع في هذه المسئلة على ما صرح به الاصوليون هو اللفظ الخالي عن النص والعلامة اذ لا ريب في انه مع وجود احد الامرين يتعين الحكم بالحقيقة او المجاز ولا يبقى الشك في تحقق الوضع وعدمه وقد ذكروا ان من علامات الحقيقة والمجاز تبادر المعنى وعدمه او عدم تبادر غير المعنى وتبادره وصحة السلب وعدمها وهذه العلامات لا يخلو عنها شيء من الالفاظ لان الحكم فيها دائر بين النفي والاثبات وذلك لانه اما ان يتبادر المعنى او لا يتبادر واما ان لا يتبادر غير المعنى او يتبادر واما ان لا يصح سلب المعنى او يصح فان كان الاول وجب الحكم بالحقيقة لوجود علاماتها والا فبالمجاز ح فلا يبقى لهذا البحث موضوع يتنازع فيه لانتفاء الواسطة بين النفي والاثبات والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان هذه العلامات انما يتمسك بها في الالفاظ المانوسة الدائرة على السنة العرف المستعملة في محاوراتهم واما غريب اللغة وهي الالفاظ المهجورة في استعمالات العرف فلا يمكن اثبات كونها حقائق او مجازات بهذه العلامات فان عدم تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ لعدم حصول سبب التبادر وهو الغلبة والاشتهار لا لانتفاء الوضع حتى يدل على المجاز وكذا عدم صحة سلب المعنى فيها عرفا لجهالة العرف بمعاني تلك الالفاظ لا لكونها حقائق فيها عندهم حتى يدل على الحقيقة وهذا ظ الثاني ان الاستدلال بالتبادر وعدم صحة السلب على الحقيقة فرع العلم بهما وكذا الاستدلال بعدم التبادر وصحة السلب على المجاز وح فعلامة الحقيقة هو العلم بتبادر المعنى وعلامة المجاز هو العلم بعدم تبادره وصورة الجهل بالتبادر وعدمه واسطة بينهما وكذا صحة السلب فان علامة المجاز هو العلم بصحة السلب وعلامة الحقيقة هو العلم بعدم صحة السلب والجهل بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما لا يقال التبادر امر وجداني والشك فيه غير معقول فان من رجع الى نفسه يجد انه قد فهم المعنى من اللفظ او لم يفهم فكيف يتصور الجهل بذلك لانا نقول قد يفهم المعنى عند سماع اللفظ مع الشك في انه لنفس اللفظ او لامر متصل به مما هو خارج عنه وهذا كثير ولذا ترى انه كثيرا ما يقع النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات الالفاظ كما في مسائل الامر والنهي والعموم والخصوص وغيرها فان القائل بان الامر للوجوب يدعي انه المتبادر من صيغة الامر عند الاطلاق وفهم الطلب لكونه داخلا في مفهوم الايجاب والقائل بانه للطلب يقول ان المفهوم من صيغته ليس الا الطلب والوجوب في العرف انما يفهم بواسطة القرائن والعادات العامة والخاصة ومن لم يرجح احد الامرين يلزمه التوقف في مثل ذلك وهو الشك بعينه الثالث ان الاستدلال بهذه العلامات انما ينفع مع انتفاء المعارض من نص او علامة اخرى فاما مع وجود المعارض فانه يحصل الشك قطعا ولا يمكن الحكم بمقتضى تلك العلامة فيحكم فيه بمقتضى الاصل من رجحان المجاز او الاشتراك ولا يذهب عليك ان انتفاء الواسطة في علامة التبادر مبني على ما ذكره بعض الاصوليين من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز عدم تبادر المعنى او ان علامة الحقيقة عدم

الدلالة او قرينة ٤

[illegible]

الجزم

تبادر غير المعنى من اللفظ وعلامة المجاز تبادر غيره منه وقد عرفت فيما سبق ان ذلك خلاف التحقيق وان الصحيح ان علامة الحقيقة هو
تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز تبادر غيره منه الواسطة بينهما ظاهرة فيلحقها حكم الاصل وح فيبقى الكلام في صحة السلب وقد
عرفت الجواب **الثاني** اذا استعمل اللفظ في معنيين وعلم كونه حقيقة في احدهما ولكن لم يعلم بتخصيصه وشك في الاخر فالظ من السيد
الاستاد ره كونه من افراد محل البحث فانه قال في جملة كلام له الثانية ان يعلم انه حقيقة في احد المعنيين لا بعينه مع الشك في الاخر والظ
دخول هذه الصورة في محل النزاع ايض فان تقرير الادلة من الجانبين ليس متوقفا على تعيين المعنى الحقيقي وتميزه عن المشكوك فيه وقد
يتوهم ان عدم التميز بين المعنيين يقتضي تردد الذهن بينهما وذلك دليل الاشتراك وفيه ان تردد الذهن بين المعنيين يقتضي الاشتراك لو كان التردد
بينهما مسببا عن استعمال اللفظ في المعنيين واشتهاره فيهما وهذه انما يتحقق في الالفاظ المانوسة بالنسبة الى معانيها المشهورة واما الالفاظ الغريبة
والمعاني المهجورة فلا يحصل للذهن فيهما تردد بينهما بهذا المعنى نعم يحصل فيهما التردد لاجل الشك في تحقق الوضع لغة لهما معا او لاحدهما
خاصة وهذا التردد لا يدل على الاشتراك بالضرورة فان اريد ان عدم التميز يقتضي تردد الذهن بالمعنى الاول منعنا الاولى فان عدم التميز بين المعنيين
بمعنى عدم الفرق بين ما هو موضوع له يقينا وما هو مشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع والتردد فيه لا يقتضي تردد الذهن بينهما بمعنى تسابقهما
الى الفهم وانتفاء التبادر من احدهما اذ لا يسبق الى الفهم شئ من المعنيين عند سماع اللفظ لغرابة اللفظ او هجر المعنى مع الشك في الوضع
وان اريد ان عدم التميز يقتضي التردد بالمعنى الثاني منعنا الثانية فان تردد الذهن بمعنى الشك في الوضع لهما او لاحدهما لا يقتضي الجزم
بالوضع لهما ضرورة **الثالث** اذا استعمل اللفظ في معنيين ولم يعلم تفصيلا ولا اجمالا كونه حقيقة في احدهما فالظ من السيد الاستاد ره كونه
من افراد محل البحث فانه قال في جملة كلام له الثالثة ان لا يعلم انه حقيقة في احدهما لا معينا ولا مبهما وهذه الصورة ايض تدخل في محل النزاع لرجوعها
الى الثانية بعد سقوط احتمال كون اللفظ مجازا في المعنيين لامتناع كونه مجازا لا حقيقة له وهو ممتنع او ممكن غير واقع او قليل نادر لا يحمل عليه
المشتبه فانه متى بطل هذا الاحتمال فيه دار امره بين ان يكون حقيقة في المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فيرجع الى الصورة الثانية لان بطلان
كونه مجازا فيهما انما يقتضي كونه حقيقة في احدهما من غير تعيين **مفتاح** اذا دار الامر بين النسخ والمجاز كان المجاز اولى كما صرح به السيد
عميد الدين واذا دار الامر بين النسخ والاضمار كان الاضمار اولى كما صرح به السيد المشار اليه واذا دار الامر بين النسخ والنقل كان النقل اولى كما صرح به السيد
المشار اليه والحجة في ترجيح النقل واولوية الامور المذكورة كثرتها وقلته وقد بينا ان الكثرة سبب الترجيح فالاصل في جميع موارد التعارض
من ترجيح الاغلب والاكثر الا ان يعارضه مثله او ما هو اقوى منه والظ ان الترجيح بذلك مجمع عليه بين الاصوليين وبهذا يجب ترجيح الاشتراك
على النسخ لانه اقل والاول اكثر وفيه نظر وربما احتج على ذلك بوجهين الاول ان الاشتراك يثبت بخبر الواحد وغيره من الادلة الظنية دون النسخ
فانه لا يثبت الا بالقطع وما شانه هذا يكون مرجوحا بالنسبة الى الاول الثاني ان اللازم من الاشتراك الاجمال احيانا واللازم من النسخ الابطال
دائما فكان الاول اولى وفي كلا الوجهين نظر والمسئلة في غاية الاشكال **مفتاح** اذا دار الامر بين المخالفين للاصل كالمجاز والاضمار و
التخصيص والنسخ مثلا ولم يثبت ترجيح احدهما على الاخر بغلبته ونحوها ولكن اتفق في جزئي من جزئيات هذا الدوران مصير الفقهاء والاصوليين الى ترجيح
احدهما كما اتفق في بعض صور مسئلة تعارض العام والخاص المطلقين مصير المعظم الى ترجيح التخصيص على النسخ فهل الشهرة تصلح للترجيح هناك
بالخصوص على القول بعدم حجيتها في نفسها او لا فيه اشكال وذلك لان الشهرة انما تصلح للترجيح حيثما يتعارض دليلان مستقلان متكافئان كتعارض
الخبرين الصحيحين مثلا ولا يصلح لترجيح احد الاحتمالين والا لزم ان يكون حجة كخبر الواحد واللازم بط بيان الملازمة ان كل مسئلة يتحقق فيها قولان
يتحقق هناك احتمالان فاذا كان احدهما مشهورا وقلنا بان الشهرة تصلح للترجيح في تعارض الاحتمالين لزم الاخذ بالقول المش وهذا معنى حجية الشهرة
واما بطلان اللازم فللفرض ولان المش على ما قيل عدم حجية الشهرة فلو كانت حجة لزم ان لا يكون حجة ولان الاصل عدم حجيتها حتى في مقام
الترجيح بين الدليلين الا ان ذلك خرج بالدليل فيبقى الباقي على حكم الاصل فعلى هذا لو ورد لفظ مشترك وعلم ان المراد احد معانيه وشك
في تعيينه وكان المش ارادة معنى معين كان اللازم التوقف وعدم جعل الشهرة مرجحة وقد يناقش في هذا بان الاصل المتقدم مبني على عدم
حجية الظن وهو محل نظر بل الاصل حجية كل ظن الا ما خرج بالدليل فاذن لا بد من الاخذ بالشهرة ولو في مقام ترجيح الاحتمالين مط ولو حصلا
من اختلاف الاصحاب لان تخصيص دليل التقدم الثابت مما حكي عن المعظم عدم اعتبارها اذا كان الاحتمال ناشيا من الاختلاف واما اذا كان

من اجمال الخطاب فلم يتحقق شهرتهم في عدم اعتبار الشهرة ح فيرجع فيه الى حكم الاصل ويعضد ذلك نحو ما دل على اعتبار الغلبة ونحوها في مقام
ترجيح احد المجازين او التخصيص اذ الظن الحاصل منها اضعف من الظن الحاصل من الشهرة الا ان يقال ان الظن الحاصل من الغلبة ظن مخصوص اعتبره اهل
اللسان في دلالة الالفاظ واما ظن الشهرة فغير معلوم اعتباره فتم **القول** في حروف يحتاج اليها **مفتاح** اختلف القول في استعمال
لفظ الباء الداخلة على الفعل المتعدي بنفسه كما في قوله تع وامسحوا برؤسكم في التبعيض على قولين الاول انه لم يستعمل فيه اصلا وهو لابن
جني وجماعة من الاصوليين وحكي عن سيبويه انه ادعى ذلك في ستة عشر موضعا من كتابه الثاني انه استعمل فيه وهو محكي عن كثير من اللغويين
كابن قتيبة وابي علي الفارسي والاصمعي وابن كيسان وابن مالك والفيروزابادي والكوفيين واكثر النحاة بل وعن ابن جني ايضا وعليه جمع كثير من
الاصوليين يأتي اليهم الاشارة وبالجملة عليه المعظم وهو المعتمد لوجوه الاول تصريح جمع كثير من اهل اللغة بذلك ولا يعارضه انكار سيبويه
وابن جني لان شهادة الاثبات مقدمة الثاني استشهاد ابي علي لذلك بنحو قوله تع عينا يشرب بها عباد الله وقول الشاعر شربن بماء البحر ثم
ترفعت الثالث الصحيح الذي رواه المشايخ الثلثة عن زرارة عن مولانا الباقر ع قال قلت له الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس
والرجلين الى ان قال ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء وقد استند الى هذا الحديث جمع من
الاصحاب في كون الباء في الاية الشريفة للتبعيض وقد حكى الشيخ وغيره عن اصحابنا التصريح بانها فيها له ولو لا الاصل لزوم حملها على ذلك ولا
بل يفتقر في حملها الى قرينة الامر به الاول فانها ظاهرة فيه وعليه السيد والشيخ وابن زهرة وم وابنه والشهيد والمحقق الثاني والسيوري والشافعي
والرازي والبيضاوي وحكي عن القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري ومحققي الاصول وجمع من ائمة العربية ويظهر من الشهيد الثاني ان الثاني
على مجيئها له يريد الحقيقة والمجاز على المختار امور الاول ما استند اليه وابنه والشهيد من النقل من اهل اللغة ويعضده الشهرة العظيمة الثاني
انها لو لم تكن للتبعيض ح لكانت زائدة اذ لا فائدة غيره لحصول الالصاق والتعدية بدونها وعدم صلاحية معنى اخر للارادة منها ولما امتنع ارجاع
الفعل المتعدي بنفسه الى اللازم بالتضمين كما فعله بعض في قوله تع وامسحوا برؤسكم فلا يخفى بعده ومخالفته للاصل والتالي بط لان الاصل
عدم الزيادة فالمقدم مثله الثالث ظهور الصحيح المتقدم في ذلك فتم **مفتاح** اعلم ان لفظة في تستعمل في معان منها الظرفية وهي حقيقة نحو
الماء في الكوز ومجازية نحو قوله تع ولاصلبنكم في جذوع النخل ومنها السببية وقد نص عليه جمع منهم صاحب ق وابن هشام واستشهد عليه
بقوله ص وان امراة دخلت النار في هرة حبستها وانكره المحقق وم والبيضاوي والعبري والاصفهاني كما عن الرازي ولا عبرة به لان شهادة الاثبات
مقدمة فت ومنها الاستعلاء وقد نص عليه الحاجبي عن البصريين انكاره ومنها معنى الى نحو فردوا ايديهم في افواههم ومنها الالصاق والحق انها حقيقة
في الظرفية فقط فلا يجوز حمل اطلاقها مجردا عن القرينة الا عليها لوجهين الاول لانها المتبادرة منها دون غيرها ولو كانت في غيرها حقيقة لكان
المتبادر غيرها او هو معها واللازم بط لما بينا من ان المتبادر الظرفية لا غير الثاني انه حكي اجماع اهل اللغة والعربية على كونها حقيقة في الظرفية
فلو كانت في غيرها حقيقة للزم الاشتراك والاصل عدمه وربما يحكى عن بعض الاصوليين القول بكونها حقيقة شرعية في السببية لا غير ويدفعه
اصالة عدم النقل وانه يلزم ان يكون مرادفة للام في عرف الشارع لان اللام حقيقة في عرفه كغيره في السببية قط والاصل عدمه ثم ان الظرفية
المستفادة من في ظرفية مطلقة بمعنى انه لا اشعار فيها يكون المظروف في اول الظرف او وسطه او اخره لاشتراك الثلثة في معناها عرفا وقد
صرح بما ذكر في التمهيد **مفتاح** اعلم ان لفظة من تستعمل في معان منها ابتداء الغاية مكانا بالاتفاق كما حكي او زمانا على قول
المبرد وابن درستويه والاخفش والكوفيين فيما حكي عنهم وصار اليه ايضا ابن هشام وابن مالك ونجم الائمة والسيد الشريف لشيوع نحو
من يوم الجمعة وقمت من اول الليل وانكره البصريون فيما حكي عنهم ومنها التبعيض نحو اخذت من الدراهم ومنها التبيين نحو قوله تعالى
واجتنبوا الرجس من الاوثان وحكي عن قوم منهم الزمخشري انكار مجيئها له وحملوا من في هذا القول على ابتداء الغاية والمعنى فاجتنبوا
من الاوثان الرجس واستبعده نجم الائمة ومنها البدلية والظرفية ومعنى عند والمجاوزة والتعليل ومعنى ربما وعلى والباء والى وعند
تاتي زائدة في النفي وشبهه نحو ما جائني من احد قيل وهي ح لعموم النفي وعن الاخفش جواز زيادتها في الموجب لقوله تع ولقد جاءك من
نبأ المرسلين فاذا عرفت هذا فاعلم ان الظ ان استعمالها فيما عدا الثلثة الاول مجاز لا تحمل عليه مجردا عن القرينة ولم اجد فيه خلافا
والحجة عليه واضحة واما فيها فاختلف فيه الاصوليون فذهب جمع في بيان انها مشترك بينها لا تحمل على احدها الا بقرينة تدل عليه كغيرها

في بيان معاني كلمة الى

مقابلة لالى فانه يدل على الاول وكصحة جعل لفظ بعض موضعها فانه يدل على الثاني قيل ولا يستقيم كونها للتبعيض الا اذا كان الماخوذ اقل من النصف وكان يكون قبلها او بعدها مبهم يصلح لان يكون المجرور بها تفسيرا له ويحل اسم ذلك المجرور عليه فانه يدل على الثالث كما صرح به نجم الائمة قيل ويدل عليه صحة وضع الذي موضعها وذهب البيضاوي كما عن الرازي الى انه حقيقة في الاخير وذهب بعض الى انها حقيقة في الابتداء مجاز في غيره ويظهر من الفوائد كونها حقيقة في الاولين لا غير ولعل القول الثاني لا يخلو عن قوة لان التبيين قد يكون مشتركا بين المعنيين الاخرين والاصل في اللفظ المستعمل في المعنيين ان يكون مشتركا حقيقة في القدر المشترك بينهما انتهى **مفتاح** اعلم ان لفظة الى تستعمل في معان منها الانتهاء زمانا نحو صمت الى الليل ومكانا نحو سرت الى الكوفة ومنها معنى مع كما قيل ومنها معنى في كما قيل ومنها معنى اللام كما قيل ومنها معنى عند كما قيل وعن الفراء انها قد تكون زائدة ولا اشكال في كونها حقيقة في الاول وانما الاشكال في اصالة دلالتها على انتهاء الكيفية او الكمية والثمرة تظهر في نحو قوله اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فعلى تقدير كون الاصل الدلالة على انتهاء الكيفية تكون الاية الشريفة دالة على وجوب انتهاء الغسل عند المرافق فلا يجوز الابتداء به منها وعلى تقدير كون الاصل الدلالة على انتهاء الكمية تكون الاية الشريفة دالة على ان المغسول هو المسافة الكائنة بين الاصابع وبينها فيجوز دعوى جواز الابتداء بالغسل منها تمسكا باطلاق الاية الشريفة والحق عندي ان الاصل دلالتها على انتهاء الكيفية لوجوه الاول ان المتبادر منها عند الاطلاق ذلك ويشهد بذلك انه اذا امر بغسل اليد الى المرافق وابتدأ المامور الغسل منها لم يعد ممتثلا فتامل وليس ذلك الا لكون اللفظ موضوعا لما ذكرنا ومتبادرا منه كما اليه اشرنا الثاني انه لا شك في كون الغالب في استعمالها ذلك فيلحق محل الشك به الثالث انها لو كانت لانتهاء الكمية لوجب اضمار ما يتعلق به لانها من الحروف الجارة التي تحتاج الى المتعلق وليس في الكلام المذكور ما يصلح لتعلقها به فوجب الاضمار وهو خلاف الاصل ولا يلزم هذا على المختار لانها تتعلق ح بالفعل المذكور فتامل ومما ذكرنا يندفع ما يظهر من جماعة من الاصحاب كالمحقق الثاني والسبزوارى وخالي المجلسي وغيرهم من كونها مجملة في الدلالة على احد الامرين لاستعمالها فيهما معا وينبغي التنبيه على امور **الاول** هل يجوز على القول بالاجمال التمسك باطلاق اغسلوا في قوله تعالى اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لاثبات جواز الابتداء بالغسل من المرافق او لا فيه اشكال من ان الاصل بقاء الاطلاق على اطلاقه حتى يظهر المقيد له ولم يظهر هنا لان الفرض الاجمال ومن ان الاجمال في ذلك يستلزم الاجمال في الاطلاق **الثاني** اذا دار الامر بين حملها على معنى مع وحملها على انتهاء الكمية فهل الاولى الاول او الثاني فيه اشكال من دعوى جماعة من الاصحاب كالسيد المرتضى والشيخ وابن زهرة والشهيد الثاني ان اتيانها بمعنى مع كثير والشواهد في الاستعمال بذلك ومما يظهر من المرتضى ان حملها عليه اولى مط معللا بانه اعم في الفائدة ومن تصريح الحاجبي بان اتيانها بمعنى مع قليل بل يستفاد من كلام انه غير ثابت وان الشواهد التي ذكروها مما يرجع الى كونها للغاية **الثالث** اذا كانت الى للغاية فهل تدخل في المغيا او لا حكى التفتازاني عن اكثر النحويين والشهيد الثاني عن اكثر المحققين ان الاصل في الغاية خروجها عن المغيا واليه ذهب نجم الائمة وابن هشام واحتج عليه الثاني كما هو ظ الاول بان الاكثر مع القرينة عدم الدخول فيجب الحمل عليه عند التردد ويدل عليه ايضا ان استعمالها فيما اذا خرج حقيقة في الجملة والقول بالدخول مط شاذ لا يعرف قائله كما صرح به التفتازاني في التلويح فيلزم ان يكون كذلك مط والا لزم الاشتراك والمجاز والاول منه فتدبر وربما استدل عليه باستلزام كونها للغاية المنصوص عليه من اللغة الخروج وفيه تامل لان الغاية كما تطلق على الطرف الخارج عن الشيء كذلك تطلق على الجزء الذي ينقطع الكل عنده وحكم كما عن الرازي بالدخول اذا لم يكن منفصلا محسوسا بين الغاية وذيها وعن المبرد الحكم به اذا كانت من جنس ذيها وعن بعض الحكم به اذا لم يقابلها بل كان يتوقف على انقضاء اليقين **مفتاح** اعلم انه قد تضمن كثير من عبارات القوم دعوى الاجماع على ان الفاء موضوعة للتعقيب بقول مطلق فقد قال شيخ الطائفة في العدة لا خلاف ان الفاء يوجب التعقيب وقال المحقق في شرح الفاء للتعقيب باجماع اهل اللغة وقال المرتضى في الذريعة الفاء للتعقيب واجمع عليه اهل العربية وقال السيد عميد الدين والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة واجماعهم في ذلك وامثاله حجة وقال فخر الاسلام في شرح ... ذهب بعض من لا تحقيق له الى انه ليس لنا اجماع اهل اللغة وقال جدي الفاضل المازندراني في الفاء للتعقيب بلا مهلة باجماع النحاة على ذلك وقال بعض اصحابنا والذي يدل على ان الفاء للتعقيب اجماع اهل اللغة وقال الرازي لنا على انه للتعقيب اجماع اهل اللغة وقال البيضاوي الفاء للتعقيب اجماعا وقال العبري والدليل على كونها لذلك اجماع النحاة على ذلك وقال الاصفهاني هذا مما اجمع الادباء على نقله من ائمة اللغة انتهى

في بيان معاني الفاء

وحكى عن الفراء والغزالي القول بعدم افادتها الترتيب مط وعن بعض عدم افادتها التعقيب مط وقال في العدة وذهب المرتضى الى انها تفيد الترتيب وخالف في انها تفيد التعقيب من غير تراخ بل قال ذلك موقوف الى الدليل وعن الجرمي عدم افادتها الترتيب في البقاع والامطار وقال في شرح ومنهم من جعلها للتراخي ايضا انتهى وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامات الاول اعلم ان المراد بالتعقيب الترتيب بلا مهلة كما صرح به وغيره لانه المتبادر منه عند الاطلاق والتعقيب في كل شيء بحسبه والمرجع فيه الى العرف فرب تعليق بعد الثاني عقيب الاول عادة وان كان بينهما ازمان كثيرة كما في قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة وصرح بما ذكره نجم الائمة والشهيد الثاني والمحقق البهائي وصاحبا الباذكي ونخبة التحقيق والسيد عميد الدين وصاحب جمع الجوامع كما عن الحاجبي لكن قال الدماميني في شرح المغني والذي يظهر من كلام جماعة ان استعمال الفاء فيما تراخى زمان وقوعه عن الاول سواء قصر في العرف او لا انما هو بطريق المجاز وفيه نظر بل التحقيق ما ذكره الجماعة الثاني اعلم انه اذا كانت الفاء للتعقيب نحو قوله جاءني زيد فعمرو واكرم زيد فعمرو افادت الترتيب بلا مهلة للاجماعات المتقدمة المعتضدة بالتبادر فالقول بالمنع من افادتها ذلك مط او في الجملة لو سلم ضعيف واستعمالها في خلاف الترتيب لو سلم لا يصلح معارضا لما سبق كما لا يصلح لها صحة التعقيد بالتعقيب مع وجود الفاء ان سلمت لان ما سبق كالنص بالنسبة الى هذين فيقدم الثالث اعلم ان مقتضى اطلاق العبارات المتقدمة المتضمنة لدعوى الاجماع كون الفاء الجزائية للتعقيب بلا مهلة ايضا وعبارة الشيخ في نهج كالصريح فيه وفي دعوى الاجماع عليه وقد صار اليه ايضا في نهج وكذا ابن زهرة ومرو السيد عميد الدين ونجم الائمة وجماعة من العامة واحتج على ذلك بانها لو لم تكن للتعقيب لما صح دخولها على الجزاء اذا كان اسما نحو من جاءني فله درهم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانها لو لم تكن للتعقيب لكانت لغيره فينافي ما ثبت من وجوب حصول الجزاء عقيب الشرط فلا يصح دخولها عليه واما بطلان التالي فلما تقرر في العربية من لزوم دخولها عليه وفيه نظر واضح والاقرب عندي انها لا تفيد ذلك وفاقا للمحقق الثاني والمحقق الخوانساري وصاحب الكشف والتفتازاني بل حكي عن الاكثر ومنهم الشهيد الثاني على الظ لعدم تبادره من الاطلاق وصدق الامتثال مع التراخي في نحو قوله ان جاءك زيد فاكرمه وقبول مدخولها قيد الفور والتراخي فيصح ان يقال في المثال فاكرمه بعد مدة او فورا من غير تاكيد ولا تجوز ولا يعارض ما ذكر الاجماعات المتقدمة لوهنها هنا بمصير من اشرنا اليهم الى المختار مع احتمال تنزيل اطلاقها على غير محل البحث فاذن لا دلالة لقوله اذا دخل الوقت فتوضا على وجوب الاتيان بالوضوء بعد دخول الوقت فورا نعم يدل على تحقق الوجوب وتعلقه بالمأمور بعد ذلك بلا فصل ولعل هذا مراد من قال بافادتها التعقيب ولكن هذا غير مستفاد من القائل من ترتب الجزاء على الشرط فيكون خارجا عن محل البحث **تنبيه** اعلم انه جوز نجم الائمة كما عن ابن برهان ان تكون الفاء زائدة خلافا للمحكي عن سيبويه فمنع منها مط والمحكي عن الاخفش فمنع منها في غير الخبر وجوزها فيه وعن الفراء والاعلم وجماعة تخصيص الجواز بكون الجزاء امرا او نهيا وكيف كان فلا يجوز العدول اليها الا لدليل لمخالفتها الاصل كما ان جعلها للاستيناف ان سلم مجيئها له كما عن بعض مخالف للاصل **مفتاح** اختلف القوم في مدلول الواو العاطفة الذي يجب حمل الاطلاق عليه على اقوال الاول ان مدلولها الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا قيل اضرب زيدا وعمرا كان معناه اضرب زيدا اولا وعمرا ثانيا فلو قدم ضرب عمرو لم يكن ممتثلا وهو اختيار مرتضى كما عن الفراء والكسائي وثعلب والربعي وابن درستويه وابي جعفر الدينوري وابي عمر والزاهد وهشام وقطرب وابي عبيدة والشافعي واصحابه وابي حنيفة والكوفيين وجماعة من الاصوليين وفي شرح عزاه الى اكثر النحويين الثاني ان مدلولها المعية فاذا قيل اضرب زيدا وعمرا كان معناه اضربهما في آن واحد وهو اختيار ابن كيسان وبعض الحنفية على ما حكي عنهما الثالث ان مدلولها الترتيب والمعية وانها موضوعة لهما بالاشتراك اللفظي وهو اختيار بعض الافاضل الرابع ان مدلولها الجمع المطلق بمعنى انها تجمع بين امرين فصاعدا في ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرو واضرب زيدا وعمرا او في ذات نحو ضرب واكرم عمرو ولا دلالة فيها على الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه ولا المعية وهو اختيار الاكثر كالشيخ والفاضلين والسيد عميد الدين وثاني الشهيدين ونجم الائمة والمحقق البهائي وصاحبا الباذكي والحاجبي والعضدي والتفتازاني والبيضاوي وابن هشام والزمخشري وخالد الازهري وغيرهم وحكى عن سيبويه انه صرح به في سبعة عشر موضعا من كتابه ولهم وجوه الاول ان الجمع المطلق معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فيجب وضع لفظ بازائه ولا لفظ سوى الواو واما المقدمة الاولى فواضحة واما الثانية فلان ما عدا الواو من حروف العطف ليست للجمعية المطلقة فانحصر ان يكون الواو لها الاول كما ان الجمع المطلق معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه كذلك الترتيب المطلق والمعية معنيان تشتد الحاجة الى التعبير عنهما ولا لفظ سوى الواو فان ما عداها من حروف العطف لا يدل على ذلك بل

الوضع لهما اولى لانهما مركبان من الجمعية وقيد زائد وهو الترتيب او المعية والمركب يستلزم الدلالة على المطلق والاخص يدل على الاعم بالتضمن ولا عكس لان العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات على انا نمنع من وجوب الوضع للمعنى المشتد اليه الحاجة كما هو خيرة جمع من اعاظم الاصوليين لانا نق لا نم اشتداد الحاجة الى التعبير عن المعية والترتيب سلمنا ولكن الوضع للمعنى الاعم اولى لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الخاص يستلزم الحاجة اليه وقد يحتاج الى العام ويستغنى عن التعبير عن الخاص ولانها لو وضعت للخاص لكان استعمالها في العام عند الحاجة مجازا ولا كذلك لامكان الاستعمال فيه دون التجوز فتم واما منع وجوب الوضع للمعنى المشتد اليه الحاجة فضعيف الثاني انها قد استعملت في الجمعية المطلقة ولم يثبت استعمالها في الترتيب او المعية فالاصل عدمه فيكون من قبيل اللفظ المستعمل في المعنى واحد وقد ثبت ان الاصل في الاستعمال هنا الحقيقة اما استعمالها في الجمعية المطلقة فلشيوع نحو اختصم زيد وعمرو فان الواو فيه ليست للترتيب قطعا وقد ادعى ابن عصفور في شرح الايضاح على ما حكي نفي الخلاف في ذلك ولا للمعية ايضا ولقوله تع في سورة البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقوله تع في سورة الاعراف قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا فان الواو فيهما ليست للترتيب والا لزم التناقض لاتحاد القضية ولا للمعية ايضا ولقوله تع فتحرير رقبة ودية مسلمة وقوله تع او تقطع ايديهم وارجلهم وقوله تع السارق والسارقة والزانية والزاني لعدم ارادة الترتيب فيها كما في غيره ولا المعية ثم لو سلمنا ثبوت الاستعمال فيهما كالجمع المطلق فنقول الاصل ان يكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك اللازم على القول بانه حقيقة في الترتيب او المعية وللمجاز اللازم على القول بانه حقيقة في احدهما دون الآخر سلمنا بطلان هذا الاصل لكن لا شك في ان استعمالها في الجمعية اكثر وفيهما اقل فالظ انها حقيقة في الاكثر استعمالا تقليلا للمجاز لا يق المنع من الاستعمال في الترتيب او المعية بعيد فان نفي القول بكونها حقيقة فيهما شهادة بالاستعمال فيهما اذ لولاه لما جاز القول بذلك وليس في القول بكونها حقيقة في الجمع المطلق شهادة بعدم الاستعمال فيهما لان الاستعمال فيهما لا ينافي ذلك بل لا يبعد دعوى الوفاق على استعمالها فيهما فانه لو لم تستعمل فيهما لكان للقائلين بالجمع المطلق ان يبطلوا القول بخلافه من هذه الجهة ولم اجد احدا منهم تمسك به في رده على انا نقول قد استعمل في الترتيب في قوله تع يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا وقول الفقهاء في بحث الوضوء غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين واما دعوى اولوية الوضع للقدر المشترك فهي ممنوعة كدلالة كثرة الاستعمال على الحقيقة وقلته على المجاز لانا نق لا يثبت بما ذكر الاستعمال فيهما سلمنا ولكن قد بينا ان الاشتراك المعنوي اولى من اللفظي والحقيقة والمجاز وان كثرة الاستعمال دليل الحقيقة والمنع من هذين ليس في محله الثالث انه يق جاء زيد وعمرو قبله او بعده ولو كانت للترتيب او للمعية لزم التناقض او التكرار لا يق نمنع منه لان نحو ذلك على الوضع للمعنى الاعم كما عليه جماعة لانا نق ان الظ ولا اقل على ذلك وفاقا للبعض وسيأتي الاشارة الى حجته الرابع انها لو كانت للترتيب او للمعية لكان القائل جاءني زيد وعمرو كاذبا اذا علم مجيئهما في حال واحد او تقدم عمرو في المجيء والتالي بط لا يق ارادة المجاز يمنع من الكذب كما في رايت اسدا وقد رأى شجاعا كما صرح به الامدي لانا نق ارادة المجاز انما يمنع من الكذب حيث يقترن بقرينة تدل عليه واما مع عدمها كما هو الفرض فالكذب لازم لو كانت للمعية او للترتيب كما لو صرح به فقال جاءني زيد وعمرو بعده او معا وكان الواقع خلافه الخامس انها لو اقتضت الترتيب لصح دخولها على جواب الشرط كالفاء والتالي بط اجماعا كما في بحر فكذا المقدم لا يق الملازمة ممنوعة لان الجائز دخول ثم عليه وهو بط قطعا لانا نق الملازمة ثابتة بحكم استقراء اذا قام احد المترادفين مقام الاخر فانها على تقدير وضعها للترتيب يكون مرادفة للفاء الجزائية وفيه نظر للمنع من ترادفهما على هذا التقدير ووجهه واضح والحق ان هذه الحجة لا تنهض لاثبات المدعى كما لا يخفى السادس ان الجمعية متيقنة والاصل عدم الزيادة من المعية وفيه نظر فانه لا يجوز التعويل في المسائل اللغوية على الامور الاعتبارية التي من جملتها ما ذكر ومع ذلك فيه ان مقتضى الاصل عند التحقيق هو التخيير بين الترتيب او المعية او وجوب احدهما حيث ينفي احتمال الوجوب الاخر لتيقن اشتغال الذمة بعد ورود الامر فيجب تحصيل البراءة اليقينية ولا يمكن الا بما ذكر هذا في نحو قوله اضرب زيدا وعمروا واما في نحو قوله رايت زيدا وعمروا فلا اشكال في لزوم الحكم بالاجمال فتم السابع دعوى جماعة الاجماع على كونها موضوعة للجمع المطلق فقال في التهذيب كما عن التسهيل والسيرافي قال ابو علي اجمع اللغويون و النحويون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق وقال في المحصول الواو للجمع المطلق لاجماع اهل ذلك قال نجم الائمة كون الواو للجمع مذهب جميع البصريين والكوفيين وقال المحقق البهائي الواو العاطفة لمطلق الجمع لنص اللغويين وقال الاصفهاني وصاحب الموشح وغيرهما اتفق المحققون على ذلك وقال بعض النحاة الواو لا تدل الا على مطلق الجمع عند المحققين واتفق جمهور النحويين على انها للجمع من غير ترتيب

عينه

وقال

وقال الفيومي الواو من حروف العطف لا تقتضي الترتيب على الصحيح عندهم وقال في موضع اتفق جماهير اهل اللغة على انها للجمع المطلق غير مقتضية ترتيبا ولا معية وقال الحاجبي الواو للجمع المطلق لا لترتيب او لا معية عند المحققين لنا النقل عن الائمة وقال البيضاوي الواو للجمع المطلق باجماع النحاة انتهى لا يق لا نم جواز الاعتماد على ما ذكروا وان سلم حجية الاجماع المنقول في اللغات لمعارضته بمصير كثير من اعاظم اهل العربية وهم الذين اشرنا اليهم الى القول بوضعها للترتيب وبتصريح الشيخ بانه مذهب اكثر النحويين ولذا غلط ابن هشام كما عن ابي حيان السيرافي في دعواه الاجماع على الوضع لمطلق الجمع على ان اللازم الاخذ بقول هؤلاء كما صرح به في المعالم بان القائل بالجمع يشهد بالنفي والقائل بالترتيب يشهد بالاثبات وشهادة الاثبات مقدمة لانا نق جواز الاعتماد عليه مما لا ينبغي الريب فيه بعد تصريح كثير من المحققين بكونها موضوعة للجمع المطلق ومصيرهم اليه وهم من اعاظم اهل العربية واما المخالف في جنب هؤلاء فيمكن ان يعد من الشواذ لا سيما مع ثبوت مصير بعض من نقلنا عنه مذهب القائلين بالترتيب اليه فانه حكي عن الفراء القول بالترتيب فيما يمتنع فيه الجمع لا مط وقيل ان الشافعي وابا حنيفة ليس مذهبهما الوضع للترتيب او المعية بل هو سهو من القارئ فانه جعل فتواهم بالترتيب في الوضوء دليلا على القول بالوضع للترتيب واما تعليله فعليل للمنع من رجوع الامر هنا الى تعارض شهادة الاثبات مع شهادة النفي سلمنا ولكن نمنع من كون كل اثبات مقدما على النفي حتى في مثل محل الفرض الذي اعتضد فيه النفي بشواهد تدل على صحته الثامن ان واو العطف في نحو قوله جاء زيد وعمرو واكرم خالدا وبكرا مساوية لواو الجمع في المسلمون يجب اكرامهم والمسلمون قالوا كذا وهذه الواو لا تفيد الترتيب او المعية فكذا واو العطف اما الاولى فلما حكاه في المنية والسيد عميد الدين والعبري وغيرهم من حكم اهل اللغة بذلك واما عدم افادة واو الجمع للترتيب او المعية فظ وقد ادعي فيه الاجماع على عدم افادتها الترتيب اما اللزوم ان يكون واو العطف غير مفيدة له فلانها لو لم يكن كذلك لزم حصول الفرق بينهما وعدم التساوي وهو باطل لما بيناه لا يق ان اريد من التساوي التساوي في الدلالة على الجمعية فتم ولا يجدي وان اريد التساوي من كل جهة فلا نسلم كيف والعاطفة لا يشترط فيها اتحاد المعطوف والمعطوف عليه دون واو الجمع فانها مشروطة به لانا نق منع التساوي من كل جهة لا وجه له لان مقتضى اطلاق المحكي عن اهل اللغة ذلك وتقييده بامر خاص خلاف الاصل كمنع صحة الحكاية وحجية كلام اهل اللغة وثبوت التمايز بينهما من جهة لا يمنع من التمسك بالاطلاق المذكور في موارد الشك غير بناء على ما هو التحقيق من ان العام المخصص حجة في الباقي هذا وفي المحصول في مقام دفع الايراد المذكور انهم نصوا ان فائدة احدهما عين فائدة الاخرى وذلك ينفي الاحتمال المذكور التاسع ان الصحابة على ما حكي عنهم سألوا من النبي ص عن مبدأ السعي بعد ما سمعوا قوله تع ان الصفا والمروة من شعائر الله فقالوا بم نبدأ يا رسول الله فقال ابدأوا بما بدأ الله ولو كانت موضوعة للترتيب لما احتاجوا الى السؤال لكونهم من اهل اللسان فكانوا يفهمون المبدء ويؤيده عدة من النصوص الآمرة بالابتداء بما بدأ الله تع به من غير سؤال الصحابة وذلك لانها لو كانت للترتيب لما كان للامر به فائدة لا يق ما نسب الى الصحابة غير ثابت لانا نق الظ اتفاق القول على صحة النسبة اما من المتمسكين بهذه الحجة فواضح واما من المانعين فلانهم لم يجيبوا عنها بضعف السند ولو كان لكان هو بالجواب اولى فتم ولا يق انها لو كانت موضوعة للقدر المشترك لما جاز لهم السؤال لوضوح دلالة اللفظ لانا نق السؤال عن افراد الكليات حيثما يتعلق بها التكليف جائز قطعا ولذا يصح ان يق في العرف بعد قوله ائتني بانسان اطويلا اردت ام قصيرا اذ حبشيا اردت ام روميا ولا كذلك السؤال عن نفسها فانه قبيح قطعا فلا يصح ان يق بعد قوله ائتني بانسان اردت حيوانا ناطقا ام غيره ولو كانت موضوعة للترتيب لكان سؤالهم من قبيل الاخير بخلاف ما لو كانت موضوعة للجمعية المطلقة فانه يكون من قبيل الاول لا يقال سلمنا صحة السؤال مع فرض الوضع للترتيب لان فائدته تحصيل القطع بالمراد اذ هو غير حاصل بمجرد الوضع خصوصا مع كثرة التجوز ولكن نقول ان الاحتياج الى السؤال عن الافراد في الاشتراك المعنوي اشد من الاحتياج الى السؤال عن ارادة الموضوع له ومع ذلك فوقوعه في الاول اكثر من وقوعه في الثاني فيحمل على الاول حملا للشيء على ما هو الاقرب والاغلب فتم ولا يق ان قوله ص ابدأ بما بدأ الله يدل على الوضع للترتيب لاشعاره بان السبب فيما حكم به ظهور قوله تع ان الصفا والمروة في الترتيب ولا يكون الا من جهة الوضع للترتيب بل يدل على كونه السبب لذلك الحسن لصفوان بن يحيى عن الصادق ع ان رسول الله ص حين فرغ من طوافه وركعتيه قال ابدأوا بما بدأ الله عز وجل من اتيان الصفا ان الله تع يقول ان الصفا الخ لانا نقول لا نم دلالة قول النبي ص وقول الصادق ع على ذلك ولو سلم اشعارهما به فمجرد الاشعار لا يجوز الاعتماد عليه فتم ولا يق يعارض

بن يحيى عن الصادق ع

مفتاح فى ان الواو هل تدل على الترتيب

ما ذكر امور منها انكارهم على ابن عباس فى امره اياهم بالعمرة قبل الحج محتجين فى ذلك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة اذ لولا فهمهم الترتيب
من الواو لما اتجه الانكار على مثل ابن عباس ومنها انكار النبى على من قال فى خطبته من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما
فقد غوى فقال بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله اذ لولا كونها للترتيب لما جاز الانكار ومنها اتفاق الفقهاء على ما قيل
على انه اذا قيل انت طالق وطالق لم يقع الا واحدة دون ما اذا قال طالق طلقتين اذ ليس ذلك الا لكون الواو فى الاول للترتيب لانه عليه
يلزم نفوذ الطلاق الاول فلا يبقى للطلاق الثانى محل فلا يقع ولو كانت للجمع المطلق لم يكن هناك اول وثان كما فى قوله طالق طلقتين
فيلزم ان يقع الطلقتان كما فى القول الثانى ومنها ما رواه المشايخ الثلاثة باسنادهم عن الحسن بن محبوب عن ابى جميلة عن حمران عن ابى جعفر
فى رجل اوصى عند موته وقال اعتق فلانا وفلانا حتى ذكر خمسة فنظر فى ثلثه فلم يبلغ ثلثه اثمان قيمة المماليك الخمسة الذين امر بعتقهم
ينظر الى الذين سماهم وبدء بعتقهم فيقومون وينظر الى ثلثه فيعتق اول شىء ذكر ثم الثانى ثم الثالث ثم الرابع ثم الخامس فان عجز الثلث
كان فى الذين سماهم اخيرا لانه عتق بعد مبلغ ما لا يملك فلا يجوز له ذلك فان هذه الرواية ظاهرة الدلالة على افادة الواو الترتيب كما
صرح فى قبح لا يقال هذه الرواية ضعيفة السند باشتماله على ابى جميلة لانا نقول ضعف هذا الرجل غير قادح لان الراوى عنه ابن محبوب
وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وهذا يفيد التوثيق كما ذكره جماعة او صحة الرواية على انه صرح فى قبح والكفاية بان المشهور
افتوا بمضمونها فينجبر ضعفها به لانا نقول الامور المذكورة لا يصلح للمعارضة اما الاول فلان انكارهم على ابن عباس لعله كان من اجل مخالفته
لكلمة ابدأوا بما بدء الله لا لدلالة الواو على الترتيب على انه قال فى يب انكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس وامر ابن عباس
ابلغ لانه يدل على المط والاحتمال فهمهم الجمع المطلق المتناول لتقديم الحج والعمرة فامر ابن عباس بتقديم العمرة يدفع المفهومية
المستفاد من مطلق الجمع الدالة على التخيير وهو مطلوبنا انتهى واما الثانى فلاحتمال كون الانكار لترك الخطيب الافراد بالذكر فانه
ابلغ فى التعظيم وادخل فى الردع عن المعصية مع انه غير ثابت واما الثالث فللمنع منه سلمنا ولكن الطلاق الثانى ليس له محل بعد
الاول فلا انه يحرم بطلاقه فيفيد فليس ذلك باعتبار افادة الواو الترتيب بل باعتبار الترتيب فى الذكر ولذا يحكم بعدم صحة الطلاق الثانى
لو قال انت طالق انت طالق من غير عطف فتم واما الرابع فللمنع دلالته على وضع الواو للترتيب وانما غايتها لزوم مراعاة الترتيب الذكرى وهو
كما يمكن ان يكون بالواو كذا يمكن ان يكون باعتبار الشرع تعبدا بمعنى ان الشارع اوجب مراعاة الترتيب الذكرى لحكمة لا نعلمها ولعل
فى الرواية اشارة الى هذا حيث لم يعلل الحكم بوجود الواو بل بغيره ويؤيد هذا مصير المعظم الى ما فى الرواية مع القطع بانهم لا يقولون
بان الواو للترتيب على انه يمكن تنزيل الرواية على ما اذا كان العطف بالجملة المستقلة نحو ان يقول اعطوا فلانا كذا واعطوا فلانا كذا وهذا
يفيد الترتيب بناء على ما ذكره المحقق الثانى والشهيد الثانى من ان الوصية الصادرة اولا نافذة لصدورها من اهلها فى محلها بخلاف الصادر
بعد استيفاء الثلث ولا سبيل الى التوزيع مع الضيق لاستلزامه تبديل الوصية النافذة قال فى لك ولا يقال ان الحكم انما يتحقق عند تمام
الكلام والمعطوف من جملته لان الوصايا المتعددة على الوجه السابق يتم الكلام مع كل واحدة كقوله اعطوا فلانا كذا واعطوا فلانا كذا فاذا تمت الاولى صادفت
الاولى محل النفوذ فنفذت ولم يجز تغييرها بطرو اخرى عليها كالوباع شيئا لزيد ثم باعه لعمرو وانما يكون جملة واحدة حيث لا يتم بدونه كقوله اعطوا
فلانا وفلانا كذا انتهى ولا يتوهم غاية ما يستفاد من هذه الحجة بطلان القول الاول والثانى وليس فيها دلالة على صحة هذا القول لان السؤال يصح
مع فرض اشتراك اللفظ بين الترتيب والمعية وقد قال به بعض كما عرفت لانا نقول لا يمكن ان يكون السبب فى السؤال هنا اعتقاد الاشتراك لامتناع
ارادة المعية هنا عقلا فيلزم ارادة المعنى الاخر وهو الترتيب فلا وجه للسؤال على تقدير الاشتراك فتعين ان يكون الوجه هو اعتقاد الوضع
للمفهوم الكلى والقدر المشترك بين الامرين واحتمال ان يكون وجه السؤال هو وجوب اخذ المناسك منه لقوله خذوا عنى مناسككم فى غاية
الضعف فتم ومع هذا فالقول بالاشتراك اللفظى شاذ وكذا القول بالمعية فلا يمكن المصير اليهما من هذه الجهة العاشر ان المتبادر من الاطلاق
هو المفهوم الكلى والتبادر من امارات الحقيقة لا يقال هو مم والا لما وقع الخلاف فى المسئلة لانا نقول مجرد الخلاف لا يمنع من ثبوت التبادر وكم
وقع فيما ثبت فيه التبادر فاذن هذا القول هو المعتمد وينبغى التنبيه على امور **الاول** اعلم انه حكى عن الفيروزابادى وابن مالك التصريح
بكثرة استعمال الواو فى الترتيب ورجحان استعمالها فى المعية وقلته فى خلاف الترتيب فعلى هذا يوجب حمل الاطلاق عليه اولا وفيه اشكال والتم

العدم

مفتاح فى حكم انما هل تفيد الحصر ام لا

العدم **الثانى** ان الواو كما يكون للعطف كذا يكون لغيره فانها تستعمل بمعنى باء الجر ولام التعليل كما عن الخارزنجى وغير ذلك مما هو مذكور
فى محله ولكن الاصل الحمل على العطف الا ان يقوم قرينة على ارادة غيره لانها الغالب فى استعمالها فموضع الشك يلحق به وكذا لا يجوز حملها على
معنى او من دون قرينة وان استعملت فيه **الثالث** اذا دار الامر بين حمل الواو على العطف على الاستيناف كان الاول اولى لشيوعه وغلبته
وقد استقر عادة الاصوليين على الترجيح بالغلبة **مفتاح** اختلف القوم فى افادة انما الحصر على اقوال الاول انها لا تفيد الحصر بل تفيد تأكيد
الاثبات وهو المحكى عن الآمدى وابى حيان والنحويين الثانى انها مشتركة لفظا وهو لظاهر الفيومى فى المصباح المنير الثالث انها تفيد الحصر وهو للشيخ
فى يب والفاضلين فى يج ويب وبه وذى والطبرسى فى مجمع ن ونجم الائمة فى ح فيه والطريحى فى مجمع بن والسيد عميد الدين فى المنية والرازى فى لم
والبيضاوى فى ج والسكاكى فى المفتاح والقزوينى فى الايضاح وغيرهم وحكى عن الجوهرى والفيروزابادى وبالجملة هذا هو المشهور ولهم
وجوه الاول دعوى جماعة اجماع اهل اللغة على افادتها الحصر قال فى يب انما للحصر بالنقل عن اهل اللغة وقال فى يه قال ابو على الفارسى ان
النحاة اجمعوا عليه وصوبهم فيه ونقله وقوله حجة وقال فيه ايضا اتفق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر وقال الطريحى واما انما المتكرر فى
الكتاب والسنة وكلام البلغاء فهى على ما نقل عن المحققين موضوعة للحصر عند اهل اللغة ولم يظفر بمخالف لذلك واستعمال العربية والشعر
والفصحاء اياها بذلك يؤيده انتهى وحكى عن الازهرى فى كتاب الزهر انه حكى عن اهل اللغة انما تقتضى ايجاب شىء ونفى غيره وقال القزوينى
فى مختصره والايضاح تبعا للسكاكى فى المفتاح فى مقام الاستدلال على افادة انما الحصر لتضمنه معنى ما والا لقول المفسرين انما حرم عليكم الميتة
بالنصب معناه ما حرم عليكم الا الميتة وهذا المعنى هو المطابق لقراءة الرفع ولقول النحاة ان انما لاثبات ما يذكر بعده ونفى ما سواه وحكى الشيخ
عن الصحابة انهم تنازعوا فى التقاء الختانين واحتج من لم ير ذلك موجبا للغسل بقوله انما الماء من الماء واجاب الاخرون بان هذا الخبر
منسوخ ويدل على معلوميته كون انما للحصر عند الفريقين وهم من اهل اللغة وحكى ايضا عن وجوه الصحابة انهم ناظروا ابن عباس فى قوله بجواز بيع
الدرهم بالدرهمين وانما احتجاجهم بالخبر فى النسية وهذا يدل ايضا على معلومية كونها له لا يقال الدعوى المذكورة موهونة بمصير جملة من الاعاظم
الى عدم افادتها الحصر وقد تقدم اليهم الاشارة ويعضده ما حكى عن ابى حيان من نقله عن البصريين وليس فيما حكاه الشيخ عن الصحابة وابن عباس
دلالة على افادتها الحصر لاحتمال ان يكون فهمهم الحصر من قوله انما الماء من الماء وقوله انما الربا فى النسية من جهة تعريف المسند اليه باللام فانه
يفيد الحصر ومع ذلك يمكن ان يقال ليس فيما حكى عنهم اعتراف والجواب بمنع الخبر دون منع الدلالة لعله من باب المماشاة مع الخصم لانا نقول نمنع
من وهن الاجماع بمجرد مصير من تقدم اليهم الاشارة الى الخلاف كيف واكثر المحققين صاروا الى القول بافادتها الحصر ويمكن ان يجعل مثل هذا الشهرة
دليلا مستقلا فى المسئلة ونقل الخلاف عن النحويين معارض باقوى منه فان ناقل القول بافادتها الحصر عنهم اكثر عددا مع اعتضاد هذا النقل
بشواهد تدل على صدقه ولا كذلك نقل الخلاف عنهم الثانى ان ان للاثبات وما للنفى فيجب ان يكونا بعد التركيب كذلك والا لكان التركيب مخرجا
للالفاظ عن معانيها فح اما ان يتواردا على محل واحد وهو باطل لامتناع اجتماع النقيضين او يتوجه النفى الى المذكور والاثبات الى غيره وهو
باطل ايضا بالاجماع كما فى هج وبه وغيرهما فتعين العكس وهو المط لا يقال هذا مبنى على كون انما مركبة من ان وما الا كلمة مستقلة براسها وهو مم
لاحتمال كونها مفردة لا مركبة كسائر الالفاظ المفردة سلمنا التركيب لكن لا نم كون ما للنفى بل هى لغيره والى هذا ذهب جماعة من المحققين منهم ابن هشام
فى المغنى والعبرى فى ج ح والتفتازانى فى المطول وعلى بن عيسى الربعى وغيرهم ويدل عليه امور منها ظهور عبارة المغنى فى دعوى اجماع النحاة على
بطلان كونها للنفى حيث قال وزعم جماعة من الاصوليين والبيانيين ان ما الكافة مع ان نافية وان ذلك سبب افادتها الحصر ثم قال وهذا البحث
مبنى على مقدمتين باطلتين باجماع النحويين اذ ليست ان للاثبات وانما هى لتاكيد الكلام اثباتا كان مثل ان زيدا قائم او نفيا نحو ان زيدا
ليس بقائم وليست ما للنفى بل هى بمنزلتها فى اخواتها ليتما ولعلما ولكنما وبعضهم ينسب القول بانها نافية للفارسى فى كتاب الشيرازيات ولم يقل
ولا فى غيرها ولا قاله نحوى غيره وانما قال الفارسى فى الشيرازيات ان العرب عاملوا انما معاملة النفى والاثبات فى فصل الضمير انتهى ويؤيده
ما ادعاه على بن عيسى الربعى فيما حكى عنه من ان القول بان ما للنفى من لا وقوف له فى النحو ومنها ما تمسك به العبرى فقال لو كانتا على حالتهما
لوجب ان تكون ناصبة كما كانت قبل التركيب وليس كذلك بالاتفاق ولان ما فيها كافة ومنها ما تمسك به فى المطول فقال ان لا تدخل الا على الاسم
وما النافية لا تنفى الا ما دخلت عليه باجماع النحاة ومنها ما تمسك به بعض فقال ان كونها للنفى غير ممكن لاقتضاء ان وما النافية الصدارة

ذلك الفارسى فى الشيرازيات
ح

مفتاح كلمة انما

والعمل بمقتضاهما هنا مح لاستحالة اجتماع النقيضين لانا نقول احتمال كونها كلمة برأسها لا مركبة مدفوع باتفاق الفريقين على انها مركبة من ان وما فاذن نقول ما ادعاه المتمسك بهذه الحجة من ان ما في انما نافية مما ادعاه الاخرون من انها موكدة لان الحمل على الاول تاسيس وهو اولى من التاكيد واما الوجوه المتقدمة فلا تنهض لاثبات كونها لغير النفي اما الاول فلو هنه بتصريح جماعة من اعاظم الاصوليين كالعلامة والرازي وغيرهما الى انها نافية ومن نفى اطلاعهم على النحو فقد غلط وبعضهم توهم نسبة القول بانها نافية الى الفارسي وانكار ابن هشام لا يسمع فان شهادة الاثبات مقدمة مع ان الذي اعترف به من تصريح الفارسي بان العرب عاملوا انما معاملة النفي والاثبات يدل على صحة ما نسب اليه لان هذه المعاملة لا تصح الا بعد كون ما نافية او ان ما كلمة مفردة لا مركبة ولما كان الثاني باطلا كما عرفت اتجه الوجه الاول ثم ان ما اورده في المغني على قول المحتجين بهذه الحجة من ان ان للاثبات فيجاب عنه بان المراد بالاثبات اثبات ما دل عليه القضية اثباتا كان المدلول او نفيا واما الثاني فللمنع من كلية كون لفظ ان ناصبة كيف والاصل عدم كونها ناصبة لانها ح ناسخة فيقتصر على القدر المتيقن وهو ما اذا تجردت عن كلمة ما واما معها فلا دليل على كونها ناصبة وبنحو هذا يجاب عن الوجهين الاخيرين وبالجملة منع كون ما للنفي بالوجوه المزبورة بعيد نعم ان منع من اتفاق الفريقين على كونها مركبة من ان وما بمعنى اعتبار معنى المفردين حين التركيب لكان لمنع كونها للنفي وجه ولكن فيه نظر نعم قد يمنع من اولوية كون ما للنفي فانه على هذا التقدير يلزم اضمار المنفي وهو خلاف الاصل فيدور الامر بين الاضمار مع التاسيس والتاكيد مع عدم الاضمار وحيث لا مرجح وجب الوقف فلا يمكن دعوى كون ما للنفي وقد يمنع من عدم المرجح فان توالي آلة التاكيد قليل بخلاف الاضمار فكان المحذور اللازم على تقدير كون ما للنفي اهون من المحذور اللازم على تقدير عدم كونها للنفي فيرجح الاول ولكن الانصاف ان دعوى تركب انما من ان وما مشكل فان التبادر يشهد بالافراد ولكن نقول كما ان التبادر يشهد بذلك كذا يشهد بافادتها الحصر فظهر من هنا دليل قوي على افادة انما الحصر وهو تبادره وهو من اقوى امارات الوضع **الثالث** انه يصح انفصال الضمير معها نحو انما يقوم انا ولولا كونها للحصر لما صح ذلك اصلا اما المقدمة الاولى فلقول فرزدق انا الزائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي واما المقدمة الثانية فلان الانفصال معها لابد ان يكون لوجه وغرض لما تقرر عند النحاة على ما حكي من ان الانفصال لا يجوز الا لتعذر الاتصال ولا يعقل هنا وجه وغرض مما عدوه سببا للعدول عن اصالة الاتصال سوى ارادة الحصر التي هي احد الاغراض في العدول كما نصوا عليه لا يقال لم يثبت من قول فرزدق الا صحة الانفصال معها في الجملة ولعل الوجه في شعره الضرورة سلمنا ولكن غاية ما يثبت من ذلك انها اذا وقعت مع انفصال الضمير كانت مستعملة في الحصر ولا يدل هذا على انها على الحقيقة فلعله مجاز والقرينة انه لولا كونها للحصر في الصورة المزبورة لزم الفصل بلا وجه وغرض لانا نقول ان الانفصال في شعر فرزدق الذي هو دليل صحة الانفصال معها ليس للضرورة كما صرح به في المطول فانحصر ان يكون الوجه فيه ارادة الحصر ولا يكون هي من باب المجاز للتلازم بين التاكيد والحصر حتى يصح ان يستعمل اللفظ الموضوع للتاكيد في الحصر ولعل القائل بانها للتاكيد لا يجوز استعمالها في الحصر فته **الرابع** انه لما كانت كلمة ان لتاكيد اثبات المسند للمسند اليه ثم اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية كما توهم ناسب ان يتضمن معنى الحصر والا لكان ذلك تاكيدا على تاكيد لا يقال يمنع من اقتضاء اجتماع حرفي التاكيد الحصر لمنع الدليل عليه مع انه يدفعه عدم فهم الحصر في قولنا ان زيدا لقائم مع اجتماع حرفي التاكيد فيه وقد اشار الى هذا التفتازاني فقال بعد الاشارة الى هذه الحجة ويجب ان يعلم ان هذه مناسبة ذكرت لوضع انما متضمنا معنى ما والا فانا نقول الاصل في اجتماع حرفي التاكيد افادة الحصر ولا يقدح فيه التخلف والمستند في ذلك تصريح الطبرسي في مجمع البيان وعلي بن عيسى الربعي ره في كلام التفتازاني دلالة عليه وفيه نظر **الخامس** ان انما اذا كانت للحصر كانت للتاسيس والا كانت للتاكيد ولا شك ان الاول ارجح لا يقال ان هذا اثبات اللغة بالعقل وهو باطل سلمنا لكن نقول لو كانت للحصر لكان الغالب في استعمالها التجوز لان الحصر الحقيقي نادر ولا كذلك لو كانت للتاكيد فيدور الامر بين المجاز والتاكيد فيجب الوقف لو لم نقل بترجيح التاكيد لانا نقول ذلك مم بل سبيل هذه الحجة كسبيل اصالة عدم النقل وعدم الاشتراك في مقام اثبات الوضع ومرجع الجميع الى الظن بوضع الواضع وهو حجة واما كونها مفيدة للظن فمما لا ريب فيه لغلبتها وهي تفيد الظن ولا شك ان التاسيس اغلب من التاكيد كما ان عدم النقل والاشتراك اغلب منهما واما دعوى دوران الامر بين المجاز والتاكيد من غير ترجيح فيهما اولا فان التجوز لازم على تقدير التاكيد ايضا لان استعمال انما في الحصر مما لا ينبغي انكاره وغلبة التجوز على تقدير الوضع للحصر ممنوعة فيه وثانيا انا نمنع من عدم ترجيح المجاز على التاكيد فان المجاز اغلب من التاكيد والغلبة سبب للترجيح فتامل **السادس** انها استعملت في الحصر والاصل فيه الحقيقة لا يقال كما استعملت في غير الحصر كما في قوله تع انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وقوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الاية وقوله تع انما انت منذر من يخشيها لعدم ارادة الحصر في هذه الايات والاصل فيه الحقيقة لانا نقول لا نم من استعمالها في غير الحصر وليس في الايات الشريفة دلالة على ذلك لامكان ارادة الحصر فيها اما الاولى فبحمل المؤمنين على الكاملين في الايمان واما الثانية فبالحمل على ان المراد بيان ان هذه الارادة لا تحصل الا له تع واما الثالثة فبحمل الانذار على الانذار النافع فان قلت كيف يمكن دعوى عدم استعمالها في غير الحصر مع ان استعمالها في الحصر الاضافي كثير وليس ذلك بحصر حقيقي قلنا المقصود انها لم تستعمل فيما ادعى الخصم انها فيه حقيقة وهو التاكيد لا مط وتحقيق المطلب ان يقال ان الذي تحقق انا انما تستعمل في غير المعنى الذي ادعى الخصم انها فيه حقيقة واما فيه فلا فاذن لا يمكن المصير الا الى انها للحصر الحقيقي لان غيره مجاز قطعا فلابد ان يكون هو المعنى الحقيقي لما تقرر من ان اللفظ اذا استعمل في معان وكان ما عدا واحد منها مجازا كان اللازم الحكم بان ذلك الواحد هو المعنى الحقيقي **السابع** انه يصح اعمال الصفة الواقعة بعدها فتقول انما قائم ابواك وليس ذلك الا لتضمنها معنى ما و الا اما المقدمة الاولى فلتصريح بعض النحاة بما حكي عنه بها واما الثانية فلان الصفة الواقعة بعدها لا تعمل الا اذا اعتمدت على ما قبلها وهو هنا ليس الا النفي فتعين ان انما متضمنة لمعنى ما و الا لا يقال المقدمة الاولى ممنوعة فان المصرح بها غير معلوم انه ممن يعتمد على قوله سلمنا لكن نمنع المقدمة الثانية فانه قد حكى عن الاخفش جواز اعمال اسم الفاعل غير معتمد على شيء لانا نقول منع المقدمتين ليس في محله اما الاولى فلان الظ من الحاكي عنه وهو صاحب المطول انه ممن يعتمد على قوله والا لما تعرض لمذهبه في المقام على ان نجم الائمة صرح بذلك في بحث اسم الفاعل ولا ريب ان كلامه حجة واما الثانية فلانه تقرر في النحو وقد حققه مفصلا نجم الائمة في البحث المذكور فان المعتمد هو القول الثالث وينبغي التنبيه على امرين

تمه الثالثة

الاول انما تدل على الحصر بالمنطوق لا بالمفهوم كما صرح به في مختصر المفتاح وتبعه في المطول وهو الظ من الجماعة التي ادعت انما للحصر وحكي عن ابي اسحق الشيرازي والغزالي والكيا هراسي والشيخ السبكي القول بان دلالتها عليه بالمفهوم وهو ضعيف لما تقدم من الادلة على كونها للحصر **الثاني** لفظة انما بفتح الهمزة تفيد الحصر عند ابن هشام في المغني لقوله تع قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد فان الاولى لقصر الموصوف على الصفة والثانية بالعكس ولان الموجب للحصر في انما بالكسر قائم في انما بالفتح كما قال الچلبي في تعليقته على المطول فقال انه من قال سبب افادة انما الحصر تضمنها معنى ما و الا قال في انما بذلك لوجود هذا السبب فيها ومن قال ان السبب اجتماع حرفي التاكيد قال به في انما وحكي عن ابي حيان انكار ذلك وقال هذا شيء انفرد به الزمخشري ولا يعرف القائل بذلك الا في انما بالكسر **مفتاح** لفظة ثم موضوعة للترتيب مع المهلة وهو قول اكثر النحاة والحجة عليه وجهان الاول ان المتبادر من قولنا جائني زيد ثم عمرو ان مجيء عمرو واقع بعد مجيء زيد بمدة وليس الا لكون ثم موضوعة لذلك الثاني صحة تكذيب من قال اكرمت زيدا ثم عمرا اذا كان اكرام عمرو مقارنا لاكرام زيد او بعده بلا فصل وحكي عن الاخفش والفراء وقطرب والعبادي والكوفيين القول بانها لا تدل على الترتيب بالكلية وهو ضعيف
نعم استعمالها في الترتيب المطلق الشامل للفوري والتراخي شايع
بحيث يمكن ان يعد من المجازات الراجحة
المساوي احتمالها
لاحتمال الحقيقة
تمت

مفتاح كلمة ثم

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في الاوامر **مفتاح** اعلم انه اختلف الاصوليون فيما وضع له لفظ الامر اى ام ر على اقوال الاول انه القول المخصوص الذى يأتى اشارة الى تعريفه فيكون في غيره مجازا وهو للشيخ الطائفة والعلامة في تهذيبه ونهايته والسيد عميد الدين والشهيد الثانى وصاحب غاية المبادى والبيضاوى والعبرى والاصفهانى والحاجبى والعضدى وغيرهم وفى شرح المبادى لفخر الاسلام الجمهور على ذلك وفى بعض شروح الزبدة المحققون على ذلك وفى منية اللبيب المحققون على انه ليس حقيقة في غير القول وفى ح العضدى الاكثر على انه مجاز فيه الثانى انه القول المخصوص والفعل فيكون مشتركا لفظيا بينهما وهو محكى عن السيد المرتضى وجماعة من الفقهاء بل عن ابن برهان انه قول كافة العلماء الثالث انه القول المخصوص والصفة والشان والشئ والطريق وهو للمحقق في ح الرابع انه القول المخصوص والفعل والشئ والشان وهو لنه المحكى في المنهاج عن البصرى الخامس انه القدر المشترك بين القول المخصوص والفعل وهو محكى عن الامدى وابى الحسين وقيل القدر المشترك الشان والموجود والشئ وقيل هو الفعل فانه اعم من ان يكون باللسان وغيره السادس انه القول المخصوص والادلة العقلية على وجوب الافعال فيكون مشتركا بينهما وهو محكى في يه عن البغدادى للاولين على كونه حقيقة في القول الاتفاق المحكى في يه ويب والمنية والمختصر وشرحه للعضدى بل قيل انه قد اشتهر فيما بينهم انه لا نزاع في كون الامر موضوعا للقول المخصوص بخصوصه ويعضده انه لا يصح سلب الاطلاق عنه وهو من امارات الحقيقة وكذا يعضده صحة الاشتقاق له من اللفظ المزبور وهو من اماراتها على ما قيل وكذا يعضده صحة اطلاق اللفظ المذكور عليه من دون الحاجة الى التقييد وهو من اماراتها على ما قيل وكذا يعضده اطراد الاطلاق عليه وهو من اماراتها على ما قيل وعلى كونه مجازا في غيره ايضا للزوم الاشتراك والمجاز اولى منه ومنها انه لو كان حقيقة في غيره ايضا لما اختص القول المخصوص بالتبادر بل كان اللازم تردد الذهن حيثما يطلق فانه اية الاشتراك ومنها عدم الاطراد في غير القول وهو من امارات المجاز ومنها عدم صحة الاشتقاق له من اللفظ المزبور فلا يقال للاكل والشارب ابدا انهما امران وهو من اماراته ومنها صحة سلب الاطلاق عنه فيقال ما امر فلان بل فعل ومنها مخالفة جمع الامر بمعنى الفعل لجمع الامر بمعنى القول الذى هو معنى حقيقى له قطعا فان الاول امور والثانى اوامر ومنها انتفاء لوازم الامر عن الفعل لان الامر يدخل فيه وصف المطيع العاصى وهما غير متحققين في الفعل ويتحققان في القول وكذا من شانه اقتضاء المأمور والمأمور به وهما لا يتحققان في غير القول وللقائلين بالاشتراك لفظا وجوه ايضا منها ان اللفظ استعمل في كل من المعانى اما استعماله في القول فظ واما استعماله في غيره فلقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور وقولهم امر فلان مستقيم وغير ذلك والاصل فيه الحقيقة ورده المحقق والعلامة بالمنع منه بل هو اعم منها ومن المجاز وبانه اولى من الاشتراك ومنها صحة الاشتقاق لغير القول من اللفظ المزبور ومنها تردد الذهن بين المعانى عند اطلاقه ولذا يصح الاستفهام عنها وذلك دليل الاشتراك اللفظى وقد تمسك بهذا في ح قال لعدم الاصل وان كان عدم الاشتراك الا انه ظاهر وما ذكرنا قاطع وقد يترك الظ للقاطع ومنها ان الاستعمال في غير القول لو كان مجازا لوجب تحقق العلاقة بينه وبين القول لان من شرط المجاز وجود العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقى والتالى بط فالمقدم مثله ومنها عدم صحة سلب الاطلاق عن غير القول عرفا وهو من دلائل الحقيقة وللقول بالاشتراك المعنوى ان اللفظ استعمل في المعانى المختلفة مع وجود الجامع بينها فالاصل ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينها وفيه وفى كثير من الحجج السابقة نظر والمسئلة محل اشكال والتحقيق ان لفظ الامر في الاصطلاح الاصوليين حقيقة في القول المخصوص لا غير واما في العرف العام واللغة فاحتمال كونه مشتركا لفظيا بين القول المخصوص وغيره في غاية القوة وينبغى التنبيه على امور **الاول** اختلف عبارات القوم في تعريف الامر بمعنى القول فعن البلخى واكثر المعتزلة انه قول القائل لمن دونه افعل ونحوه وعن قوم من المعتزلة انه صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال وعن قوم من المعتزلة انه ارادة الفعل وعن الجوينى والغزالى والقاضى ابى بكر والجمهور واكثر الاشاعرة انه القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به وعن قوم انه خبر عن الثواب على الفعل وعن جماعة انه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل وقال الحاجبى انه اقتضاء الفعل غير كف على جهة الاستعلاء وقال في يب هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وقال المحقق هو استدعاء الفعل بصيغة افعل او ما جرى مجراها على طريق الاستعلاء اذا صدرت ممن يريد ايقاع الفعل **الثانى** يشترط في الامر القولى الاستعلاء من الامر بان يلاحظ انه اعلى من المأمور ولا يكفى مجرد علوه بل يمكن ان يدعى ان الاستعلاء كاف مطلقا ولو كان

الامر

مبحث الاوامر

[illegible]

وجوه منها انه لو كان حقيقة في غيره
2

وفي بيان اعتبار العلو والاستعلاء في الامر

الامر في نفسه غير عال اما اشتراط الاستعلاء كما عليه المحقق والعلامة والشهيد والشيخ البهائى وصاحب غاية المبادى والخطيب القزوينى وصاحب المطالع والتفتازانى وحكى عن ابى الحسين البصرى وفخر الدين وجميع النحاة وعلماء البيان واكثر علماء الاصول فلان العالى اذا طلب الدانى ملتمسا غير مستعل نفسه لم يعد آمرا ولا ما فعله امرا ولا مخاطبه مأمورا ولو كان مجرد العلو كافيا لما صح ذلك لا يقال قد استعمل لفظ الامر من غير استعلاء كما في قوله تعالى ماذا تأمرون وقول عمرو بن عاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتنى والاصل فيه الحقيقة لانا نقول نمنع من الاصل المذكور بل الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز على انا نقول المراد بالامر في المثالين المؤامرة والمشاورة نص عليه في مجمع البيان والكشاف ويؤيده ما ذكره في احكامه نجم الائمة من الاجماع على ان الامر عند الاصوليين افعل على سبيل الاستعلاء واما الاكتفاء بمطلق الاستعلاء وان لم يتحقق العلو فلانه يصدق على قول الادنى للاعلى افعل على وجه الاستعلاء انه آمر ولا يصح سلبه عنه عرفا وان كان ذلك قبيحا عندهم اذ القبح لا ينافى كون الاطلاق حقيقة اذا لم يؤكده والظ ان هذا خيرة الاكثر خلافا للمحكى عن المرتضى وابى اسحق الشيرازى وابن الصباغ والسمعانى من الاشاعرة وجمهور المعتزلة فاشترطوا العلو فيه وربما يظهر من العضدى والبيضاوى والاصفهانى انه لا يشترط بواحد من الامرين فيلزمهم كون الالتماس والدعاء والتمنى والترجى امرا وهو مقطوع بفساده كما صرح به التفتازانى **الثالث** اعلم ان الطلب المعتبر في الامر معلوم وهو غير الصيغة كما اشار اليه العلامة محتجا بعدم اختلافه باختلاف اللغات بخلاف الصيغة وبوجودها من الساهى والغافل والنائم مع انتفائه **الرابع** اعلم انه ذهب العلامة الى ان الطلب هو نفس الارادة كما عن علمائنا الامامية والمعتزلة وخالف فيه الاشاعرة للاولين ما اشار اليه العلامة فقال وهو هل هو نفس الارادة او غيرها الحق الاول فانا لا نعلم الزائد على الارادة ولا يجوز وضع اللفظ الظاهر لمعنى غير معقول والاشاعرة اثبتوا للطلب معنى مغايرا للارادة انتهى وللاخرين وجوه منها انه تعالى امر الكافر بالطاعة والحال انه لم يردها منه لانه تعالى عالم بعدم ايقاعها منه فيكون ممتنع الوقوع لذلك والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو مح فلا يريدها والا كان تكليفا بالمحال وفيه نظر اما اولا فللمنع من عدم جواز التكليف بهذا المحال عندهم كما اشار اليه بعض فقال معترضا على الحجة قوله فيكون تكليفه بها ح تكليفا بالمح ليس له مدخل في حجتهم لان التكليف بها واقع اتفاقا وان كان وقوعها محالا عندهم والتكليف بهذا المح لا يمنعونه ولو قال بدله فيكون ايقاعها محالا فلا يكون مرادا له تعالى كان اجود انتهى واما ثانيا فللمنع من عدم ارادة الطاعة من الكافر والعلم لا يؤثر في المعلوم والا لكان علمنا بطلوع الشمس غدا مؤثرا فيه ولكان افعاله تعالى غير مقدورة له لتعلق علمه تعالى بفعلها او بعدمه فان كان الاول لزم محالية الثانى وان كان الثانى لزم محالية الاول فلا يكون مقدورا له اذ المقدور ما يساوى وجوده وعدمه عند الفاعل بمعنى انه اذا شاء فعل واذا شاء لم يفعل وهو هنا غير متحقق وقد اشار الى هذا الجواب العلامة واما ثالثا فللمنع من صحة الطلب على تقدير عدم صحة الارادة ومنها انه يصح ان يقول اريد منك الفعل ولا آمرك به فلو كانا متحدين لما صح ذلك واجاب عنه في يب فقال ونفى الامر هنا نفى الالزام وان كان يريد ايقاع الفعل اختيارا انتهى وقد يجاب بانهما لو كانا متغايرين لصح ان يقال اطلب منك ولا اريده منك والتالى بط وقد يعارض بانهما لو كانا متحدين لما صح ان يقال اردت الفعل من فلان وما طلبته منه والتالى بط فيظهر منه ان الارادة اعم من الطلب فت ومنها انه يصح ان يأمر السيد عبده بفعل لا يريد ايقاعه طلبا لاظهار عذره واجاب عنه في يه فقال وان الطلب والارادة متساويان في امر طالب العذر والجواب في احدهما هو انه وجد منه صورة الامر وان لم يرده ولم يطلبه وربما اجيب بانا لا نسلم ان الطالب للعذر لا يطلب ولا يريد ما امر به وان افضى الى هلاكه اذ لا ضير ان العاقل يطلب شيئا يفضى الى هلاكه لغرض لكن بعد صدور ما امر به **الخامس** اعلم انه حكى عن اكثر علمائنا والكعبى من المعتزلة والبيضاوى والعبرى وقاطبة الاشاعرة القول بان الصيغة تدل على الطلب بالوضع واليه ذهب في يب وحكى عن المرتضى وابى على الجبائى وابنه ابى هاشم القول بانه يشترط في دلالة الامر على الطلب ارادته فلا يدل عليه بدونها والمعتمد عندى هو الاول لما بيناه سابقا لا يقال يدل على القول الثانى ما حكاه في يب عن الجبائيين من الاحتجاج على ما صار اليه من ان المميز بين الامر والتهديد هو الارادة لانا نقول هذا لا يدل على ذلك للمنع من الحصر المذكور بل المميز هو الوضع فان الامر موضوع لغير التهديد وهو مجاز وقد صرح بهذا الجواب في يب **السادس** قال في يب لا اثر لارادة المأمور به في صيرورة الصيغة امرا خلافا لهما لانها دالة بالوضع على الارادة فلا تقيد الصيغة الدالة عليها صيغة الامر به كالمسميات مع الاسماء انتهى وحكى ما ذكره عن المحققين وقال السيد عميد الدين وفيه نظر منشاء ضعف القياس والحق ان يقال ان اراد عدم تأثير الارادة في كون الصيغة

في معنى الطلب

امر انها مؤثرة في وضع الواضع اياها بإزاء الامر كان ظاهر الاستحالة وان اراد ان الصيغة الشخصية المجردة عن تلك الارادة ليست امرا حقيقة
فهو حق بل يكون اللافظ مستعملا لها في غير موضوعها كاستعمالها اياها في الخبر وغيره وقد اعترف المص بذلك حيث قال ان امر السيد لعبده لتمهيد
عذره وليس امرا حقيقة بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادة المامور به وفخر الدين اعترف ههنا بان صيغة افعل التي هي عبارة عن الامر
موضوعة للارادة وقد تقدم ذلك من قول من زعم انها موضوعة للطلب المغاير للارادة انتهى **السابع** قال ره في نهايته وقد يقوم
صيغة الامر مقام الخبر مثل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت وبالعكس مثل والوالدات يرضعن اولادهن لاشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل
وكذا النهي مثل لا ينكح المرأة على عمتها انتهى **الثامن** قال ره في يب يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل ويريد الفعل لكنه لا يسمى امرا لان
الاستعلاء معتبر وصرح بهذا في يه ايض لا يقال الاستعلاء الاعتباري في المغايرة الاعتبارية يكفي لانا نقول الاصل فيهما التحقيق
قال المحقق الشريف فيما حكي عنه لا طلب في نحو اعلم وتعلم حقيقة كما لا يخفى على ذي بصيرة بل هناك عبارة الطلب ليعلم ان العلم
مما لا بد منه وينبغي ان يجد في تحصيله كانه طلب منه انتهى ثم ان المستفاد منه ره في يب ان ذلك غير مستحسن حيث قال بعد ما نقلنا
عنه ولا يحسن لان فائدة الامر الاعلام ولا فائدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه انتهى وصرح به في يه وحكاه عن ابي الحسين وصرح به
في المحصول ايض وفيه نظر **مفتاح** قال ره في يب الامر ان نقل كلام غيره دخل فيه ان تناوله وكذا ان نقل امر غيره بكلام نفسه انتهى
قلت مثال الاول قوله تع يوصيكم الله في اولادكم ومثال الثاني قولهم فلان يأمرنا بكذا والوجه فيما ذكره ان المقتضي للعموم موجود والمانع
عنه مفقود اذ ليس الا النقل وهو لا يصلح له ولا يخفى ان اطلاق الامر على هذا النقل مسامحة **مفتاح** اذا امر الامر جماعة بخطاب يشمله
لغة كان يقول والبيتم كل من في هذه الدار وهو فيها فالظاهر انه لا يدخل تحت امره والا لكان مستعليا على نفسه وهو بعيد ومع ذلك فالمفهوم
عرفا عدم الدخول وقصدنا الى ما ذكره الشيخ قال في تنبيه ان امر غيره بفعل لا يدل ذلك على انه مامور به ايض الا ان يدل دليل على
ذلك فيحكم به لاجل الدليل ويفارق ذلك افعاله ص لانها بالعكس من اوامره لان افعاله مختصة ولا نعلم انها متعدية الى غيره الا بدليل و
اوامره متعدية ولا يعلم تناولها له فاختلف الامر انتهى واعلم انه لا يجوز ان يخبر الانسان نفسه ايض لان وضع الخبر للافادة ولا فائدة في اخبار
نفسه بما يعلم به قبل الاخبار وقد يجوز مجازا **مفتاح** اعلم ان صيغة افعل وما في معناها تستعمل في معان كثيرة الايجاب والندب
والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء والاباحة والامتنان والاكرام والتسخير والتعجيز والتسوية والاذن والاحتقار والتمني والانذار
والتاديب والتكوين والالتماس والتفويض والتعجب والتكذيب والاعتبار والمشورة والانعام ولا بعد في ارجاع بعضها الى بعض وقد اختلف
القوم فيما هو المعنى الحقيقي منها على اقوال الاول انها حقيقة في الوجوب ومجاز في غيره وهو للشيخ والمحقق والعلامة وصاحب لم والحاجبي
والعضدي والطوسي والبيضاوي والعبري والاصفهاني كما عن الشافعي والغزالي وابي الحسين البصري وابي علي الجبائي في احد قوليه
وهو ظاهر المحكي عن ابي اسحق الشيرازي والقاضي ابي الطيب السمعاني وابي المظفر السمعاني والرازي بل حكي عن اكثر الفقهاء و
المتكلمين بل قيل انه مذهب المحققين وبالجملة هذا القول عليه معظم علماء الاسلام فان قلت من اشرنا اليهم عباراتهم مختلفة فمنهم من قال
ان الامر للوجوب ومنهم من قال للايجاب والفرق بينهما جلي فان معنى كون الامر للوجوب كونه دالا على ان الفعل المامور به على صفة الوجوب
وهو غير كونه للايجاب فان معنى كونه للايجاب انه يدل على ان الامر اوجب الفعل المامور به وهذا يدل على انه على صفة الوجوب فلم ذكرت ان الكل
قائلون بقول واحد قلت لما لم يكن ثمرة بين القولين لا سيما بالنسبة الى الاوامر الشرعية سامحت في التعبير الثاني انها حقيقة في الندب وهو لابي
هاشم وابي علي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين فيما حكي عنهم وحكي عن الشافعي ايض الثالث انها حقيقة في الطلب المشترك بينهما وهو للسيد
عميد الدين والخطيب القزويني والمحكي عن ابي منصور الماتريدي من الحنفية والفاضل صاحب الوافية والجويني وجماعة واختاره ره في يه
وتى ولكن صرح بانه في الشرع للوجوب وحكاه عن جمع ممن مضى اليهم الاشارة الرابع انها حقيقة في الاذن المطلق الجامع للوجوب
والندب والاباحة وهو محكي عن بعض الخامس انها مشتركة بين الوجوب والندب لغة وحقيقة في الاول شرعا وهو للسيد المرتضى
وابن زهرة السادس انها مشتركة بينهما مط وهو لصاحب المنتخب والمحصول والتحصيل على ما حكي قيل وهذا المذهب نقله
الامدي في منتهى السؤل عن الشيعة السابع انها مشتركة بينهما وبين الاباحة والتهديد ونسبه جماعة من العامة منهم الحاجبي

في بيان صيغة افعل وما في معناها

الى الشيعة

الى الشيعة قال بعض اصحابنا هذا القول مما انكره المحققون من الشيعة فنسبة الحاجبي اليهم افتراء الثامن انها مشتركة بين الاربعة
السابقة والارشاد وهو محكي عن بعض التاسع انها مشتركة بين الاولين من الاربعة والارشاد وهو محكي عن قوم وحكي عن الاحكام
انه نسبه الى الشيعة العاشر انها مشتركة بين الاولين والاباحة وهو محكي عن جماعة الحادي عشر انها مشتركة بين الاحكام الخمسة
وهو محكي عن بعض الثاني عشر انها موضوعة لواحد من الخمسة ولا نعلمه وهو محكي عن بعض وحكي عن الاشعري التردد بينهما او
قيل لكونه موضوعا لواحد لا نعلمه الثالث عشر انها حقيقة في الاباحة وهو محكي عن الشافعي في مالك في اكثر الاشعرية والمعتزلة
الرابع عشر انها مشتركة بين الاولين والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وهو محكي عن بعض الخامس عشر انها مشتركة بين الطلب و
التهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وهو محكي عن الاشعري السادس عشر انها من الله تع للوجوب ومن النبي ص اذا ابتدءه بامر للندب
واما امره الموافق لامر الله تع فهو للوجوب وهو محكي عن الابهري من المالكية السابع عشر الوقف بين الوجوب والندب وهو محكي عن الاشعري
والقاضي ابي بكر والامدي والغزالي وحكي الصفي الهندي عن القاضي وامام الحرمين والغزالي انها للوجوب او للندب ولهما اشتراكا لفظيا
او للقدر المشترك بينهما الثامن عشر الوقف بين كونها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وبين كونها مشتركة بينهما لفظا وهو محكي عن
بعض والمعتمد عندي هو القول الاول الذي عليه المعظم ولهم وجوه منها ان المتبادر من المفروض هو الوجوب فيكون حقيقة فيه مط
اما الاول فللقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل مجردا عن القرينة فلم يفعل عد عاصيا وذم العقلاء معللين ذلك بمجرد ترك الامتثال
ولولا ان المتبادر من الصيغة الوجوب لما اتجه ذلك واما الثاني فلما بيناه من ان التبادر دليل الحقيقة لا يقال لا نم المقدمة الاولى
نعم نبصر هنا اطلاق المفروض غالبا الى الوجوب ولكنه يحتمل كون ذلك من باب انصراف اللفظ الموضوع للمفهوم الكلي الى فرده الشايع
او من باب انصراف اللفظ المشترك الى المعنى الشايع ومثل هذا التبادر لا يدل على الوضع ولا يمنع من الاشتراك المعنوي ولا
اللفظي كما لا يخفى لانا نقول الاصل في ذلك ان يكون من باب انصراف اللفظ الى المعنى الحقيقي ولولا هذا الاصل لانسد باب التمسك
بالتبادر على الحقيقة ولا يقال لا نم كون المستند في الذم والحكم بالعصيان حيث يخالف الامر المجرد عن القرينة هو مجرد ترك المامور
وعدم الاتيان بما دل عليه الصيغة لاحتمال كونه لاجل ترك الاحتياط او ما دل على اصالة وجوب اطاعة السيد عبده لانا نقول هذا
الاحتمال في غاية الضعف كما لا يخفى وبالجملة لا اشكال في ان المتبادر من المفروض الوجوب وفي ضعف احتمال استناده الى
القرائن الخارجية كما توهم في الغنية وقد اشار الى ما ذكرناه في العدة ولا يقال غاية ما يلزم مما ذكر ثبوت الوضع في زماننا
للوجوب وهو اخص من المدعى اذ المقص ثبوت الوضع له مط فالدليل اخص من المدعى لانا نقول هذا باطل لاصالة عدم
النقل اذ لو كان في غير زماننا لغير الوجوب لزم النقل وتعدد الوضع والاصل عدمهما لا يقال اصالة عدم تعدد الوضع معارضة
باصالة تاخر الحادث لان الوضع للوجوب امر حادث فالاصل تاخره لانا نقول الاول اولى بالترجيح لاعتضاده بالشهرة
العظيمة القريبة من الاجماع مضافا الى ما ياتي اليه الاشارة والى ظهور عدم القائل بالفصل بين هذا الزمان وزمان اللغة فتم والى ان
الحكم بتعدد الوضع حكم بوجود حادث لم يكن والحكم بتقدم الوضع حكم بسبق موجود ومن الظ ان الاخير اهون فتم ومنها قوله تع في سورة
النور فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الدلالة انه تع امر مخالف الامر بالحذر وهدده ولولا
كونه مقتضيا للعقاب لما حسن التحذير والمخالفة عبارة عن ترك العمل بمقتضاه وترتب الحذر على المخالفة يؤذن بانه العلة فيه ولا نعني
بكون الامر للوجوب الا هذا لا يقال لا نم ان مخالفة الامر عبارة عن ترك المامور به لاحتمال ان تكون عبارة عن حمله على ما يخالفه
بان يكون للوجوب فيحمله على الندب وبالعكس او عبارة عن اعتقاد عدم حقيقة الامر او عبارة عن تركه استكبارا او مع هذه الاحتمالات
كيف يبقى وثوق بذلك لانا نقول الاحتمالات المذكورة بعيدة جدا بل المخالفة عبارة اما عن ترك الامتثال وعدم الاتيان بالمامور به
كما هو المتبادر او عن معنى يعم هذا وغيره واياما كان فالاستدلال صحيح ولا يقال ان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة ان يخالف الامر
مامورا بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوب الانقياد كونه لو هو عين النزاع لانا نقول ان الامر ههنا للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى
لندب الحذر عن العذاب او اباحته ومع الترك فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب الا

لكونها مشتركة بينها
م

[illegible]

كانصراف لفظ النقد الى فرده الشايع
م

او عبارة عن عدم اعتقاد حقيقته
م

لكان الحذر عنه سفها ولذا يلام من يحذر عن سقوط الجدار المحكم الصحيح وهو محال بالنسبة اليه تعـ واذا ثبت وجود المقتضي ثبت
ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب كذا افاده جماعة واورد عليهم بالمنع من انحصار حسن الحذر
في قيام المقتضي للعذاب بل يحسن عند احتمال نزول العذاب ومثله كثير في الشريعة كامرهم بترك الطهارة من الماء المسخن بالشمس حذرا
عن اصابة البرص وكامرهم بترك الاكل والشرب على الجنابة حذرا عن الفقر والحاصل ان الحذر يكون واجبا لو كان العقاب معلوما
او مظنونا ويكون حسنا وندبا لو كان محتملا ويمكن الدفع بان احتمال قيام المقتضي لما كان في كون الامر للوجوب اذ احتمال العذاب منتف
على تقدير عدم الوجوب لقبح الظلم واما ما ذكر من ان احتمال العقاب قد يتحقق ولا يجب الحذر كالامثلة المتقدمة فمدفوع لان هناك لم يتحقق احتمال
العقاب والا لزم الظلم القبيح عليه تعـ لان العقاب من فعله تعـ ولا يحتمل صدوره عنه الا على ترك الواجب وفعل المحرم نعم حسن الحذر فيها
لاجل احتمال ترتب مضرة دنيوية بناء على علاقة ذاتية بينهما والاية الشريفة دلت على ان حسن الحذر لاجل ترتب العقاب فتـ ولا يقال
قوله تعـ عن امره مطلق فلا يعم جميع اوامره فيكون الدليل اخص من المدعى لانا نقول اخصية الدليل من المدعى هنا غير قادح لامكان التتميم
بعدم القائل بالفصل وقد صرح به بعض المحققين على انا نمنع من اطلاق الامر في الاية الشريفة بل هو عام لان اضافة المصدر حيث لا
عهد تفيد العموم مثل ضرب زيد وشتم عمرو ويؤيد ذلك صحة الاستثناء فانه يصح ان يقال فيها فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني وقد
صرح بما ذكر جماعة من المحققين واورد عليهم ان المصدر عام بالنسبة الى ما اضيف اليه اذا كان المراد منه المدلول المصدري والامر في الاية الشريفة
محمول على ما يطابق عليه من الصيغ وان الامر لو كان عاما لما تم المطلوب اذ يصير المعنى ح ان من خالف جميع الاوامر فليحذر ولا يلزم من ذلك
الامر بحذر من خالف امرا واحدا وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلان الاصل حمل المصدر على حقيقته ولا دليل هنا على صرفه عن الحقيقة
سلمنا ولكن يجب حمل الاطلاق على هذا التقدير على العموم اما لما ذكره بعض المحققين من ان النكرة المضافة تفيد العموم مطـ ولو لم يكن
مصدرا او لما ذكره نجم الائمة فيما حكي عنه من ان اسم الجنس اذا استعمل ولم يكن قرينة تخصصه ببعض ما يقع عليه فهو في الظم للاستغراق اخذا
من استقراء كلامهم او لان العموم مفهوم هنا عرفا او لانه لو لم يحمل هذا الاطلاق على العموم يلزم الاجمال وهو خلاف الاصل وبالجملة لا اشكال
في ظهور الاطلاق المفروض في العموم كما في قوله تعـ احل الله البيع وقوله عـ خلق الله الماء طهورا ويؤيده تعليق الحكم في الاية الشريفة
على الوصف وهو مخالفة الامر اذ هو يشعر بالعلية فيفيد شمول الحكم لجميع الافراد فتـ واما الثاني فلظهور ترتب الحكم على كل فرد لا على
المجموع من حيث هو فتـ ولا يقال ان الضمير في امره مجمل المرجع لاحتمال رجوعه الى الله تعـ والى رسوله فلا يمكن الحكم بان امر الله تعـ او الرسول
على التعيين للوجوب لانا نقول اجمال المرجع هنا غير قادح بعد عدم وجود القول بالفصل بين امره تعـ وامر رسوله صـ فان كان بالوجوب
في الاول قال به في الثاني وبالعكس كذا قيل وفيه نظر لوجود القائل بالفصل وهو الابهري المتقدم كما في قول الاشارة اللهم الا ان يدعى
شذوذه ونفيه مضافا الى اصالة عدم النقل وبما يمكن دعوى ان كل امر للوجوب ولو لم يكن من الله تعـ ورسوله صـ ولا يقال ان الاية
الشريفة انما دلت على ان الامر للوجوب ولا دلالة فيها على ان صيغة افعل له لانا نقول هذا باطل لان الظم ان المراد بالامر ما صدق
عليه مما كان على وزن افعل وغيره مما قام مقامه في الدلالة على طلب الفعل وضعا فتدبر ولا يقال ان الاية الشريفة لا دلالة فيها على نفي
اشتراك الامر بين الوجوب والندب بل يحتمل لاحتمال ان يكون كلمة او للتقسيم لا الترديد المحض فلا دلالة اصابة الفتنة لبعض وهو الذي
يترك المستحب كما اتفق لادم عليه السلم فانه اصابه فا اصابة العذاب لاخر وهو الذي يترك الواجبة لانا نقول ذلك فاسد اما اولا فلانه
يلزم ان يكون كل من ترك المستحب مصابا بالفتنة وهو مقطوع بالفساد واما ثانيا فللزوم استعمال المشترك في معانيه من غير قرينة و
هو ممنوع عند اكثر الاصوليين وان جوزه بعضهم لا قرينة الا كلمة او وهي لا تصلح لذلك لاحتمال التنويع ولا يمكن ان يقال ان امره تعـ للندب
لان تارك المندوب لا يصيبه العذاب فتعين ان يكون امره تعـ للوجوب ويلحق امر غيره بامره تعـ باصالة عدم النقل ولا يقال الاستدلال
انما يتم لو كان الموصول فاعلا ليحذر وهو ممنوع لجواز ان يكون مفعولا اي تم مقامه فلا يتوجه الامر بالحذر الى مخالف الامر فلا يتم الاستدلال
لانا نقول ذلك بعيد لان اسناد الفعل الى الفاعل اقوى من اسناده الى المفعول كما قرر في محله لا يقال الفاعل مضمر والموصول مفعول
فيكون المامور بالحذر من تقدم ذكرهم وهم الذين يتسللون منكم لواذا لانا نقول المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يصح امرهم

بالحذر

من
ومنها ادلة ان الامر للوجوب على
الصيغة على الوجوب

بالحذر عن انفسهم على ان اضمار الفاعل مع وجود ما يصلح لان يكون فاعلا في الكلام خلاف الاصل وايضا ارجاع الضمير المفرد الى الجمع
غير ملايم الا بتاويل كل واحد واحد وهو تكلف وعلى تقدير تسليمه يبقى ان تصيبهم بلا عامل لان الحذر لا يتعدى الى مفعولين فان قلت
فليكن مفعولا له للحذر او للمخالفة قلت اصابة الفتنة ليست علة للحذر لامتناع اجتماعهما معه ولا للمخالفة لان المفعول له غرض لفاعل
الفعل المعلل به والمخالفون ليس غرضهم اصابة الفتنة فان قلت فليكن التقدير كراهة ان تصيبهم فتنة فيصلح ان يكون مفعولا له قلت
هذا التقدير غير محتاج اليه وقد يقال على تقدير اسناد الفعل الى المفعول يثبت وجوب الحذر عن مخالفة الامر ايضا وذلك لانه لو
وجب الحذر عن مخالف الامر وجب الحذر عن نفس مخالفة الامر بطريق اولى فتدبر ومنها قوله تعـ في سورة والمرسلات واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون وجه الدلالة انه تعـ ذمهم على الامتناع عما امروا به ومخالفتهم له عقيب الامر لقوله تعـ لا يركعون فانه ليس باق على
حقيقته وهو الاخبار فتعين ان يكون للذم ولولا ان صيغة افعل للوجوب لما حسن الذم لا يقال انا نمنع من كون الذم على ترك المامور
لجواز ان يكون على تكذيب الرسل في التبليغ لقوله تعـ ويل يومئذ للمكذبين وعلى استكبارهم لانه قيل انها نزلت في ثقيف حين امرهم
النبي صـ بالصلوة فقالوا لو الانحني فانه مسبة علينا فقال صـ لا خير في دين ليس فيه ركوع ولا سجود لانا نقول ما ذكر باطل لان ظم الاية الشريفة
كما صرح به جملة من المحققين يدل على ترتب الذم على مجرد الترك والويل على التكذيب والاحتمالات البعيدة غير قادحة ولا يقال ان الصيغة
قد تفيد الوجوب بالقرينة فلعل الامر بالركوع كان مقرونا بها لانا نقول هذا الاحتمال يعم المخالفة الظم واندفاعه بالاصل ومنها
قوله تعـ في سورة الاعراف واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين قال ما منعك الا تسجد اذ امرتك وجه
الدلالة انه تعـ ذمه على ترك السجود المامور به بقوله تعـ ما منعك فان الاستفهام ليس على حقيقته لاستحالته عليه تعـ فتعين ان يكون
للانكار والتوبيخ ولولا انها للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك لا يقال الاية الشريفة دلت على ان الامر للوجوب ولا دلالة فيها على ان
الصيغة له لانا نقول المراد بالامر فيها صيغة اسجدوا كما صرح جماعة من المحققين وليس المراد المركب من أ م ر واذا ثبت ان الصيغة المذكورة
للوجوب ثبت كون غيرها من سائر الصيغ الامرية له للاصل وعدم القائل بالفصل ولا يقال غاية ما يستفيد من الاية الشريفة ان الامر
يومئذ كان للوجوب ولا يلزم ان يكون في زمان الشرع كذلك لانا نقول ذلك مدفوع باصالة عدم النقل ولا يقال السجود لعله
كان مندوبا وانما استحق ابليس لعنه الذم لاستكباره ولا ريب ان تارك المندوب استكبارا يستحقه ويقوي هذا قوله تعـ واستكبر
وكان من الكافرين لانا نقول هذا باطل لانه تعـ رتب الذم والتوبيخ على مجرد مخالفة الامر من حيث هو امر فلا يمكن ان يكون الوجه
فيها غير ذلك ولا يقال ان الامر يومئذ لعله كان مقرونا بما يدل على الوجوب لانا نقول هذا مدفوع بالاصل فتـ ولا يقال ان غاية
ما دلت عليه الاية الشريفة ان امره تعـ له ولا دلالة فيه على ان امر غيره له لانا نقول هذا مدفوع بالاصل وظهور الاتفاق على عدم الفرق ومنها
قوله تعـ ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وجه الدلالة انه تعـ اوجب العقاب على كل عاص وكل تارك للمامور به
عاص لقوله تعـ افعصيت امري ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ولا اعصي لك امرا وقد صرح جملة من المحققين بان العصيان
عبارة عن ترك المامور به بل حكى العضدي عليه الاجماع وفيه نظر لعدم جواز حمل الاية الشريفة على عمومها قطعا فيلزم تخصيصها بمن
يستحق الخلود ومعه يسقط الاستدلال بها في محل البحث فتـ ومع هذا فقد قيل ان العصيان يتحقق في ترك المندوب ايضا وانه ليس عبارة
عن ترك المامور به فقط والا لكان قوله تعـ ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا خاليا عن الفائدة ومنها جملة من
الاخبار منها خبر يونس بن ظبيان قال قال ابو عبد الله عليه السلم يا يونس ملعون من ترك امر الله ان اخذ برادمه وان اخذ بجراعه قتله
فغضب بغضب الجليل تمـ الحديث ومنها خبر زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر عليه السلم ما تقول في الصلوة في السفر كيف
هي وكم هي فقال ان الله تعـ يقول اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير في السفر واجبا
كوجوب التمام في الحضر قالا قلنا انما قال الله تعـ ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال عـ اوليس
قال الله تعـ ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا تامرون الناس بان الطواف
بهما واجب مفروض لان الله تعـ ذكره في كتابه ووصفه نبيه صـ وكذلك التقصير وجه الدلالة ان صيغة افعل لو لم تكن للوجوب لما امر

منها

نسخة
وهو

نسخة
مشقة

ومن ادلة ان الامر للوجوب [illegible]
ايضا الصيغة على الوجوب

منها ذلك وما قررها المعصوم ع هنالك ومنها خبر عبد الله بن ميمون عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه واله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل صلوة وجه الدلالة انه ع نفى الامر مع ثبوت الندبية اتفاقا كما حكاه جماعة ولولا انه للوجوب لما كان للنفي معنى ومنها خبر بريرة وهي كانت جارية لعايشة ولها زوج كان عبدا فلما اعتقتها عايشة وعلمت بالتخيير اختارت مفارقة زوجها فاشتكى زوجها الى النبي ص فقال لها النبي ص ارجعي الى زوجك فانه ابو ولدك وله عليك حق فقالت يا رسول الله اتامرني بذلك فقال انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه ولولا كون الامر للوجوب لكان اثبات الشفاعة المندوب قبولها مع نفي الامر تناقضا اذ استحباب قبولها يقتضي ندبية الرجوع وعدم الامر يقتضي عدم ندبيته لو كان الامر للندب ومنها ما روي من انه ص وبخ ابا سعيد الخدري لما دعاه وهو في الصلوة فلم يجبه بقوله الم تسمع الله يقول يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم وقد يقال هذه الاخبار لا تنهض لاثبات المدعى اما الاول فلوجهين احدهما انه ضعيف السند لاشتماله على سهل بن زياد الضعيف على الاقوى وعلى بكر بن صالح وقد ضعفه النجاشي وغيره وقالا انه كثير التفرد بالغرائب وعلى يونس بن ظبيان وضعفه النجاشي وقال الفضل بن شاذان وابن الغضائري انه كذاب ولعنه الامام ع وثانيهما اختصاص موارده بامر الله تع فلا يتعدى الى غيره فتم واما الثاني فلوجهين ايضا احدهما انه ضعيف السند ايضا لان طريق الصدوق الى محمد بن مسلم وزرارة معا غير معلوم نعم طريقه الى كل منهما منفردا عن الاخر معلوم صحته على ما قيل وهو لا يجدي كما صرح به جدي ره وثانيهما اختصاصه بمورد معين فلا يفيد العموم فتم واما الثالث فلعدم دلالته على اختصاص الامر بالوجوب لجواز ان يكون مشتركا لفظيا او معنويا ويكون المراد بقوله ع لامرتهم لالزمتهم واوجبت عليهم والقرينة نفي الامر وثبوت الندبية فتم واما الرابع فلقصوره دلالة اذ غاية ما يستفاد منه ان امر النبي ص له ولا دلالة فيه على ان سائر الاوامر له مع عدم وضوح سنده فتم واما الخامس فلعدم وضوح سنده الا ان يقال انه مجبور بالشهرة العظيمة كانجبار كثير من الاخبار الضعيفة بها وفيه نظر ومنها ان الوجوب معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ كسائر المعاني المحتاج اليها ولا لفظ الا صيغة افعل وفيه نظر لمعارضته بان الطلب والندب كالوجوب في الاحتياج اليها ولا ترجيح بل قيل ان الترجيح مع وضعه للطلب لكونه اعم والعام قد يستعمل في الخاص حقيقة من دون عكس ومع ذلك فلا نم انحصار اللفظ الدال على الوجوب في صيغة افعل لوجود لفظ اوجبت والزمت نعم هما لفظان خبريان وافعل انشائي ولكن الغرض دفع الحاجة وهو يحصل بالانشاء والاخبار ومنها ان حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم المخالفة ولا كذلك الحمل على غيره فكان الاول اولى عقلا ونقلا وفيه نظر لان اثبات وضع اللفظ بنحو ذلك واضح الفساد ومع ذلك فليس المقام مقام وجوب الاحتياط بل ادعي في الغنية انه ضد الاحتياط محتجا بانه يؤدي الى افعال قبيحة منها اعتقاد وجوب الفعل ومنها العزم على ادائه على هذا الوجه ومنها اعتقاد قبح تركه وربما قد كره هذا الزائد وكل ذلك قبيح لان كل من اقدم عليه يجوز قبحه لتجويزه كون المامور به غير واجب والاقدام على ما لا يؤمن قبحه في القبح كالاقدام على ما يقطع على ذلك فيه ومنها دعوى جماعة من المحققين كالسيد المرتضى وابن زهرة والشيخ ره والفاضل البهائي وجدي ره والحاجبي والعضدي وغيرهم الاجماع على ان الامر في الشريعة للوجوب والاجماع المنقول بخبر الواحد العدل الثقة حجة وهو هنا وان كان اخص من المدعى الا انه يتم بالاصل وللقائلين بالوضع للندب وجوه منها قوله ع اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الاستدلال انه ع فوض الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب اذ الواجب غير مفوض الى اختيارنا ومنها ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا الرتبة فان مرتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما قالوه ومنها ان فعله خير من تركه فهو داخل في الواجب والمندوب لا عكس لان الواجب ما يلام على تركه ولا كذلك المندوب فوجب جعل الامر حقيقة فيه لكونه متيقنا وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فلضعفه سندا ودلالة اما الاول فلانه رواية مرسلة كما لا يخفى والمرسل لا يكون حجة لا يقال هو مجبور بشهرة الرواية نقلا في الكتب واستناد معظم الاصحاب اليها في مواضع عديدة وتلقيهم لها بالقبول في موارد كثيرة لانا نقول صلاحية الامرين للجبر غير ظاهرة كما لا يخفى واما الثاني فلانه ع رد الاتيان بالمامور به الى استطاعتنا لا الى مشيتنا فلا دلالة فيه على مدعى الخصم بل زعم بعض دلالته على ان الامر للوجوب هذا وقد اجيب عن الرواية

لفظ الا صيغة افعل

[illegible]

فكل واجب

المذكورة

المذكورة بوجوه الاول ان اذا من اداة الاهمال وهي في قوة الجزئية فيدل على ان بعض اوامر الشرع للندب الثاني انه لو تم ما ذكروه لما دل على مدعاهم وان المباح ايضا مردود الى مشيتنا فتم الثالث انه لو تم لدل على ان الشارع بين ان مراده باوامره الندب لا يلزم منه كون الصيغة موضوعة له بل البيان يشعر بان الندب غير معناها الحقيقي اذ لو كان معناها الحقيقي لم يحتج الى البيان لانصرافها اليه وحمله على التاكيد والتوضيح خلاف الاصل واما الثاني فلان النقل عن اهل اللغة غير ثابت كما صرح به في لم سلمنا ولكن نمنع من عدم دلالة السؤال على اللزوم بل يدل عليه دلالة واضحة جلية تحقيق المطلب ان مدلول صيغة افعل الطلب الحتمي سواء صدرت من عال على جهة الاستعلاء فيكون امرا او من دان فيكون سؤالا ولكن من لوازم الاول استحقاق الذم على الترك عند العقلاء دون الثاني فليس استحقاق الذم جزءا من مدلول الصيغة بل هو لازم خارجي له وليس ذلك ايضا من مدلول لفظ الوجوب فانه من لوازم العرفية وانما عرفوا الوجوب باستحقاق الذم على الترك نظرا الى اللازم الذي هو المقصود الاصلي في الاصول والتعريف باللازم غير عزيز واما الثالث فلما بيناه من الادلة الدالة على الوضع للوجوب ومع ذلك فاثبات الوضع الذي هو من الامور التوقيفية بذلك غير صحيح وللقائلين بالوضع للطلب الذي هو قدر مشترك بين الوجوب والندب وجوه منها ان الصيغة قد استعملت تارة في الوجوب واخرى في الندب وبينهما جامع قريب فالاصل ان يكون موضوعا للقدر المشترك ومنها تبادر الطلب عند الاطلاق وربما لا يخطر بالبال الترك فضلا عن المنع عنه ولذا عرف النحاة واهل الاصول الامر بانه طلب على سبيل الاستعلاء او العلو ومنها ان كون الطلب ماخوذا في مفهوم الصيغة امر بديهي وتقييده بالفصل من غير دليل كما هنا لا يصح ومنها كثرة ورود الامر في الاخبار متعلقا باشياء بعضها مندوب من دون نصب قرينة في الكلام وهذا غير جائز لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك ومنها ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين الامر والسؤال الا من حيث الرتبة وذلك يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات سوى الرتبة والسؤال لا يدل الا على مطلق الطلب فكذا الامر وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فللمنع من الاصل المذكور كما بيناه في محله سلمنا ولكن الاصل انما يصار اليه لا مع الدليل الاقوى منه وقد بينا الادلة الدالة على الوضع للوجوب ولا شك انها اقوى من الاصل المذكور واما الثاني فللمنع منه بل المتبادر الوجوب كما بيناه والاستشهاد بتعريف النحاة واهل الاصول فاسد فان ما ذكروه مبني على التسامح جدا يشهد بذلك الاختلاف العظيم في هذه المسئلة مع ذهاب المشهور الى الوجوب واما الثالث فلانه كما لا دليل على التقييد بالفصل كذا لا دليل على الوضع لنفس الطبيعة ومجرد العلم بدخلية الجنس في المعنى لا يؤثر واصالة عدم اعتبار القيد معارضة باصالة عدم الوضع للطبيعة سلمنا ولكن قد بينا الدليل على التقييد واما الرابع فللمنع ولكن لا يتوقف ذلك على الوضع للقدر المشترك بل يصح ايضا على تقدير الاشتراك او ارادة عموم المجاز فتم وللقائلين بالاشتراك اللفظي استعمال اللفظ في المعاني المتعددة والاصل فيه الحقيقة وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بيناه سلمنا ولكن الاصل قد يعدل عنه لدليل وقد بيناه وللقائلين بالتوقف عدم الدليل على شيء مما يدعيه المعينون اذ العقل لا مدخل له في اللغات والنقل المتواتر غير موجود اذ العادة تحكم بامتناع عدم الاطلاع عليه عمن بحث وجهد لو اطلعوا لما اختلفوا والاحاد لو سلمت لا تفيد العلم والمسئلة علمية والجواب ان الاستدلال باللوازم طريق لا ينكر بل ربما يفضي الى العلم وقد بيناه ذلك ولا نم ان المسئلة علمية فان المسائل اللغوية يكفي فيها الظن وينبغي التنبيه على امور **الاول** ليس المراد بكون الامر للوجوب الا انه مفيد لطلب خاص وهو الطلب على جهة اللزوم والمنع من الترك ويترتب على الترك العقاب وليس هو من مدلول الصيغة وبه صرح ابو حامد الاسفرائيني وامام الحرمين وصاحب جمع الجوامع والسلطان والفاضل الشيرواني وجدي ره **الثاني** اعلم انه يظهر من جماعة من اصحابنا كالمحقق الشيخ حسن في لم والفاضل السبزواري في الذخيرة واستاد الكل المحقق الخوانساري ره في ح س ان الامر اذا اطلق في اخبار الائمة ع مجردا عن القرينة يكون مجملا فلا يمكن حمله على الوجوب واحتجوا على ذلك بشيوع استعماله فيها في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي واعترض عليه بوجوه منها ان شيوع الاستعمال في الندب مع القرينة لا يستلزم تساوي الاحتمالين في المجرد عن القرينة نعم ان ثبت شيوع الاستعمال بدون القرينة المقارنة بان يكون استعمالهم فيه مطلقا ويعلم بدليل منفصل ان مرادهم الندب فلا يبعد ما ذكروه وكان مراد الجماعة هذا لكن اثبات مثل هذا الشيوع لا يخلو عن اشكال وفيه نظر ومنها ان الاطلاع على هذا الشيوع انما حصل لهؤلاء الجماعة بملاحظة الاخبار الكثيرة الواردة عنهم ع واما كل واحد من الرواة لم يكن مثلهم في الاطلاع على الغلبة الناشئة من تلفيق جميع الاخبار وضم بعضها مع بعض فكان اللازم عنده الحمل على

ضمنا واجب

[illegible]

منه سلمنا

فی ان الامر الواقع عقیب الحظر

فی الاخبار المرویة عنه
و بین امر الائمة
ع

الوجوب و المعتبر فهم الراوی لانه المخاطب دون غیره و منها المنع من ان الغلبة تمنع من الحمل علی الحقیقة فان تخصیص العمومات قد شاع حتی اشتهر ما من عام الا و قد خص مع اتفاق الکل علی الظ حتی هؤلاء علی وجوب حمله علی العموم اذا تجرد عن القرینة و ایضا قد حکی التنصیص جماعة من اهل اللغة علی ان اکثر اللغات مجازات مع اتفاق العلماء علی وجوب حمل اللفظ علی الحقیقة و منها ان حمل اکثر الاخبار علی المجاز لا یستلزم الکثرة فی عرف الائمة ع فان الحمل فیها قد یکون باعتبار القرینة علی کونه مرادا و قد یکون باعتبار قصور الروایة عن الحجیة فیحمل علیه لان التاویل اولی من الطرح و هذا لا یستلزم المجازیة فی الواقع و بالجملة الغلبة غیر مسلمة و ان ظننا بها فنمنع ان الغلبة الظنیة تعارض اصالة الحقیقة و منها ان تتبع الاخبار یکشف عن بقاء اوامرهم علی الوجوب مثل قول الص ع لهشام بن الحکم اذا امرتکم بشیء فافعلوا و قول زرارة لا جناح علیکم و لم یقل افعلوا و منها اتفاق الاصحاب المتقدمین و المتاخرین علی عدم الفرق بین امر النبی ص فی الاخبار المرویة عنهم ع فی الحمل علی الوجوب **الثالث** اختلف الاصولیون فیما یفیده الامر اذا ورد عقیب الحظر علی اقوال الاول انه کالامر المبتداء فان افاد الوجوب بافادة المفروض ایضا و الا فلا و هو للشیخ و ابن زهرة و المحقق ره و الشهید الثانی و البیضاوی و حکی عن ابی اسحق الشیرازی و القاضی ابی الطیب و ابی المظفر السمعانی و الرازی بل نسب الی اکثر المحققین الثانی انه یفید الاباحة و حکاه السید فی الشیخ و العضدی عن الاکثر الثالث انه یفید الندب و هو محکی عن بعض و عن امام الحرمین التوقف للاولین وجوه منها ان المقتضی موجود و هو الوضع و المعارض له مفقود اذ لیس الا کونه بعد الحظر و هو لا یصلح للمعارضة لجواز الانتقال من الحرمة الی الوجوب کما یجوز الی الاباحة و الاحکام الخمسة متساویة فی التضاد و منها ان السید اذا قال لعبده اخرج من الحبس الی الکتب افاد الوجوب مع وروده بعد الحظر و منها ان امر الحائض و النفساء بالصلوة للوجوب مع انه ورد بعد الحظر و منها ان الحظر العقلی اکد من السمعی و اذا ورد بعد الحظر العقلی افاد الوجوب فان العبادة قبل ورود الشرع بها محرمة فاذا ورد بها امر کان للوجوب فکذا الامر الوارد بعد الحظر الشرعی بالطریق الاولی و قد یناقش فی جمیع ما ذکر اما فی الاول فبالمنع من قیام المقتضی و اما فی الثانی فبان المفهوم الاباحة ان فرض انتفاء القرائن و الا فلا نزاع و اما فی الثالث فلانه لو ثبت بالدلیل و دفع الظواهر بالادلة القاطعة غیر عزیز و اما فی الرابع فبان الفرق عرفی و التحقیق ان یق ان الصیغة موضوعة للوجوب و الاصل حملها علیه حیثما تطلق مجردة عن القرینة سواء وردت بعد الحظر او لا و مجرد الورود بعده لا یقتضی الاباحة و الاستعمال فیها احیانا لا یقتضیها کلیة لمعارضته بالاستعمال فی الوجوب نعم ان ثبت کثرة الاستعمال فی الاباحة اشکل التمسک بالاصل ح علی ما ذهب الیه المشهور من التوقف فی تعارض الحقیقة المرجوحة و المجاز الراجح بل علی ما ذهب الیه ابو یوسف من الحمل علی المجاز الغالب یجب الحمل علی الاباحة و لذا مال الامدی الی الاباحة مدعیا ان احتمالها ارجح لغلبته و اما علی ما ذهب الیه ابو حنیفة من الحمل علی الحقیقة المرجوحة فلا اشکال و قد عول علی هذا الاصل کثیر من المحققین کالشیخ و ابن زهرة و المحقق ره و البیضاوی و غیرهم و ذلک اما لترجیح الاصل علی الظ او لمنع الغلبة و بالجملة اذا تم ظهور قرینة المجاز فی المقام بحیث یعتمد علیه عرفا فلا اشکال و الا فلا یرتفع الید عن الاصل و اما منع السید عمید الدین من اصالة الحمل علی الوجوب فی المقام تمسکا بان غایة ما ثبت من الادلة الدالة علی کون الصیغة موضوعة للوجوب کونها له اذا لم تکن بعد الحظر و اما اذا کانت بعده فلا دلیل علی وضعها له ح فیبقی ظن الغلبة سلیما عن المعارض ان لم یکن دلیلا علی الوضع للاباحة ح ففیه اشکال اما اولا فلان الظ من المحققین القائلین بالاباحة انها مجاز نعم ربما یشعر کلام العضدی بانها صارت حقیقة شرعیة فی الاباحة ح و لکنه لیس بصریح بل و لا ظ و لو سلم الصراحة ففیه اعتراف بانها لو لم یکن فی الشرع للاباحة لکان اللازم الحمل علی الوجوب و اما ثانیا فلانه لو تم ما ذکره لما تحقق مجاز اذ یمکن ان یق ان لفظ الاسد فی قولنا رأیت اسدا فی الحمام لم یثبت انه ح موضوع للحیوان المفترس بل للرجل الشجاع کما قاله منکر وقوع المجاز فی اللغة و هو فاسد جدا و اما ثالثا فلان وضع اللفظ لمعنی ان کان کذا و لاخر اذا کان کذا بعید لما لعدم وقوعه و اما رابعا فلانه لو لم یکن للوجوب بعد الحظر لکان لغیره فیلزم الاشتراک ان قیل انه لغة له و النقل ان قیل انه عرفا له و المجاز خیر منهما مضافا الی انه یلزم ان یکون ح استعماله فی الوجوب مجازا و استعمال اللفظ الموضوع للاباحة فی الوجوب ان لم یمنع وقوعه فقلیل و لا کذلک استعمال اللفظ الموضوع للوجوب فی الاباحة و هل الامر الوارد بعد توهم الحظر کالوارد بعده او لا یظهر من بعض الاول و هل الامر الوارد بعد الکراهة او توهمها او بعد الاستیذان کالوارد بعد الحظر او لا یظهر من بعض الاول و هل

او لقلة وقوعه
ع

النهی

فی ان الامر المطلق هل یدل علی المرة او التکرار

النهی الوارد بعد الوجوب یفید الاباحة او لا حکی فی نهایة السؤل عن بعض الاول معللا بان تقدم الوجوب قرینة علی الاباحة و عن اخر انه یفید التحریم بخلاف الامر الوارد عقیب التحریم مفرقا بینهما بوجهین احدهما ان حمل النهی علی التحریم یقتضی الترک و هو موافق للاصل لان الاصل عدم الفعل و حمل الامر علی الوجوب یقتضی الفعل و هو خلاف الاصل و ثانیهما ان النهی لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهی عنه و الامر لتحصیل المصلحة المتعلقة بالمامور به و اعتناء الشرع بدفع المفاسد اکثر من جلب المنافع و لا یخفی ضعف الوجهین و صرح فی نهایة السؤل بان القائلین بان الامر بعد التحریم للوجوب لا خلاف عندهم فی ان النهی بعد الوجوب للتحریم **الرابع** منع جماعة من المحققین من دلالة الجملة الخبریة المستعملة فی الانشاء نحو یتوضأ و یصلی و لا ینکح المرءة علی عمتها علی الوجوب و الحرمة لانه اذا تعذر الحمل علی الحقیقة فاللازم الحمل علی المجاز و هو کما یکون بالحمل علیهما کذا یکون بالحمل علی الطلب المطلق و لا مرجح و الحق ان الظ منها فی المقامات الطلبیة الوجوب و الحرمة لانه اقرب المجازات کما لا یخفی بل صرح محققوا اهل البیان فیما حکی عنهم بان دلالتها فی تلک المقامات علی الاهتمام بالطلب اشد و اکد من دلالة الامر و النهی الصریحین علیه الا تری الی قولهم ان البلغاء یقیمونها مقام الانشاء لیحملوا المخاطب بوجه اکد علی الاتیان بما طلب منه کقولک لصاحبک الذی لا تحب تکذیبک تاتینی بلفظ الخبر التی بلفظ الامر فیحمله بالطف وجه علی لزوم الاتیان لانه لو لم یاتک غدا صار کاذبا بحسب الظ لان کلامک فی صورة الخبر و هذه النکتة هی الظاهرة من الاستعمال فی تلک المقامات و ان ذکروا نکتا اخر له و لذا ان معظم الاصحاب تمسکوا فی مقامات کثیرة لا تکاد تحصی بالمفروض علی الوجوب و الحرمة و بالجملة الظ فی دلالتها علی الامرین مما لا ینبغی کتمانه و اکثر الواجبات و المحرمات الشرعیة مستفادة من هذا و لذا اعترف المحقق البهبهانی بذلک المنع تامله فیه فی موضع من الحبل المتین **مفتاح** اختلف الاصولیون فی ان الامر المطلق المجرد عن القرائن هل یدل علی الماهیة من غیر شعور بوحدة و لا تکرار او یدل علی احدهما علی اقوال الاول انه یدل علی الماهیة لا غیرها و هو للعلامة و الشهید الثانی و ولده و المحقق البهائی و الحاجبی و البیضاوی و جماعة و المحکی عن امام الحرمین و صاحب جمع الجوامع و ابی الحسین البصری بل نسبه السید عمید الدین و غیره الی المحققین و حکاه جماعة عن السید الثانی انه یدل علی التکرار مدة العمر بشرط الامکان و انه من قال افعل کان بمنزلة قوله افعل ابدا بشرط الامکان و هو المحکی عن ابی اسحق الاسفراینی و ابی حاتم القزوینی و جماعة من الفقهاء و المتکلمین الثالث انه یدل علی المرة و لا یحتمل التکرار و هو المحکی عن جمع کثیر و حکی عن ابی الحسین ایضا و کذا عن الشافعی الرابع انه مشترک بین الواحد و التکرار و هو للسید ابن زهرة فی الغنیة و توقف قوم علی ما حکی للقول الاول وجوه منها انه قد استعمل شرعا و عرفا تارة فی المرة و اخری فی التکرار فالاصل ان یکون موضوعا للقدر المشترک بینهما و هو الطلب بعنوان اللزوم مط دفعا للاشتراک و المجاز و منها قبوله قید المرة و التکرار فیق افعل مرة و افعل دائما و الاصل ان یکون حقیقة للقدر المشترک بینهما دفعا للتکرار و التناقض و منها انه لو کان موضوعا للتکرار لکان استعماله فی المرة استعمالا للفظ فی غیر ما وضع له من غیر علاقة و کذا لو کان موضوعا للمرة و استعمل فی التکرار و ذلک غیر جائز و لا یمکن ان یکون لکل منهما بالخصوص و العلاقة الضدیة هنا یبعد فتام و منها ان المتبادر منه طلب ایجاد حقیقة الفعل اعنی المصدر الذی هو جزء مادی لهذه الصیغة و المرة و التکرار خارجان عن حقیقته کالزمان و المکان و نحوهما ضرورة ان الجزئیات خارجة عن الماهیات المشترکة فکما ان قول القائل اضرب غیر متناول لمکان و لا زمان و لا آلة یقع بها الضرب کذلک غیر متناول للعدد فی قلة و لا کثرة نعم لما کان اقل ما یحصل به الامتثال هو المرة لم یکن بد من کونها مرادة و یحصل بها الامتثال لصدق الحقیقة التی هی المطلوبة بالامر بها معها و لو کان الامر موضوعا للتکرار لکان متبادرا و للزم عدم امتثال العبد بالسقی مرة واحدة اذا قال سیده له اسقنی ماء و التوبیخ للقطع بحصول الامتثال بالمرة واحدة کما صرح به الشیخ فی العدة قائلا بانه لو کرر دفعة ثانیة لعده العقلاء سفیها لا یق ذلک مستند الی القرائن و شهادة الحال بان المقصود الشرب بقدر الحاجة و هو یحصل بالمرة الواحدة لانا نقول ذلک مم بل لا یتبادر التکرار و لو فرض انتفاء القرائن علی انا نمنع من وجود القرینة هنا و دعوی ان القرینة علم العبد باکتفاء السید بشربة واحدة باطلة اذ قد لا یکتفی بشربة و یعلم ح ان السید ینصب قرینة علی ارادة التکرار و لو کان الامر مفیدا للتکرار وضعا لما احتاج الی ذلک و قد صرح بما ذکرنا الشیخ فی العدة فتا و اذا ثبت ان الامر فی عرفنا للماهیة لزم الحکم بانها له لغة لاصالة عدم النقل و منها انه لو کان موضوعا للتکرار لصح حقیقة سلب اسم الامر عما یشتق منه لو ارید منه غیر التکرار کما هو الغالب و التالی باطل قطعا فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة و لو کان موضوعا للمرة بخصوصها و استعمل فی غیرها لصح ذلک ح و التالی باطل قطعا

ومنها

ما تمسك به بعض من
٤

ومنها انه لو كان للتكرار لاستلزم كون كل عبادة ناسخة لما تقدمها مع المضادة والتوابع فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكرار
يقتضي استيعاب الاوقات لانه المفروض وهو غير ممكن لعدم اجتماع الضدين فتعين النسخ وفيه نظر لان جعل الامر بالعبادة الثانية قرينة على عدم
ارادة التكرار من الامر بالاولى اولى من جعله ناسخا على انه اخص من المدعى كما لا يخفى ومنها ما تمسك به بعض من انه لو كان للتكرار للزم التكليف
بما لا يطاق لان التكرار على الدوام غير ممكن والتوابع وفيه نظر لان اشتراط القدرة والامكان يدفعه فتم ومنها ما تمسك به بعض من انه
لو كان للتكرار او للمرة لما حسن الاستفهام عنهما عند الاطلاق والتوابع وفيه نظر لان حسن الاستفهام لعله للاستظهار ودفع الاحتمال مع
انه لو تم لكان دليلا على الاشتراك اللفظي والمط غيره فتم ومنها ما تمسك به بعض من نص اهل اللغة على عدم الفرق بين تفعل وافعل الا كون
الاول خبرا والثاني انشاء ولما كان مقتضى الاول يحصل بغير تكرار فكذا الثاني والا لكان بينهما فرق آخر فلم يكن للتكرار وفيه نظر للمنع من ثبوت
النص من اهل اللغة سلمنا ولكن نمنع من ان يفعل لا يدل على التكرار كيف وقد صرح بعض المحققين بان فعل المضارع يدل على استمرار التجدد
فعلى هذا لو صح النص من اهل اللغة لكان حجة للخصم عليكم ومنها ما تمسك به بعض من انه لا خلاف بين الفقهاء فيما اذا امر الرجل وكيله
بطلاق زوجته في انه لم يكن له ان يطلقها اكثر من مرة واحدة فلو كان للتكرار لوجب الزايد عليها وهو خلاف الاجماع وفيه نظر لان الاجماع
هو الذي منع من التكرار ولولاه لكنا نقول به الان بل الاجماع دل على صحة الوكالة ولو كان اللفظ دالا على التكرار لكانت فاسدة لانه
توكيل في امر ممتنع ويرجع الكلام الى مسئلة فقهية وهي انه اذا وكل رجلا على طلاق زوجته مكررا فهل يقع الطلقة الاولى او
يفسد الوكالة فان كان الاول فلا وجه للاستدلال جدا ويحصل العجب من الشيخ في تعويله عليه وان كان الثاني اتجه الاستدلال
به في منع القول بالتكرار فتم وللقول الثاني وجوه ايضا منها ان الامر والنهي اشتركا في الدلالة على الطلب ان كان المط من الامر
الفعل وبالنهي الترك ولما كان مقتضى النهي التكرار فكذلك الامر وفيه نظر اما اولا فلانه قياس في اللغة وهو غير مسموع اللهم الا ان يدعى
الاستقراء في ان كلما هو للطلب فهو للتكرار وفيه اشكال واما ثانيا فلانه مع الفارق فان الانتهاء عن الفعل وهو الترك دائما ممكن
بخلاف الفعل فان الاتيان به دائما اما متعذر او متعسر وايضا النهي يقتضي النفي وهو للعموم بخلاف الامر فانه يقتضي الاثبات وهو لا يفيد
وايضا ان العموم يفهم من النهي دون الامر كذا قيل واما ثالثا فللمنع من اقتضاء النهي التكرار كما ذهب اليه جماعة واما رابعا فلانه قياس لاحد
المتناقضين على الاخر وهو غير جائز وان جاز القياس في اللغة كذا قيل واما خامسا فلان النهي كنقيض الامر فاذا اقتضى الامر عدمه كذا قيل

[illegible] القائلين [illegible] منكرون

النهي للدوام اقتضى

ومنها ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع من المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به وفيه نظر للمنع من اقتضاء النهي الذي في ضمن
الامر المنع من المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك للدوام فهو له والا فلا وذلك واضح ومنها انه لو لم يكن
للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة قطعا وفيه نظر اما اولا فلانه ينتقض بما وجب مرة كالحج واما ثانيا فلان مجرد ثبوت التكرار في شيء لا يقتضي
وضع اللفظ له لاحتمال ثبوته من الخارج بل هو في العبادتين قطعي اذ لو كان باعتبار الامر لكان تكرارهما على حد واحد والتخالف فيه اوضح
شاهد على انه من الخارج لا يقال الغالب في اوامر الشريعة التكرار فيلحق المشكوك فيه به لانا نقول لا نم ان الغالب استعمالها فيه وثبوت غلبة
تكرار اصل المامور به لا يقتضي غلبة استعمال الامر فيه لما قلنا من احتمال الثبوت من الخارج والغلبة الخارجية غير كافية لاثبات وجوب
التكرار الا على القول بحجية الاستقراء مطلقا وعليه لا يتجه التكرار ايضا لان الاختلاف في المكررات الشرعية يمنع ذلك لان الحاق المشكوك
فيه ببعضها دون اخر ترجيح بلا مرجح وقد يقال اذا حصل ظن استقرائي بتكراره في الجملة فلابد من الاتيان به الى ان يحصل القطع بعدم
الوجوب على احتمال او الى ان يرتفع ذلك الظن على اخر وعلى كل تقدير فالتكرار لازم فتم ومنها انه يفهم من احسن الى عشيرة فلان
الدوام وفيه نظر لان الظ ان ذلك لاجل القرينة كما يظهر من تتبع ولولاها لمنعنا فهم ذلك ومنها ان قوله تعا اقتلوا المشركين عام لكل
مشرك فيلزم ان يكون قوله صم عاما لجميع الازمان لان نسبة اللفظ الى الازمان كنسبته الى الاشخاص وفيه نظر لانه قياس مع انه مع الفارق
فان المشركين جمع معرف وهو للعموم ولا كذلك الامر ومنها انه لو لم يفد التكرار لكان المكلف اذا ترك الفعل في الاول احتاج في الاتيان
به في الثاني الى دليل وفيه نظر لان اطلاق الامر كان تم لو قلنا بانه للفور بمعنى ان قوله افعل بمنزلة افعل الان لزم ذلك ولكن الاحتياج
الى الدليل في ثاني الحال لا يستلزم الوضع للتكرار ومنها قوله عم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان المراد فاتوا ما امرتكم به ما استطعتم

وهو للتكرار وفيه نظر للمنع من ذلك لاحتمال ان يكون المراد منه التحريض على الاتيان بالمامور به او وجوب الاتيان بما يتمكن منه من اجزائه
وان تعذر الباقي كما فهمه كثير ومنها انه لو لم يقتض التكرار لكان ما فعل ثانيا قضاء لا اداء وفيه نظر لان اطلاق الامر يكفي في صدق
الاداء ومنها ان اللفظ ليس فيه تصريح بوقت معين فاما ان يجب دائما وهو المط او في وقت معين فهو ترجيح بلا مرجح واما ان لا يقتضي
ايقاعه في شيء من الازمنة وهو باطل بالاجماع وفيه نظر لان ظ اللفظ يقتضي جواز الاتيان بالمامور به اي وقت اراد وليس هذا
احد المذكورات ومنها ان في التكرار احتياطا فيجب المصير اليه دفعا لضرر الخوف وفيه نظر اما اولا فلان الاحتياط انما يجب اذا
ثبت اشتغال الذمة ولم يثبت الا بالاتيان مرة فيدفع الباقي باصالة البراءة واما ثانيا فلان الاحتياط انما يجب حيث لا يدفع احتماله
الوجوب بظ اللفظ واما معه كما في محل البحث فلا ومنها انه لو لم يكن للتكرار لم يجز نسخه والاستثناء عنه لان نسخ مرة واحدة بداء
وهو عليه تع مح والاستثناء عن مرة واحدة لا يتحقق وفيه نظر لانا نلتزم باللازم فان ثبت نسخ او استثناء فذلك قرينة على التعميم
ونحن لا نمنع منه ومنها انه سئل عمر عن النبي صلى الله عليه وآله لما رآه قد جمع بين صلوتين بوضوء عام الفتح قال اعمدا فعلت هذا يا رسول الله فقال
نعم ولولا انه لم يفهم التكرار من قوله تعا اذا قمتم الخ لكان السؤال عبثا وفيه نظر للمنع من حجية فهمه ومنها ان الصحابة قد تمسكت في تكرار
الصلوة والزكوة بقوله تعا اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وفيه نظر للمنع من اجماع الصحابة على التمسك بذلك سلمنا ولكن لعله لفهمهم
منه ذلك بالقرينة لا يق الاصل عدمها لانا نعارضه بان الاصل عدم الوضع له ومنها انه لو لم يكن للتكرار لما اشتبه على سراقة حين قال
لرسول الله صلى الله عليه وآله احجنا هذه لعامنا هذا ام للابد وفيه نظر لانا لا نم صحة النقل سلمنا ولكنه لا يصلح حجة للقاطعين بالتكرار بل لاصحاب
الاشتراك ولا مرجح لاولئك لانا لا نم ان الاشتباه بالنظر الى اللفظ بل لم لا يجوز ان يكون لعقده مماثلة للصوم والصلوة فاراد ازالة
هذا الاشتباه وقد صرح بذلك في رج قال ويدل على انه ليس للتكرار قول النبي صلى الله عليه وآله لو قلت هذا لوجب لان فيه اشعارا بكون الوجوب
مستفادا من قوله لا من لفظ انتهى سلمنا صحة الرواية سندا ووضوحها دلالة ولكنها لا تصلح لمعارضة الادلة الدالة على انها ليست
للتكرار وللقول الثالث ان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخل مرة عد ممتثلا وفيه نظر لان هذا يأتي على القول بالوضع للماهية والتحقيق
ان القائل بالمرة ان اراد ان الامتثال يحصل به فهو صحيح لا يثبت قوله وان اراد ان الامر يدل عليها وعلى المنع من الاتيان بالفعل المامور به مرة
اخرى بالدلالة التضمنية فهو في غاية الضعف وان اراد انه يدل عليها فقط بالدلالة التضمنية فهو ضعيف وللقول الرابع وجوه منها
الاستعمال في المرة والتكرار ومنها حسن الاستفهام ومنها صحة التقييد بكل من الامرين وهذه الوجوه ضعيفة لا يثبت بها المدعى وللمتوقف
انه لو ثبت احد المذاهب المتقدمة لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا تفيد العلم والتواتر غير واقع والا لما وقع الخلاف وضعف
هذا في غاية الظهور والمعتمد عندي هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور الاول لا اشكال على المختار في حصول الامتثال بالمرة الواحدة
والظ انه مما لا اختلاف فيه بين القائلين بالوضع للماهية وكذا لا اشكال في ان التكرار لا يقدح في الامتثال فلا يكون عدمه شرطا في
المامور به ولا يكون حراما وعلى هذا نزل بعضهم ما قاله في لم وح وصرح ح من ان السيد اذا قال لعبده اضرب فضربه مرات متعددة كان
ممتثلا وهل الامتثال في صورة التكرار يحصل بالمرة الاولى ولا يكون لما بعدها مدخلية فيه فيصير لغوا حتى لو كان عبادة لزم الحكم
بفساده لعدم تعلق الامر بها او لا بل يحصل الامتثال بكل واحد واحد او بالمجموع المركب التحقيق ان يقال ان اتى بالمرة الاولى ثم اعرض ومضى مدة
طويلة بحيث خرج عن كونه في مقام الامتثال فلا اشكال في انه لا يحصل بما بعد المرة الاولى ولا بكل واحد ولا بالمجموع المركب سواء قصد
قبل الشروع في الاتيان بالمامور به التكرار لتحصيل الامتثال اولا وان اتى بالمرة الاولى والثانية والثالثة ونحوها في مجلس واحد بحيث لا يحصل
بينهما اعراض ولم يخرج عن مقام الامتثال فالظ حصول الامتثال بالمجموع المركب انه لم يتوقف عليه لانه يعد عرفا امرا واحدا ودفعة
واحدة والمرجع في الالفاظ العرف لا الاناطة بالدقائق العقلية الفلسفية فلو كان الجميع عبادة لزم الحكم بصحتها ولكن الظ انه لا يتحقق
بالنسبة الى كل مرتبة ثواب وعقاب على حدة وبالجملة المرجع في حصول الامتثال بالجميع او بالاولى فقط وهو يقتضي التفصيل بين الصور
كما بينا وقد فصل بعض الاصحاب بنحو التفصيل المذكور في اخراج النصاب الذي يجب فيه الخمس في المعادن والكنوز والغوص وقد
اطلق بعض المحققين في محل البحث وعدم حصول الامتثال بما بعد المرة الاولى متمسكا بانتفاء الطلب بعد المرة الاولى اذ لو بقي فاما

[illegible]

المستفيد بالشهرة العظيمة
التي لا يبعد معها دعوى
شذوذ المخالف
٢

نهيه

بلغ

في ان الامر المعلق على علة او شرط هل يتكرر بتكررها ام لا

على الوجوب فيا ثم بمنزلة التكرار وهو بط او بطريق الندب اذ لا اقل منه فيلزم استعمال الصيغة الواحدة في الوجوب والندب باستعمال
واحد وهو بط ايض وهو ضعيف ح توهم بعض على الظ الرجوع الى القرعة في تحصيل ما تحقق به الامتثال من الدفعات وهو في غاية الضعف
خصوصا ان قلنا بانه يشترط فيها ثبوت واقع في موردها من المشتبهات لضرورة ان محل الامتثال ليس معينا في الواقع ومشتبها عندنا
فتم ود بما يظهر من بعض التفصيل بين ما لو قصد الامتثال بالمرة الاولى خاصة فلا يحصل بغيرها مط وبين ما لو قصد الامتثال بالجميع فيحصل به
بل يلزمه الاتيان بما يتوقف الامتثال عليه كما في التخيير بين الزائد والناقص فيما ينزح لتطهير البئر واذكار الركوع والسجود ونحو ذلك وهو
ضعيف ايض لعدم الدليل عليه لا شرعا ولا عرفا ولا لغة ولا عقلا مضافا الى الاصل ونفي الحرج في بعض الصور **الثاني** علم ان القائلين
بان الامر المطلق ليس للتكرار اختلفوا في ان الامر المعلق على شرط نحو ان كنتم جنبا فاطهروا وعلى صفة نحو السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما هل يتكرر بتكررهما فيجب التطهير وقطع اليد متى ما تحقق الجنابة والسرقة او لا على قولين الاول انه لا يتكرر بتكررهما مط وهو للشيخ وابن زهرة
والمحقق وصه ولبنه والفاضل البهائي والحاجبي والبيضاوي والرازي والمحكي عن السيد القاضي عبد العزيز واكثر الفقهاء والمتكلمين الثاني انه
يتكرر بتكررهما وهو المحكي عن جماعة للاولين وجوه منها ان الصيغة من غير التعليق موضوعة لنفس الماهية والاصل لزوم الحمل عليها حتى يتحقق
ما يقتضي تقييدها بالتكرار ومجرد التعليق على الامرين لا يستلزمه لا عقلا ولا لفظا فانا اعم من قبل المرة والتكرار ولذا يقيد بهما فيقال
ان جاءك فاكرمه مرة او مكررا والعام لا دلالة له فيه على شيء من جزئياته لشيء من الدلالات فاذا كان في العرف كك فاللغة والشرع كك
للاصل ومنها انه لو كان للتكرار للزم سلب اسم الامر عما يتحقق منه ارادة المرة والتالي بط قطعا ومنها انه يحسن ان يقال اذا دخلت
السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار وفيه نظر ومنها ان الخبر المعلق على الشرط لا يتكرر بتكرره اجماعا فكذا الامر بجامع دفع الضرر
الحاصل بالتكرار وفيه نظر ومنها عدم تكرر الطلاق بتكرر الدخول في الدار اذا قيل ان دخلت الدار فطلق زوجتي وفيه نظر وللاخرين
وجهان احدهما ان كل امر ورد في الكتاب والسنة معلقا عليهما فهو للتكرار ولم يكن ذلك الا لكونه في اللغة كذلك والا لزم التجوز او النقل
وهما خلاف الاصل وفيه نظر لانا نمنع الكلية التي ادعوها فان الامر بالحج قد علق على وصف الاستطاعة مع عدم تكرره بتكررها اللهم
الا ان يدعى الغلبة في ذلك فيلزم الحاق المشكوك فيه بالغالب لكن هذا لا يجدي الا على القول بترجيح المجاز المشهور على الحقيقة المرجوحة
ان قيل ان الغالب استعمال الصيغة في التكرار او على القول بحجية الاستقراء وفيهما نظر نعم قد يقال يجب عليه الحمل لكونه من الافراد الشائعة
فتم وثانيهما ان الامر يدوم بدوام الشرط فالتعليق على الشرط المكرر يقتضي دواما اما المقدمة الاولى فلانه اذا قيل اذا وجد شهر رمضان
فصم افاد ان الصوم يكون دائما بدوام الشهر واما المقدمة الثانية فلان الشرط المكرر بمنزلة الشرط الدائم وفيه نظر لانه ان اريد من دوام
الامر بدوام الشرط انه اذا ثبت المأمور به حين وجود الشرط يجب عليه الاتيان ما دام الشرط باقيا فما ذكر مسلم ولكن هذا غير محل النزاع وان
اريد تكرار المأمور به ما دام الشرط باقيا فهو اول النزاع والمثال لا يساعد الخصم فان التكرار فيه ليس لاجل بقاء الشرط بل للرجوع الضمير الى
مجموع الشهر ففي الحقيقة المأمور به لم يتكرر والمسئلة محل اشكال والمعتمد عندي هو القول الاول الذي عليه المعظم وهل قوله كلما جاءك زيد
فاكرمه ونحوه مما تضمن لفظ كلما يفيد التكرار المفروض او لا الظ الاول لانه المفهوم منه عرفا ويدل بما يظهر من المصباح المنير المصير اليه و
حكايته عن اهل اللغة ولو قال متى جاءك زيد فاكرمه ونحوه مما تضمن لفظ متى يفيد التكرار المفروض او لا ذهب في المصباح المنير الى الاخير محتجا
بانه واقع موضع ان وهي لا يقتضيه في الشرط فيما عليه قال وبعض الفراء وغيره فقال اذا قال متى دخلت كان كذا فمعناه اي وقت وهو على مرة وفرقوا
بينه وبين كلما فقالوا كلما يقع على الفعل والفعل جاز تكراره ومتى يقع على الزمان والزمان لا يقبل التكرار فاذا قال كلما دخلت فمعناه
كل دخلة دخلتها ثم حكى عن بعض العلماء انه قال اذا وقعت متى في اليمين كانت للتكرار فقوله متى خرجت بمنزلة كلما دخلت ثم رده فقال
والسماع لا يساعده ثم حكى عن بعض النحاة انه قال اذا زيد عليها ما كانت للتكرار فاذا قال متى ما سئلتني اجبتك وجب الجواب ولو الف
مرة وضعفه محتجا بان الزائد لا يفيد غير التاكيد هو عند بعض النحاة لا يغير فقولهم انما زيد قائم بمنزلة ان الشان زيد قائم فهو يحتمل
العموم كما يحتمل ان زيدا قائم وعند الاكثر ينقل المعنى من احتمال العموم الى معنى الحصر فاذا قيل انما زيد قائم فالمعنى لا قائم الا زيد وفيه
نظر بل ما حكاه عن بعض النحاة في غاية القوة واعلم انه صرح بعض المحققين بان الامر اذا علق على علة تامة تكرر بتكررها محتجا بامرين

وبانه ظرف لا يقتضي التكرار في الاستفهام فلا يقتضيه ح

احدها

احدهما لزوم وجود المعلول عند وجود العلة التامة عقلا وعرفا لا يقال العلل الشرعية معرفات وليست كالعلل العقلية لانا نقول الاصل فيها
ان تكون كالعلل العقلية الا انه لا يمتنع تخلفها ولذا صار مفهوم العلة حجة ولا يقال لو تكرر الفعل بتكرر العلة لتكرر بتكرر الشرط بالطريق
الاولى اذ الشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط بخلاف العلة لجواز ان تخلفها علة اخرى والتالي بط فالمقدم مثله لانا نقول هذا ضعيف لان
التكرار في العلة باعتبار ان وجودها مستلزم لوجود المعلول لانها مؤثرة وذلك منتف في الشرط لان وجوده لا يقتضي وجود المشروط لانه غير مؤثر
واقتضاء انتفائه انتفاء لا يوجب التكرار بالتكرار وجواز علة اخرى ممنوع بالاصل وثانيهما دعوى جماعة كالحاجبي والعضدي والطوسي
والرازي فيما حكي عنه الاجماع على ذلك ويظهر من جماعة من الاصوليين منعه منهم الابهري متمسكا بان الاصوليين من الحنفية قالوا ان الامر
المطلق يفيد الماهية ولا يدل على التكرار واذا علق على العلة لا يجب تكرر الفعل بتكرر العلة بل لو وجب فعندي ما صار اليه بعض المحققين من
لزوم التكرار في محل البحث في غاية القوة وليس منه تعليق الامر على الوصف وان اشعر بالعلية لعدم دلالته على كونه علة بحيث يصح الاعتماد عليه
والاشعار بنفسه لا يصلح للحجية **الثالث** كما ان الامر المطلق والمعلق على الشرط والصفة لا يفيدان التكرار بانفسهما كذلك كلما دل على طلب
الفعل من نحو لفظ وجب والاشارة والاجماع وصيغة افعل ونحوه المستعملة في الاستحباب والوجوب الغيري والشرطي مط ولو كان معلقا
على الشرط او الصفة **الرابع** اذا استعمل صيغة المضارع نحو يصلي في الطلب والانشاء كانت مفيدة للوجوب كما تقدم اليه الاشارة
وهل يفيد التكرار او لا احتمالان احدهما الافادة ووجهه ان التكرار كان جزءا من المعنى الحقيقي بناء على ما اشتهر من ان صيغة المضارع تفيد
استمرار التجدد فيجب بعد تعذر الحمل عليه الحمل على الاقرب الى المعنى الحقيقي لما تقرر من انه اذا تعذر الحمل على الحقيقة وجب صرف اللفظ الى
اقرب المجازات وليس الا الطلب على وجه التكرار والثاني عدمها كصيغة افعل لانها مستعملة في معنى هذه الصيغة فيجب ان لا يراد التكرار و
هذا اقوى لانه المتبادر عند اهل اللسان والمفهوم من اللفظ بعد تعذر الحمل على الحقيقة وهو دليل كونه الاقرب اليها مضافا الى امكان
منع دلالة المضارع بحسب الوضع على الاستمرار ودعوى كون الدلالة عليه لو سلمت بالغلبة والالتزام هذا ويعضد ما ذكرنا عدم تنبيه احد
من اصحابنا على صحة الاحتمال الاول مع ان العادة تقتضيه لو صح لان اكثر الاوامر الواردة عن الائمة ع بصيغة المضارع فيحصل شدة
الاحتياج الى ذلك وبالجملة المستفاد من القائلين بعدم كون الامر للتكرار حتى من العامة عدم كون الصيغة المزبورة له واما القائلون بكونه
للتكرار فيحتمل مصيرهم الى كون الصيغة المزبورة له ويحتمل عدمه ولا يمكن دعوى كون مذهبهم مستلزما للاول كما لا يخفى **مفتاح**

في بيان ان الامر للفور او التراخي

اختلف الاصوليون في ان الامر المجرد عن القرائن هل يدل على الفور ولزوم الاتيان بالمأمور به معجلا او يجوز التراخي او لا على اقوال الاول انه
لا يدل على ذلك ولا يفيده بل انما غاية الدلالة على طلب الماهية من غير اشعار بفور ولا تراخ فالاتي بالمأمور به ممتثل فورا كان او تراخيا
وهو للمحقق وصه والشهيد الثاني وابنه وسبطه وجمال الدين الخونساري والفاضل البهائي والحاجبي والعضدي والطوسي والبيضاوي
والاصفهاني والتفتازاني والمحكي عن السيد في يع والشافعي واصحابه والامدي والرازي وفي ح دي لفخر الاسلام انه مذهب اكثر المحققين
وفي المنية انه مذهب المتأخرين وفي التعليقة الجمالية انه المشهور بين محققي اصحابنا الثاني انه يفيد الفور وهو للشيخ والسكاكي والمحقق في
موضع من يب والمحكي عن ابي الحسين وابي بكر الصيرفي وابي الحسن الكرخي وابي حامد والحنفية والمالكية وكثير من الفقهاء والمتكلمين
وكل من قال بان الامر المطلق للتكرار ومال اليه بعض المتأخرين من اصحابنا وقال بعض منهم ان اللفظ لا يدل على شيء من الفور و
التراخي الا انه يلزم التعجيل في الامر الخالي عن القرائن قال وليس المراد بالفور المبادرة الى الفعل في اول اوقات الامكان بل بما يعده
المكلف الفاعل عرفا مبادرا او معجلا وغير متهاون ومتكاهل وهذا امر يختلف بحسب اختلاف الامر والمأمور والفعل المأمور به
الثالث انه يفيد التراخي بمعنى انه لو بادر لم يكن ممتثلا وحكي عن البدخشي انه نسب هذا القول الى الجبائيين وبعض الاشاعرة و
صرح في جمع الجوامع بوجود القائل به ويظهر هذا من كلام صه في ذي والرازي في ل والبيضاوي في ج والاصفهاني والعبري في شرحه
ولكن يظهر من جماعة كالعضدي وصاحب البرهان والشيخ ابي اسحق فيما حكي عنهما انكار القائل به ولذا فسره جماعة كالعلامة والمحقق
والاسنوي والامدي فيما حكي عنه القول بالتراخي المنسوب الى الجبائيين وابي الحسين البصري والقاضي ابي بكر وجماعة من الشافعية
ومن الاشاعرة بان المراد جواز التراخي لا وجوبه فلا فرق حينئذ بين القول بالماهية وهذا القول من حيث المعنى الرابع انه مشترك بين

فيه ان الامر من المولى العرفي

الفور والتراخي وهو اختيار السيد بن المرتضى وابن زهرة كما عن الواقفية وقد صرح السيد بانه لا يحكم بالامتثال لو بادر ولكنه كابن زهرة صرح بان الامر في الشريعة للفور وتوقف امام الحرمين وغيره على ما حكى ولكن الاول صرح بحصول الامتثال بالمبادرة خلافا للثاني فتوقف فيه كتوقفه في اصل المدلول للقول الاول وجوه منها ان المتبادر من الامر ادخال المصدر في الوجود من غير خطور فور ولا تراخ نعم يجوز التراخي لاطلاق اللفظ لا لخصوص وضع اللفظ بازائه ومنها ان الامر استعمل تارة في الفور كالامر بالحج واخرى في التراخي كالواجبات الموسعة والاصل ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما ومنها قبوله التقييد بكل منها فيقال افعل فورا او متى شئت فالاصل ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما ومنها ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين تفعل وافعل الا ان الاول خبر والثاني انشاء وذلك يوجب تساويهما فيما عدا ذلك ولما كان مدلول الخبر ادخال الماهية في الوجود من غير ملاحظة فور او تراخ لزم ان يكون الامر كذلك ومنها انه لو كان موضوعا لاحد الامرين الفور والتراخي بخصوصه لكان استعماله في الاخر مجازا فيلزم صحة سلب اسم الامر عما يثبت منه عنه حقيقة والتالي باطل وللقول الثاني وجوه ايضا منها ما تمسك به بعض من ان المتبادر منه عند الاطلاق الفور فان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد عاصيا قال السكاكي حق الامر الفور لانه الظاهر من الطلب عند الانصاف كما في الاستفهام والنداء ولانه لو قال اضطجع بعد امره بالقيام كان المفهوم نسخ الامر الاول ولو كان للمهلة لما كان الامر كذلك وقال جمال الدين الخونساري قال بعض الفضلاء هذه دعوى لا يبعد عند الانصاف وان امكن منعها في المناظرات انتهى وفيه نظر للمنع من تبادر الفور كما صرح به السيد بل المتبادر ما يعمه واستفادته من اسقني بقرينة المقام لقضاء العادة بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع المجرد من القرينة وقد صرح بما ذكرنا جمع من المحققين كالشيخ البهائي والفاضل الجواد وجدي الصالح والحاجبي والعضدي والطوسي والتفتازاني لا يقال الاصل عدم القرينة لانها غير معقولة بل الذم انما يعقل الفور من نفس الامر لانه يعلل مؤاخذته بتاخير الامتثال ولولا الفورية لما صح ذلك لانا نقول العادة حاكمة بوجودها وان فرض انتفاؤها فنمنع العصيان وتوجه اعتذار المامور بانك ما امرتني بالبدار وما علمت ان في التاخير مضرة واما ما قاله السكاكي فمدفوع بالمنع من فهم النسخ فيما ذكره من المثال اذ لو قال السيد لعبده اذا دخلت دار فلان فاقعد امش واضطجع لم يفهم منه النسخ بل يجب عليه الاتيان بكلها او جميعها سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون باعتبار ان الامر الاول لما كان مقتضيا لوجوب الاتيان بالمامور به في اي جزء من اجزاء الوقت شاء وكان الامر الثاني مقتضاه ذلك ايضا كان اللازم التناقض فتم ويؤكد عدم الدلالة على الفور وضعا اختلاف جواز التاخير ففي موضع يجوز التاخير بمقدار يسير وفي اخر بشيء ازيد من الاول وهكذا وقد يقال لا دلالة في ذلك على عدم الوضع للفور لجواز ان يراد بالوضع لما يسمى في العرف فورا والفورية العرفية تختلف بحسب اختلاف الامر والمامور به فاذا امر بالسقي فبالتاخير ساعة يفوت الفورية ويعد المامور متهاونا واذا امر بالخروج الى سفر بعيد فبالتاخير اسبوعا بل شهرا لا يفوت الفورية ولا يعد متهاونا وقد يرد بان الاختلاف المعلوم من الامثلة العرفية مما لا يثبت لو صرح بالفورية فتدبر ومنها دعوى السيد بن المرتضى وابن زهرة الاجماع على ان الامر للفور في الشريعة وفيه نظر اما اولا فلوهنه بمصير كثير من المحققين الى ان الامر ليس للفور في الشريعة ويؤكده ان الشيخ المعاصر للسيد مع قوله بان الامر في الشريعة للفور لم يحك هذا الاجماع اذ يبعد عدم اطلاعه عليه مع تحققه وايضا السيد لم يشر اليه في هذه المسئلة بل نقل الخلاف فيها وانما ادعى ذلك في مسئلة اخرى وايضا ليس المتبادر منه عند اهل الشرع الا الماهية ولو كان في الشريعة حقيقة في الفور لكان عند اهل الشرع اذ يبعد تخالف عرف المتشرعة مع عرف الشرع مضافا الى معارضته باصالة عدم النقل وبغلبة استعمال الامر في الشريعة في غير الفور كما لا يخفى ومما ذكر ظهر ضعف قول بعض الافاضل من ان هذا الاجماع خبر واحد قد احتف بالقرائن فيفيد القطع واما ثانيا فلان غاية ما يستفاد من هذا الاجماع بعد تسليمه كون الامر في الشريعة للفور ولم يثبت منه انه في اللغة كذلك لا يقال لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل والاصل عدمه لانا نقول هذا حسن لو لم يكن في عرفنا للماهية واما على تقديره فالنقل ثابت فيجب التوقف في اللغة لعدم العلم بان النقل في عرفنا فاللغة كعرف الشرع او في اللغة كعرفنا على انه لا يبعد ترجيح الاخير بوجوه الاول ان عرفنا قطعي وعرف الشرع ظني لانه ثابت من طريق الاحاد الثاني انه من المعلوم ان الامر في اللغة قد استعمل في الفور والتراخي وقد عرفت

او في عرف الشارع

به السيدان

به السيدان والاصل ان يكون للماهية والشهرة ان لم تكن حجة فلا اقل من صلاحيتها للترجيح لا يقال الترجيح مع الاول لوجهين الاول ان اصالة توافق عرف الشرع مع اللغة دليل مثبت لانها تقتضي ان يكون في اللغة للماهية المقيدة كعرف الشرع ولا كذلك اصالة توافق عرفنا مع اللغة لانها دليل ناف لانها تقتضي ان يكون فيها للماهية المطلقة والمثبت مقدم على النافي الثاني انه اذا علم النقل في الجملة فالاصل تاخر الحادث فيلزم ان يكون النقل في عرفنا لانه متاخر عن عرف الشرع لانا نقول هذان الوجهان لا يصلحان للترجيح اما الاول فلما قدمنا في بحث تعارض الخبرين من اهل اللغة واما الثاني فلانا لا نسلم جريان اصالة تاخر الحادث هنا لعدم العلم بكون عرفنا حادثا وان كان هذا الزمان الذي علمنا فيه بكونه موضوعا للماهية متاخرا عن زمان الشرع والعبرة ليست بالزمان بل بالعرف وانما يجري الاصل المذكور فيما اذا علم بوضع اللفظ لمعنى في عرفنا الاخر بان يكون النقل في عرفنا ثابتا وشككنا في العرف المتوسط هل هو كاللغة او كعرفنا كما في لفظ الصلوة فانه في اللغة الدعاء وفي عرف الشرع للاركان المخصوصة ولم يعلم انه في الشرع لاي منهما فان الاصلاح تاخر الحادث يرجع الى اصالة بقاء المعنى اللغوي حتى يثبت المخرج عنها وانما يثبت بالنسبة الى عرفنا الاخير ولذا كان الاصل مع النافي للحقيقة الشرعية ولكن الامر ليس كذلك فيما نحن فيه فتدبر سلمنا ولكن هذا الاصل معارض باحد الوجوه المرجحة للاخير التي اشرنا اليها فيبقى الباقي سليما عن المعارض ولئن تنزلنا وقلنا ان الاصل المزبور يعارض جميع تلك الوجوه فاللازم التوقف في اللغة كما لا يخفى وقد تحصل مما ذكرنا قاعدة كلية وهي انه اذا ثبت للفظ وضعان في عرفنا عامين كانا او خاصين وشككنا في موافقة اللغة لاي منهما فاللازم التوقف والرجوع الى المرجحات وهي غير محصورة ولكن قد اشرنا الى بعضها واما اذا كان احدهما عاما بعينا والاخر خاصا كذلك فلا ريب في ترجيح الاول والحكم بموافقة اللغة للعرف العام لا للاصل بل لبعد تخالف العرف العام مع اللغة ومنها ان النهي يفيد التكرار والفور وكذا الامر قياسا عليه بجامع الطلب وفيه نظر لانه قياس في اللغة ولا يجوز مع انه مع الفارق لان النهي يقتضي التكرار فيلزم الفور ولا كذلك الامر لما تقدم ومنها ان الامر بالشيء نهي عن ضده وهو للفور فيلزم فورية الامر وفيه نظر للمنع من افادة النهي الضمني الفور ومنها ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو في الدار وكل منشئ كالقائل انت طالق وهو حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب واجيب عنه بوجهين احدهما ما ذكره جماعة منهم صاحب لم والعضدي من انه قياس في اللغة فلا يصح وفيه نظر وثانيهما ما ذكره بعض الاجلة من انه لا يجوز اثبات اللغة الا بالنقل مط او الاستقراء وليس هذا من شيء منهما اما الاول فواضح واما الثاني فلان الاستقراء عبارة عن وجدان جميع الجزئيات على شان واحد فيحكم حكما كليا بان الامر كذا وليس ما نحن فيه كذلك لعدم العلم بكونه للفور وان كان غيره وهو الاكثر له وفيه نظر بناء على ما اشتهر بينهم من ان الفرد المشكوك فيه يلحق بالغالب وعلى هذه القاعدة بناؤهم في كثير من المسائل الاصولية اللغوية كمسئلة تعارض المجاز والاشتراك ونحو ذلك مما لا يكاد يحصى وهو نوع من الاستقراء والحق في الجواب ان يمنع الغلبة المزبورة فان اللفظ اما اسم او فعل او حرف والاول لا دلالة فيه على الزمان بهيئته اصلا نعم بعضه ربما يدل بمادته ولكنه في غاية القلة قال الشيخ عبد القاهر فيما حكى عنه موضوع الاسم على ان يثبت به الشيء للشيء من غير اقتضاء انه يتجدد ويحدث شيئا فشيئا فزيد منطلق لا يدل على اكثر من ثبوت الانطلاق فعلا له وقال ايضا فيما حكى عنه المقصد من الاخبار ان كان هو الاثبات المطلق فينبغي ان يكون بالاسم وان كان الغرض لا يتم الا بالاشعار بزمان ذلك فينبغي ان يكون بالفعل وايضا حكى عن اهل البيان انهم قالوا العدول عن الفعلية الى الاسمية يدل على الدوام بناء على ان الاسمية لا تدل على زمان معين والفعلية تدل عليه فاذا عدل عنها فلا بد من نكتة والنكتة المناسبة هي الاحتراز عن الدلالة على تعيين الزمان قال بعض المحققين وهذا الكلام صريح في ان الاسمية لا تدل على الزمان لا يقال اتفق العلماء على ان اطلاق المشتق على الحال حقيقة واختلفوا في اطلاقه على الماضي اليس ذلك الا الدلالة على الزمان الحاضر قطعا لانا نقول مرادهم ان المبدء اذا كان موجودا في حال النطق والاخبار كان ذلك الاطلاق اطلاقا حقيقيا وليس مرادهم ان اللفظ يدل على الاتصال بالمبدء في الحال وكذا الثالث لا يدل على الزمان بهيئته واما الثاني فهو وان دل على الزمان بهيئته لكنه يدل غالبا على الماضي والمستقبل وهما اكثر افراده هذا وقد قال جماعة من المحققين منهم العضدي ان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحال لا يطلب بل الاستقبال اما مط واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا بالدليل بخلاف الاخبار والانشاء فانه لا يجب فيهما الاستقبال ورد بان ليس المراد من الزمان الحاضر الان الحاضر الذي لا ينقسم هو زمان التكلم بل اجزاء متعاقبة من اواخر الماضي واوايل المستقبل حتى يصح في الاخبار والانشاء جميعا والفور هو اوايل المستقبل داخل فيه ويؤيده ان النهي يدل على الفور اتفاقا مع جريان هذا البيان

فيه يثبت الشارع عنه ولم
يثبت لنا ان المعظم ذهبوا
الى انه في اللغة للماهية

لان الاصل تاخره

مبحث ان الامر للفور

فيه لا نرايد لطلب الكف في المستقبل لامتناع تحصيل الحاصل واجيب عنه بان الحال بهذا المعنى محدود باول الكلام واخره والواقع في هذا الظرف انما هو مضمون الامر اعني الطلب دون المطلوب والازم تحصيل الحاصل بل المطلوب خارج عنه متصل به بناء على الفور وهو استقبال فتأمل ولم يقع في شيء من اجزاء الزمان الحاضر ومنها انه يجب اعتقاد وجوب الفعل فورا بالاجماع فيجب الفعل كذلك لانه احد موجبي الامر قياسا على الاخر بجامع تحصيل مصلحة المسارعة الى الامتثال بل فورية الفعل اولى لان الاوامر بتناوله دون اعتقاد وجوبه واذا كان ما لا يتناوله الامر على الفور كان ما يتناوله على الفور بطريق اولى وفيه نظر لانه قياس سلمنا ولكن نمنع من كون فورية الاعتقاد من مقتضيات الامر بل هو من لوازم الايمان ولذا يجب في الكفارات وساير الواجبات الموسعة اعتقاد وجوبها فورا ولا يجب كذلك فعلها ومنها ان التعبير بالامتثال انما يحصل بالبدار للاجماع عليه كما في به والمحصول وفيه نظر للمنع من صلاحيته لاثبات الوضع على انه معارض بمثله لوجود القول بوجوب التراخي كما عرفته فتم ومنها قوله تعم ما منعك الا تسجد اذ امرتك فانه تع ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود في الحال ولولا ان الامر للفور لما توجه اليه الذم وفيه نظر اما اولا فلاحتمال كون الذم لترك السجود لا بعزمه في ثاني الحال كما ذكره مرو باعتبار استكباره وتجبره وافتخاره على ادم ع كما يشهد به قوله تعم حكاية عنه انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين كما قيل واما ثانيا فلاحتمال كون الامر بالسجود للفور بخصوصه اما للدلالة الفاء الجزائية في قوله تعم فقعوا له ساجدين وقت تسويتي اياه كما في نهاية السؤل وفي جميع ما ذكرنا تامل واما ثالثا فلان الاية الشريفة ليس فيها دلالة على ان ارادة الفور من الامر بالسجود باعتبار الوضع بل غايتها الدلالة على ارادة الفور منه وهو كما يكون بالوضع يكون بالقرينة فالحال هذا ليس الا حال ساير الاوامر المستعملة في الفور لا يق الاصل عدم القرينة فيكون بالوضع لانا نقول هذا معارض باصالة عدم القرينة في الاوامر المستعملة في التوسعة وهي اكثر واغلب فيكون الترجيح مع هذا كما لا يخفى ومنها قوله تعم وسارعوا الى مغفرة من ربكم لان المراد بالمغفرة سببها اتفاقا كما في كلام جماعة وهو فعل المامور به وليس المراد حقيقتها لانها من فعل الله فيستحيل المسارعة اليها فيجب المسارعة الى فعل المامور به لان الامر للوجوب كما بينا ولا يتحقق المسارعة اليه الا بالاتيان به فورا وفيه نظر اما اولا فلعدم دلالة الاية الشريفة على وجوب المسارعة الى كلما هو مأمور به فان قوله تعم الى مغفرة نكرة وقعت في مقام الطلب فيجوز الاقتصار في مقام الامتثال على فرد ما كما في اعتق رقبة وائتني برجل ولما انعقد الاجماع على ان التوبة يجب المسارعة اليها وانها السبب في المغفرة كان اللازم الاقتصار عليها ودفع الزائد بالاصل وقد نص على هذا الامدي ويعضده هذا ما حكي عن عكرمة من تفسير المغفرة بالتوبة بل ذهب بعض الى انه لا يحتمل تفسيرها في الاية الشريفة بغيرها لان المراد بالمغفرة فيها سببها وليس السبب لها الا التوبة لان فعل المامور سبب للثواب لا الغفران هذا وقد حكي عن ابن عباس تفسير المغفرة بالاسلام وعن انس بن مالك بالتكبيرة الاولى وعن ابي العالية بالهجرة وعن يمان بالصلوات الخمس وعن ضحاك بالجهاد وعن بعض بالتبيين وعن بعض بالصف الاول وهذا كله يدل على ان الاية الشريفة ليست محمولة على العموم وهو المط نعم روي عن مولانا امير المؤمنين ع ما يدل على العموم وهو تفسير المغفرة بالفرايض ويعضده ما عن سعيد بن جبير من تفسيره باداء الطاعات ولكن يجاب عن الرواية بعد وضوح السند مع ضعف الدلالة لاحتمال ان يكون المراد بالفرائض ما ثبت وجوبه بالكتاب فلا يعم كل واجب وعما روي عن سعيد بعد تسليم حجيته لمعارضته ما عن كثير من المفسرين الذين اشرنا اليهم واما ثانيا فلان غاية ما يستفاد منها ان الامر في الشريعة للفور ولا دلالة فيها على انه في اللغة كذلك لان المامور به شرعا سبب للمغفرة لا غيره كذا قيل ولا يمكن دعوى الحاقها بها بالاجماع المركب كما ذكره الابهري ولا باصالة عدم النقل كما ذكره صاحب النقود اما الاول فلوجود القائل بالفصل واما الثاني فلما تقدم واما ثالثا فلان الامر بالمسارعة محمول على الندب لانها عبارة عن مباشرة الفعل في وقت مع جواز الاتيان به بعد ذلك الوقت ولذا لا يق لمن صام رمضانا انه سارع اليه فلو حمل سارعوا على الوجوب لكان مفاد الصيغة منافيا لما تقتضيه المادة وذلك غير جايز كذا ذكره جماعة منهم الحاجبي والعضدي واعترض عليه بان التجوز في الصيغة بحملها على الندب ليس باولى من التجوز في المادة وفيه نظر لان الاول اولى لشيوع استعمال الصيغة في الندب دون استعمال المادة في غيرها هو الظ منها سلمنا التساوي لكن يجب التوقف فلا دلالة في الاية وهو المط والاولى في الاعتراض ان يق نمنع من لزوم التنافي بين المادة والصيغة لو حملت على الوجوب فان غاية ما استفيد من المادة جواز الاتيان بالفعل في ثاني الحال بمعنى انه يجوز عقلا تاخيره ومجرد هذا لا يستلزم عدم وجوب المبادرة اليه كيف والحج يجب المسارعة

اليه

فقعوا له ساجدين عليه كما في ب
او لقيام قرينة تدل عليه كما في ر
والمفتاح فان الاصح الحاق القرينة
وان كانت خلاف الاصل لكن
يصار اليها دفعا للاشتراك
والمجاز او لان فعل الامر هو
قوله تعم فقعوا عامل في اذا لان
اذا ظرف والعامل فيها جوابها
على راي البصريين فيكون التقدير
ح

مبحث ان الاتيان بالمامور به
على وجهه يقتضي الاجزاء

اليه مع ان التاخير لا يسقط التكليف به بالجملة لا مانع من جعل الشارع وقت الفعل موسعا مع امره بالاتيان به في اول الوقت وجوبا وفائدة التوسعة ح ان المكلف لو اخر عن اول الوقت اثم به ولكن يكون مؤديا للفعل في اخره وقد اشار الى هذا بعض المحققين ومنها قوله تعم فاستبقوا الخيرات ولا ريب في ان فعل المامور به منها فيجب الاستباق اليه للامر به وانما يتحقق بالاتيان به فورا وفيه نظر لان الاية الشريفة لا يمكن العمل بظاهرها فان المندوبات من الخيرات ولا يجب الاستباق اليها فلا بد من حمل الامر بالاستباق على الندب لا يق تخصيص الخيرات واخراج ما لم يجب الاستباق اليه من المندوبات وبعض الواجبات اولى لان التخصيص اولى من المجاز لانا نقول هذا التخصيص يستلزم اخراج اكثر افراد العام وهو غير جائز ومنها الرواية المشهورة اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم لان الفاء الجزائية تفيد التعقيب بلا مهلة كالتي للعطف وفيه نظر اما اولا فلضعف الرواية سندا واما ثانيا فللمنع من افادة الفاء الجزائية الفور واما ثالثا فلاختصاصها من المدعي لدلالتها على وجوب المسارعة الى امر الرسول ولا يمكن دعوى الاجماع المركب لوجود القائل بالفصل وقد يجاب عن الاول بجبر السند بعمل الاصحاب فانهم قد تمسكوا به في مواضع عديدة وعن الثاني بان جماعة صرحوا بان الفاء الجزائية للفور ولان فأتوا عامل في اذا ظرف والعامل فيها جوابها كما عن البصريين فصار التقدير فأتوا بما امرتكم به وقت امري اياكم وعن الثالث بان القائل بالفصل شاذ فتم ومنها انه لو لم يكن لجاز التاخير والتالي بط لامرين الاول انه التأخير ان جاز الى غاية معينة في الواقع غير مبينة للمامور او غير معينة مط لزم التكليف بما لا يطاق وهو واضح وان جاز دائما خرج عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يجب فعله وان كان الى غاية معينة مبينة وجب معرفة البيان وليس في اللفظ ما يشعر بتعيين الوقت ولا عليه دليل من الخارج الثاني ان جوازه ان كان مشروطا بالاتيان ببدل يقوم مقامه وهو العزم على ما ادعي شرطه فيلزم سقوطه لان البدل يقوم مقام المبدل فيخرج الواجب عن كونه واجبا اذ لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه وان لم يكن مشروطا به لزم خروج الواجب عن كونه واجبا اذ لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه بلا بدل وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلوجوه اما اولا فلانتقاضه بما لو صرح بالتاخير كان يقول افعل اي وقت شئت فانه ممكن بلا خلاف كما في م وغيره بل واقع كقضاء الواجب من الصلوات على قول والنذر وساير الواجبات الموسعة واما ثانيا فبالمنع من لزوم التكليف بما لا يطاق ان لم تكن الغاية معينة وانما يلزم لو كان التاخير واجبا اذ يجب ح تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم ذلك كذا قاله جماعة كصاحب م والحاجبي والعضدي كما عن المراغي واما ثالثا فلانه يجوز له التاخير الى غاية يغلب معها الظن بالتلف لو لم يفعل كعلو السن والمرض الشديد لصاحب غاية البادي ويجوز ان يكون تلك الغاية قول المنجم لانه وان لم يفد العلم لكنه لم يقصر عن افادة الظن واورد عليه بان غلبة الظن ان كانت لامارة فيمنع من امارة يقتضي ذلك واما ما قلتم فمضطرب اذ كم من شاب يموت فجاة وكم من شيخ يعيش مدة فلا عبرة به لاستلزامه عدم تحقق الوجوب في حق من مات فجاة فهو بط وان لم يكن لامارة فيجري مجرى الظن السوداوي ولا عبرة به وقد يق ان منع حصول الامارة مما لا وجه له وليست منحصرة فيما ذكر بل قد يحصل بغيره ايض وقد يجاب بانه ان اريد حصولها في الجملة فتم ولكن لا يجدي كما لا يخفى وان اريد حصولها دائما فتم فان من يموت فجاة لا يغلب عليه الظن اصلا وان غلب فهي في ساعة لم يتمكن فيها من الاتيان بالمامور به فتم واما الثاني فللمنع من اللازم على التقديرين ومنها اجماع اهل العربية على كونه للحال دون الاستقبال اذ غرضهم ان المراد دلالته على ذلك وفيه نظر لاحتمال ان يكون مرادهم بكونه للحال انه يدل على ان نفس الطلب يتحقق في حال النطق وهذا لا يستلزم فورية الاتيان بالمامور به سلمنا ولكنه موهون بمصير معظم الاصوليين الى انه ليس للفور مضافا الى الادلة الدالة عليه وللقول الثالث ان الامر انما يقتضي كون المامور به في وقت وليس للفظ دلالة على تعيين الاوقات وليس بعضها بان يوجب ايقاعه فيه باولى من بعض فينبغي ان يكون مخيرا الا انه لو اراد ايقاعه في بعضها لبينه فمتى لم يبينه دل على انه مخير في ذلك كله واجيب عنه بانه لو اراد تخييرا في الاوقات كلها وانها متساوية لبينه ولكنه لم يبينه فمن اين القطع بالتخيير اذا لم يبين ولا يخفى ضعفه والتحقيق ان المستدل ان اراد اثبات دلالة اللفظ على التراخي تضمنا بهذا الدليل فلا ينهض له وان اراد ما يقوله اهل المهية فصحيح ثم اني الى الان لم اعثر على حجة للقول بوجوب التراخي وللقول الرابع وجهان احدهما ان اللفظ استعمل في الفور والتراخي والاصل فيه الحقيقة وفيه نظر وثانيهما حسن الاستفهام عنهما والاصل فيه الاشتراك وفيه نظر **مفتاح** اذا اتى المكلف بالمامور به على الوجه المعتبر

مبحث

شرعا بان يكون جامعا لجميع الاجزاء والشرايط وخاليا عن جميع الموانع صار ممتثلا وخرج عن التكليف به ولا يجب اعادته لا في الوقت ولا في خارجه اما انه ممتثل فظ وقد حكى عليه الاجماع ونفي الخلاف في الاحكام وصر وشرحه للعضد وح ج للاسنوي قال العضد لان معنى الامتثال وحقيقته ذلك واما عدم وجوب الاعادة مط ولو في الوقت اذا لم يقم عليه دليل من الخارج فمما ذهب اليه السيد في ية والشيخ في العدة والمحقق في دج د ية وم في يه ولف وية وب والشهيد في ذكرى وض والمحقق الثاني في مع صك والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وسبط الشهيد الثاني في لك والفاضل الخراساني في الذخيرة والمحدث الكاشاني في المعتصم والرازي في المحصول والحاجبي في صر والبيضاوي في ج وغيرهم وفي م هو مذهب اصحابنا والفقهاء واكثر المعتزلة وفي العدة ذهب اليه الفقهاء باجمعهم وكثير من المتكلمين وفي ية السؤل قال به الجمهور وفي ية ذهب اليه المحققون انتهى وحكى في م وصر وشرحه للعضد وح ج للاسنوي عن القاضي عبد الجبار انه قال ان الاتيان بالمأمور به على وجهه لا يقتضي اسقاط القضاء ولا يمنع من الامر به وفي م عزا هذا الى متبع القاضي وفي العدة قال كثير من المتكلمين انه لا يدل على ذلك ولا يمنع ان لا يكون مجزيا ويحتاج الى القضاء وفي ية السؤل قال ابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما انه لا يمنع الامر بالقضاء مع فعله فيلزم من ذلك انه لا يدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب مستفادا من الاصل هكذا حرره الامدي وغيره ونقله عن الخصم صريحا في ية قال ابو القاسم واتباعه والقاضي عبد الجبار انه لا يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء انتهى للاولين وجوه منها ما تمسك به في العدة وح من ان وجوب المأمور به يدل على اختصاصه بالمصلحة فلو لم يكن الاتيان به على ذلك الوجه كافيا بتحصيل المصلحة المطلق به لما حسن الامر به ومنها ما استدل به في العدة من ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه فينبغي ان يكون الامر يقتضي كونه مجزيا لانه ضده ومنها ما تمسك به في ية من انه فعل المأمور به فيخرج عن عهدة التكليف اما المقدمة الاولى فبالفرض واما الثانية فلانه لو بقي مكلفا فاما بالفعل الذي فعله اولا فيلزم منه تحصيل الحاصل او بغيره فيلزم ان يكون الامر متناولا لغير المأتي به فلا يكون المأتي به تمام متعلق الامر وقد فرضناه كك ومنها ما تمسك به في ية ايض من انه لو بقي في عهدة التكليف بذلك الفعل فاما ان يكون في اعداد مخصوصة او دائما وكلاهما بط اما الاول فللترجيح من غير المرجح واما الثاني فللحرج ولزوم النسخ لو كلف بغيرها من العبادات ومنها ما تمسك به في ية ايض من انه اما ان يجب عليه فعله ثانيا وثالثا او ينقضي عن عهدته بما ينطلق عليه الاسم والاول يستلزم كون الامر للتكرار وهو بط والثاني هو المطلوب فانه معنى الاجزاء ومنها ما تمسك به في ية ايض انه لو لم يقتض الاجزاء لجاز ان يقول السيد لعبده افعل واذا فعلت لا يجزي عنك ولو كان كك لكان متناقضا ومنها ما تمسك به في ية ايض من انه لو لم يدل على الاجزاء لم يعلم الامتثال واللازم بط بالاجماع فالمقدم مثله ومنها ما تمسك به في ية ايض من ان القضاء استدراك ما فات من الاداء فيكون تحصيلا للحاصل وللاخرين وجوه وقد صرح في ية بانهم احتجوا بها منها ان النهي لا يدل على الفساد بمجرده فالامر لا يدل على الاجزاء بمجرده واجاب عنه في ية بعد تسليم ان النهي لا يدل على الفساد بانه لا استبعاد في النهي عن فعل وتعلق حكم به او فعل المنهي عنه وجعله سببا فيه والامر لا يدل الا على اقتضاء المأمور به فعند ما ذا فعلها المكلف فقد اتى بتمام مقتضاه فلا يبقى للامر مقتضى اخر ومنها ان الامر بالشيء لا يفيد الا كونه مأمورا به فاما دلالته على سقوط التكليف فلا واجاب عنه في ية بان الاتيان بتمام ما اقتضاه الامر يقتضي ان لا يبقى الامر مقتضيا لشيء اخر وهو المراد بالاجزاء ومنها انه لو وجب الاجزاء لاكتفي باتمام الحج الفاسد والصلوة التي جامع فيها عن القضاء واجاب عنه في ية كالمحقق والرازي والامدي والحاجبي بان الحج والصوم مجزيا بالنسبة الى الامر الاول حيث لم يقعا على الوجه المطلوب شرعا ونحن لا ننازع في ان الفعل اذا اخل فيه ببعض شروطه او صفاته المعلومة المطلوبة شرعا فانه غير مجز بل هو مجز بالنسبة الى الامر باتمامهما ومنها انه لو دل على الاجزاء لكان المصلي بظن الطهارة اثما او ساقطا عنه القضاء اذا تبين الحدث لانه اما مأمور بالصلوة بطهارة يقينية فيكون عاصيا حيث صلى من غير يقين او بطهارة مظنونة وقد امتثل فيخرج عن العهدة فلا يجب القضاء واجاب عنه في ية بالمنع من الملازمة فانه مأمور بالصلوة بظن الطهارة ويجب القضاء ووجوب القضاء لبرع مما امر به من الصلوة المظنون طهارتها لانه قد اتى بالمأمور به على وجهه بل القضا استدراك لمصلحة ما امر به اولا من الصلوة مع الطهارة كما قلناه في الحج الفاسد التحقيق عندي في المسئلة ان يقال ان القاضي عبد الجبار ومن وافقه ان ادعوا ان الاتي بالمأمور به لا يخرج عن عهدة الامر بعد الاتيان على وجهه ويبقى مشغول الذمة بالتكليف ويحتمل بقائه على الاشتغال فهي دعوى فاسدة يكذبها الوجدان ويغني في ابطالها العيان عن البيان وكذا الحال لو ادعوا جواز الامر باعادته او قضائه المفسرين بحسب الاصطلاح بالاتيان به ثانيا

[illegible]

الحال باعتبار حصول خلل في اتيانه او ترك المأمور به في الوقت المضروب له وان ادعوا ان لفظ الامر لا يدل لغة على الخروج عن العهدة وارتفاع الاشتغال به بعد الاتيان به وانه لا يدل ايضا لغة على عدم الامر بذلك المأمور به ثانيا في الحال وانه يجوز تعلق امر اخر مرة اخرى وان الامر الاول لا يعارضه لفظا فتلك دعاوي صحيحة لا دليل على بطلانها وقد صار اليها جماعة من الاعاظم كالسيد ابن زهرة والشيخ د الامدي وغيرهم وذلك لان دلالة اللفظ على معنى اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام وكلها منتفية قطعا وبالجملة غاية ما يستفاد من الامر ليس الا مجرد طلب الفعل وليس فيه دلالة لفظية على ان الاتيان بالمأمور به على جهته يقتضي رفع الاشتغال ولا على عدم تعلق امر بهذا الفعل وانما الحاكم بالاول هو العقل كما يحكم باستحقاق الثواب على الفعل على بعض الوجوه وباستحقاق العقاب على الترك على بعض الوجوه والحاكم بالثاني هو الاصل ونحوه واذا قام دليل على خلافه وجب الاخذ به ولا يكون دافعا لظ الامر الاول وهل يسمى قضاء او لا المعتمد هو الاول وعلى هذا يمكن ان يقع من احكام الاتيان بالمأمور به على وجهه سقوط القضا ولو نازعنا في هذا منازع لكان منازعا في امر لفظي والامر فيه سهل وكما لا يدل الامر لغة على ما ذكر كك لا يدل عليه شرعا ولا عرفا وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا امر الشارع بشيء عبادة كان او لا فاتى المأمور بفعل معتقدا على وجه القطع واليقين انه المأمور به في الواقع كما اذا علم ان ما اتى به وضوء صحيح موافق للواقع او ما رده وديعة طلبها صاحبها ثم تبين وعلم بعد ذلك ان ما اتى به ليس هو المأمور به على وجهه اما لفقد نفسه او لفقد جزئه او ركنه او شرطه فهل مجرد اعتقاده ذلك او الامتثال الظاهري يكون كافيا في سقوط التكليف فلا يجب عليه الاعادة ولا القضاء ويترتب عليه الثواب ولا يستحق على الترك العقاب كما اذا اتى بالمأمور به على وجهه بحسب الواقع او لا اشكال من اطلاق المعظم ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء بمعنى الخروج عن عهدة التكليف وسقوط التعبد به ثانيا وانه كان مكلفا حين العمل بمعتقده ولم يكن بما في الواقع لانه تكليف بما لا يطاق فالمأمور به بالنسبة الى المعتقد هو هذا العمل الذي اتى به على وجهه فيلزم منه ان يترتب عليه جميع ما يترتب على الاتيان بما هو متعلق الامر الشرعي بحسب الواقع وانه كان حين العمل وبعده متيقنا ببراءة ذمته عن الواقع وباتيانه بالمأمور به وسقوط التكليف عنه فيجب استصحاب المذكورات بعد انكشاف الخطاء عملا بعموم قولهم لا ينقض اليقين الا بيقين مثله ونحوه وان في لزوم الاعادة حرجا عظيما في كثير من الصور ومن انه لم يأت بالمطلوب على الوجه الذي اراده الطالب وكان فيه المصلحة وغاية اعتقاده رفع المؤاخذة عنه لا سقوط التكليف وان مقتضى اطلاق الامر لزوم الاتيان بالمأمور به على وجهه مط ولو اتى بما يعتقد انه هو المأمور به بحسب الواقع وان العقلاء لا يعدون من اتى بحجر معتقدا انه الجوهر الذي امره الامر باتيانه وان المعهود من سيرة الاسلام والمسلمين ان الاصل هو الاتيان بالتكليف الواقعي وان الفوت في نفس الاحكام الشرعية والموضوعات الصرفة بط واما الوجوه المتقدمة الدالة على السقوط ضعيفة جدا لا يظهر وجهه بالتامل فاذن الاصل عدم السقوط والاتيان بالمأمور به بحسب الواقع حيث يثبت فساده ويكون مقتضى اطلاق الادلة او عمومها لزوم الاتيان به مط نعم قد يعدل عن هذا الاصل لدليل من خارج كقاعدة الحرج او ورود نص معتبر او انعقاد اجماع على عدم لزوم الاعادة في فرض خاص وكك يمكن ان يقال الاصل لزوم الاتيان بما هو المطلوب الواقعي فيما اذا جعل الشارع شيئا بدلا عن الواقع ثم تبين خلافه فعلى هذا الاصل فيما اذا تبين للمجتهد فساد ظنه الاعادة والاصل الاعادة فيما اذا صلى بالشك في الطهارة او بالظن بالاتيان بالافعال او الاركان ثم تبين الخطاء او كان في بعض الصور لا يجب شرعا الاعادة ولا يكون ما فعله تبعا للامر الشرعي كافيا وفي بعض الصور يجب الاعادة شرعا ولا يكون ذلك كافيا وبالجملة مجرد جعل الشارع شيئا بدلا عن الواقع او حكم العقل به لا يكون موجبا لسقوط التكليف بعد انكشاف الخطاء وانما غاية ذلك جواز الاعتماد على البدل حيث لا يظهر المخالفة للواقع فتامل **الثاني** لا فرق في جميع ما ذكرناه في هذه المسئلة بين الواجب والمندوب كما لا يخفى منهما اذا ورد من الشارع امران فلا يخ اما ان يتضاد متعلقهما بحيث لا يمكن الجمع بينهما كالامر بالتوجه الى بيت المقدس او لا يتضادا فان كان الاول فيكون الثاني ناسخا للاول ان علم التاخر والا فالمنسوخ احدهما فيلتمس دليل من الخارج على التعيين وان كان الثاني فلا يخ اما ان يتخالفا او يتماثلا فان كان الاول فيعمل بمقتضاهما اجماعا كما في ية وم الامدي كما هو ولا فرق في ذلك بين ان يكون الثاني معطوفا على الاول نحو صل وصم او لا نحو صل حج ولا بين ما اذا امكن الجمع بينهما مباشرة كالصلوة والصيام او لا نحو الصلوة والطواف والوجه انهما دليلان لا تعارض بينهما فيجب العمل بهما وان كان الثاني فلا يخ اما ان يكون احدهما معرفا باللام او كلاهما او لا فان كان هنا

ز معناه

[illegible]

بناء يجب فيه القضاء

ح

مكلفا م

[illegible]

معطوفا على الاخر ولا فان كان

الاول فلا [illegible]

عطف من غير تعريف نحو صل ركعتين صل ركعتين تغايرا ووجب صلوتان كما في الغنية وير ودج وشرح المختصر للعضدي والطوسي وغيرها لان الظ
من العطف المغايرة مع رجحان التاسيس على التاكيد وكذا الحكم اذا كان هناك عطف مع تعريفهما نحو صل الركعتين وصل الركعتين
او تعريف الاول وتنكير الثاني نحو صل الركعتين وصل ركعتين واما اذا كان هناك عطف وكان الثاني معرفا نحو صل ركعتين وصل الركعتين
فاختلف القوم فيه فذهب ير في يب وابن زهرة في الغنية والامدي في م كما عن الرازي الى الحكم بالمغايرة وان الواجب شيئان لاقتضاء العطف
المغايرة واولوية التاسيس ولا معارض سوى التعريف وهو لا يصلح لها لانه كما يكون للعهد كذا يكون للجنس بل هو الاصل على انه على الاول
يمكن ان يكون المعهود غير المتقدم كما يحتمله فالاصل بقاء ظ العطف على حاله وتوقف المحقق والعضدي والطوسي كما عن ابي الحسين البصري قالوا
لان العطف مع رجحان التاسيس في مقابلة التعريف والعادة المانعين من التكرار ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فيجب الوقف والاظهر
عندي كما هو الظ من السيد عميد الدين وغيره عدم التغاير لرجحان كون اللام للعهد لسبق فهمه وعدم الفائدة في التعريف لولا عدم المغايرة اذ
يفهم المهية من دونه ولاصالة برائة الذمة من الغير واحتمال كون المعهود غير ما تقدم مدفوع بالاصل ولا يعارض ما ذكرناه ما ذكروه ولان
ما ذكرناه اقوى على انه منع الشهيد الثاني في ض وحاشيته ضد من اقتضاء العطف المغايرة متمسكا بان من انواع الواو العاطفة عطف الشيء
على مرادفه كما ذكره ابن هشام في المغني وذكر من شواهده قوله تع اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وقوله انما اشكو بثي وحزني الى الله
وقوله تع لا ترى فيها عوجا ولا امتا وقوله لبليني منكم ذوو الاحلام والنهى وقول الشاعر والفى قولها كذبا ومينا وقال في ح الالفية وهو
كثير لا يتوقف هذا بما حكاه الدماميني عن بعض اهل البيان من ان التطويل لا لفائدة من طرق التعبير عن المراد بما لا يقبل وعني بالتطويل
ان يؤتى بزائد لا يتعين للزيادة لانا نقول قد اجاب الحاكي عن هذا بان ذكر الشيء مرتين فيه فائدة التاكيد قال وقد قال النحاة ان الشيء يعطف
على نفسه تاكيدا وعدم تعين الزيادة لا يدفعها والفائدة التاكيدية معتبرة في باب الاطناب انتهى وفيه ما ذكره لا يخلو من اشكال اذ لا
ريب في ان المتبادر من العطف المغايرة ولذا عرفه الحاجبي بانه تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه يتوسط بينه وبين متبوعه احد الحروف العشرة
وصرح نجم الائمة وغيره بان التاكيد يخرج من قوله مقصود بالنسبة لان المقصود منه هو المتبوع وانما يؤتى اما للبيان المنسوب اليه في الحقيقة
لا غيره واما للبيان ان المذكور بلفظ العموم باق على عمومه غير خاص الى اخرها قال واما ما ذكر من الامثلة فغايته استعمال العطف فيما لم
يكن فيه مغايرة وهو لا يوجب عدم كونه للمغايرة كما لا يوجب استعمال اللفظ في مجازه عدم ظهوره في حقيقته وايضا غاية عطف الشيء على
مرادفه وهو ليس عطف المكرر على مثله الذي نحن فيه فكثرة الاول لا يلزم كثرة الثاني ولولا كثرة ظهور التاكيد في المقام عرفا لكان اللازم
القول بالمغايرة جدا لظهور الواو في العطف كما صرح به السيد عميد الدين مدعيا انه موضوع له والاصل في العطف للتغاير كما بيناه
وان كان الثاني فلا يخ اما ان يمتنع الزائد اما عقلا كالقتل او شرعا كالعتق او عادة كسقي الماء او لا يمتنع وعليه اما ان يكون الثاني
معرفا ام لا فان كان الاول فالاتحاد فيما اذا كانا خاصين او عامين سواء كانا معرفين او منكرين او متعاكسين بل ولو كانا متعاطفين
ام لا واقتضاء العطف المغايرة مسلم انه يعارضه ظهور هو اقوى منه فان الظ يدفع بالاظهر واما اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فان
كان الثاني معطوفا فعن القاضي فيما حكي عنه لا يدخل تحت الاول مراعاة لحكم العطف وتوقف في رج كما عن المحصول وابن مالك في باب
العطف من التسهيل قال في ير اذ ليس ترك ظ العموم اولى من ترك ظ العطف وحمله على التاكيد انتهى وحكي عن ابي علي الفارسي وابن جني
انهما قالا اذا حكم على العام بحكم ثم عطف عليه فرد من افراده محكوما بذلك الحكم لم يقتض ذلك العطف عدم دخول ذلك الفرد في العام
وان لم يكن معطوفا نحو صم كل يوم صم يوم الجمعة قال في رج فان الثاني تاكيد قطعا وقال قوم بالوقف واختار في ير الاول قال
لعموم الاول الدال على انه لم يبق من ذلك الجنس شيء لم يدخل تحت العام وقد سلم من معارضة العطف واختاره في المحصول ايضا
على ما حكي وان كان الاول من الثاني فالاتحاد كما في رج والتمهيد وغيرهما بل في كاشف الرموز انه لا خلاف فيه للتبادر وان كان
الثاني نحو صل غدا ركعتين فاختلف فيه القوم فذهب الشيخ في العدة وابن زهرة في الغنية والمحقق في رج وير في يب والطوسي في كاشف
ذا الى التغاير وان الثاني يفيد غير ما افاده الاول وهو المحكي عن القاضي عبد الجبار والرازي في ل والامدي في م وعامة اصحاب الشافعي
وفي العدة انه مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وحكي عن الصيرفي وقوم القول بالاتحاد وان الثاني تاكيد ظ ير في ير والعضدي في ح مخ

وصل الركعتين

[illegible]

وغيرها

وغيرهما التوقف كما عن الازدي وابي الحسين والاظهر عندي ما عليه الصيرفي لان التكرير في التاكيد اكثر ما لم يكثر في التاسيس فيحمل عليه
الحاقا للفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب واما كثرة التاسيس فمسلمة في غير الصورة واما فيها فلا لتحقق المطلب ان غلبة التكرير في التاكيد
بلغ حدا لم يكن غيره متبادرا منه بل كان المتبادر هو فقط الا ترى انه لو قيل رايت زيدا رايت زيدا وجاءني زيد جاءني زيد واكرمت
خالدا اكرمت خالدا الى غير ذلك من الامثلة التي لا تكاد تحصى لم يفهم منه سوى التاكيد ولم يتخيل انه اريد بزيد وخالد في الثاني غير ما اريد
به في الاول بل يفهم منه التاكيد لذا قال الحاجبي في الكافية التاكيد لفظي ومعنوي فاللفظي تكرير اللفظ الاول مثل جاءني زيد زيد و
يجري في الالفاظ كلها انتهى فلو كان حمل اللفظ المكرر على التاكيد خلاف الاصل لقال التاكيد معنوي وقد يكون لفظيا وهو انما يكون
بتكرير اللفظ مع القرينة عليه وبالجملة من تتبع المحاورات العرفية حصل له الظن القريب الى العلم بان كل مكرر للتاكيد وعلى هذا
يمكن ان يقال ان المكررات وضعت وضعا نوعيا للتاكيد فيكون الاصل فيها التاكيد فتأمل واحتج الاولون بوجوه منها ان التاسيس اولى
من التاكيد لان الاول موافق للغرض من احداث اللغات وهو افهام السامع ما ليس عنده مع كونه اكثر فيلحق به الظن ولا كذلك التاكيد
ولذا ادعى الشهيد الثاني الاتفاق على كونه خلاف الاصل وفيه نظر لما عرفت على انه لو كان رجحان التاسيس مستندا الى رجحان اشتماله على
الفائدة من غير التفات الى غلبته كان التاكيد ايضا راجحا لاشتماله على فوائد قررت في محلها بل قد يكون فائدة التاكيد اولى من هذا وقال في ير
وفائدة التاسيس وان كانت اولى الا ان اصالة براءة الذمة واستصحاب حال العدم راجح على ضدهما وربما عارضه بما يلزم في التاكيد من مخالفة
ظاهر الامر من الوجوب والندب او المشترك بينهما للقطع بانه ليس ظاهرا في التاكيد اذا تعارض وجه الترجيح بقي التاسيس سالما مع ما فيه من الاحتياط
لاحتمال الوجوب في الواقع وفيه انه لا مخالفة لظ الامر والاحتياط معارض بمثله لان الاحتياط قد يكون في الحمل على التاكيد لاحتمال الحرمة في المرة الثانية
كما اذا قيل للجلاد اجلد الزاني مائة مرة اجلد الزاني مائة مرة والتحقيق ان الاصل المزبور لا يصح التمسك به في مقام اثبات اولوية التاكيد على
التاسيس فانها امر لغوي والمطالب اللغوية لا تثبت بالاصول العقلية نعم لو توقفنا في ترجيح احد الامرين على الاخر بعد تعلق خطاب من الشرع بنحو
المفروض كان التمسك به صحيحا بان يقال غاية ما ثبت من هذا الخطاب الوجوب في الجملة لا التكرار لان الشك في المقام حاصل في نفس التكليف ومن
شانه التمسك بالبراءة الاصلية ومنها ان اللفظ ليس موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه مجاز والاصل الحقيقة فيلزم التاسيس وفيه نظر للمنع من كونه
مجازا وانما يسلم ان قلنا ان المؤكد يراد منه تقرير ما فهم من الاول بمعنى ان يكون التقرير المزبور جزء المفهوم المطابقي للفظ لا نرجح بكون مجازا لان
المؤكد قبل اتيانه مؤكدا لم يدل على التقرير ولا كان هو جزء ما وضع له بلا ريب فاستعماله في التاكيد بعد استعمال اللفظ في خلاف
ما وضع له وهو المجاز واما اذا قلنا ان التقرير المزبور يستفاد من نفس التكرير لا بما حصل به التكرار فلا مجاز اصلا لان اللفظين قد استعملا
في معناهما الاصلي غاية ما في الباب انه يفهم التاكيد منهما وهو انما يكون بالتكرير لا غير ولذا لا يتوقف عرفا للتفحص المؤكد انه مجوز وقد
اشار الى ما ذكرنا الباغنوي هذا وقد منع السيد عميد الدين لزوم التاكيد على تقدير صرف الامر الثاني الى الفعل المأمور به اولا قائلا
ان ذلك انما يلزم لو لم يكن الامر دالا على طلب الا مرة حال ايجاده الامر واما على هذا التقدير فلا لان الامر الثاني دال على طلب الشيء في زمان
المغاير لزمان الامر الاول لذلك الفعل المأمور به اولا والامر الاول لم يدل على ذلك بل دل على طلب الشيء في زمانه المغاير لزمان الامر الثاني
لذلك الفعل وقد يقال عليه ان كان المراد من قوله ان الامر الثاني الخ ان الشيء طلب بعد زمانه اولا وثانيا فهو ليس فيه صرف الثاني الى الاول
لان هنا طلبين لا ربط بينهما فضعفه ظ وان كان المراد منه ان الامر الاول صريح في الدلالة على الطلب في الزمان الاول واما الزمان الثاني
والثالث فيفهم بالالتزام وليس الامر الثاني كذلك لان الامر الثاني يدل صريحا على ما دل عليه الاول التزاما ففيه ان هذا المقدار من التغاير
لازم في جميع التاكيدات اللفظية ولو كان هذا موجبا لعدم التاكيد لانتفى التاكيد اللفظي راسا وهو خلاف اجماعهم على الظ مع انه لا
يصح في المتماثلين المتعاقبين اذ ليس بينهما زمان اول وثان عرفا فتأمل ومنها ان الامر الاول يقتضي الوجوب والامر الثاني اما ان يوجب شيئا
غير الاول اولا والاول هو المط والثاني فاما انه لا يوجب شيئا اصلا او يوجب ما يوجبه الاول وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم تخلف المعلول
عن علته او اهمال اللفظ وكلاهما مح واما الثاني فلانه يلزم تحصيل الحاصل وهو مح ايضا فتعين الاول وهو المط وفيه نظر لانه لو تم
لزم ان لا يتحقق تاكيد اصلا كما لا يخفى وهو فاسد جدا والحل انه يلزم تحصيل الحاصل لو لم يقصد التاكيد اما على تقدير افادته فلا كما

لاحتمال التاكيد والاصل
عدم التكرار
ح

في بيان ان الامر اذا تعلق بشيء هل يتوقف الامتثال على قصد المأمور به

في المعرف ولا يمنع العادة من تكرره فان قلت قد يفيد ما افاده الاول اجماعا كما في يره وقال السيد عميد الدين ان اراد باقتضاء الامر الوجوب بكونه علة مؤثرة فيه منعنا ذلك مع انه مخالف لمذهب الامامية والمعتزلة كافة لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن وجوب المامور به وان اراد به دلالته على كون متعلقه واجبا فهو حاصل هنا على تقدير كون المراد به الفعل المامور به اولا فلا يختلف و منها ان الامر الثاني قبل تعقبه بالامر الاول كان للوجوب فكذا بعده عملا بالاستصحاب وفيه نظر لانا نقول بذلك ايضا كما عرفت **مفتاح** اذا تعلق امر الشرع بشيء فهل يتوقف الامتثال على قصد المامور به ونيته اولا وعلى الاول فهل يكون قصده او يجب معه قصد الطاعة والقربة والعلم بصفاته وقصدها من كونه واجبا او مندوبا قضاء واداء عينيا او تخييريا او كفائيا موسعا او مضيقا اصليا او التزاميا بنذر او عهد او يمين او استيجار شرطيا او اصليا جزء او ركنا ونحو ذلك او يجب قصد الطاعة والقربة لا غير وهل يختلف الحال بين ما اذا اتحد الامر او تعدد التحقيق ان يفصل في هذا البحث فنقول الكلام هنا يقع في موضعين الاول اذا تعلق الامر بشيء واحد كان يقول اكرم زيدا ويعلم بانه لم يتعلق باكرام عمرو لا ايجابيا ولا ندبيا فهنا نقول المامور اذا اوقع الفعل بقصد الامتثال والطاعة استحق الثواب وخرج عن عهدة التكليف به وبرئت ذمته منه سواء علم بصفاته المتقدمة واوقعه بنيتها ولا اجلها ام لا واذا اوقعه لا بذلك القصد فلا يستحق بذلك الثواب ولا العقاب ولكن ذمته بريئة منه بمعنى انه لا يكلف بالاتيان به ثانيا مطلقا اما استحقاق الثواب وبراءة الذمة منه مع القصد المزبور والعلم بجميع صفاته ونيتها فمما لا اختلاف فيه على الظ واما استحقاق الثواب والبراءة مع القصد المزبور وعدم العلم بشيء من الصفات وعدم نيتها فمما يحكم العقل به جدا ويشهد بذلك امور الاول ان المامور اذا علم بالصفات ثم نسيها لم يتوقف في المبادرة الى الاتيان بالمامور به خوفا من عدم الامتثال وعدم استحقاق الثواب ولا يتحير عن الصفات بمراجعة الامر وغيره تحصيلا للعلم بها وهذا معلوم من عادة العقلاء قاطبة وان لم يتدينوا بشريعة الثاني ان حسن الاحتياط مما يحكم به جميع العقلاء ولو تمكن من تحصيل العلم بالواقع ومعلوم ان ذلك انما يكون فيما اذا تردد بين الوجوب والندب ولو كان العلم بالصفتين شرطا لاحد الامرين لما جاز الاحتياط اما مطلقا او اذا تمكن من تحصيل العلم بالواقع وقد بينا ان العقلاء متفقون على حسنه مطلقا الثالث ان العلم بجميع الصفات ممتنع غالبا مع عدم القائل به على الظ فلا يمكن دعوى كونه شرطا ودعوى كون العلم بالبعض شرطا ترجيح بلا مرجح نعم اذا اوجب الشارع العلم ببعضها كان هو المتبع ولكن الكلام فيما اذا لم يظهر من الشارع ايجاب الرابع انه لو كان العلم بها او بشيء منها شرطا لاستحقاق الثواب مضافا الى قصد الطاعة لورد به رواية ولم يكن الكتاب والسنة خاليان عن ذلك لا يقال لعل الشارع اكتفى بدلالة العقل عليه التي يدعيها بعض الموجبين للعلم ببعض الصفات ونيته لانا نقول ما اعتمد هذا في اثبات الوجوب لا يصلح لان يجوز الاعتماد عليه كيف والرياء الذي شهدت العقول بمنعه عن استحقاق الثواب قد تضمن الكتاب والسنة المبالغة في المنع منه والحث على الاجتناب عنه وبالجملة الذي حصل لنا من تتبع الكتاب والسنة العلم بالمبالغة التامة في بيان كل ما ينافي استحقاق الثواب وعدم الاكتفاء بدلالة العقل عليه ولو كان عدم العلم بما ذكر من المنافيات لنبه عليه فيهما ومن عدمه يقطع او يظن ظنا قريبا منه بعدم كونه منها الخامس انه لو كان ذلك شرطا في الامتثال والخروج عن العهدة لما جاز الاكتفاء برد الوديعة وازالة النجاسة المامور بها في الشريعة اذا لم يعلم بوجوبها وهو باطل قطعا فتامل السادس ان كثيرا من اعاظم الاصحاب كالشيخين في المقنعة وبه وابن طاوس والشهيد الثاني في ض وضه والمقدس الاردبيلي وصاحبي ك والذخيرة والمشارق و جمال الدين الخونساري والمحدث الكاشاني وغيرهم ذهبوا الى عدم وجوب نية الوجه في رفع الحدث والاستباحة في الوضوء وظاهرهم ان المستند هو الاصل لا الدليل الخارجي على عدم الوجوب بل هذا صريح كلام ابن طاوس و ض ومجمع بة وذخيرة ورق والكشف وغيرها واحتج بعض هؤلاء على عدم وجوب قصد الوجه بان من امر عبده بشراء لحم غنم من سوق خاص فذهب واشتراه بالصفات المذكورة ولم يخطر بباله انه اشتريته لكونه واجبا امتثالا او مندوبا كان عند العقلاء ممتثلا لامر مولاه ومؤديا لما فرض عليه ان مطيعا ولو فرض ان سيده عاقبه على ترك ذلك القصد للام العقلاء وعنفوه على ذلك ولو كان القصد معتبرا لحسن العقاب وهو في غاية الجودة وبالجملة الظ من كلمات معظم محققي اصحابنا بل كلهم ان مقتضى الاصل عدم وجوب قصد الصفات بل القربة

في بيان اعتبار قصد القربة في الامتثال

وان وجوب

في بيان معنى النية في اللغة
واعتبارها في الاعمال

وان وجوب بعضها على تقديره انما يدل بدليل خارج لا باعتبار قاعدة الامر فان قلت ان اكثر العلماء صرحوا باعتبار قصد الوجه والرفع و الاستباحة وغير ذلك من الصفات في العبادات فيظهر منهم ان الاصل وجوب نية الصفات والعلم قلنا الظ منهم ان ذلك لدليل من الخارج لا للاصل سلمنا ولكن نمنع من حجية الشهرة ما لم تصل الى حد الاجماع سلمنا لكن نمنع تحققها اذ لا نص لقدماء اصحابنا على ذلك كما صرح به بعض الاصحاب ومتاخروا المتاخرين اتفقوا على الظ على عدم لزوم نيتها وانما القائل به جمع سلمنا الشهرة وحجيتها ولكن انما اوجبوا ذلك فيما اذا تعددت الاوامر وكانت الصفات مميزة كما يظهر من كلماتهم لا مط حتى فيما اذا اتحد ولم يحتج الى التميز بالصفات سلمنا ولكن ذلك لا يدل على وجوب قصد جميع الصفات على انه لا يبعد دعوى الاجماع على عدم وجوب قصد جملة من الصفات لكونه واجبا تخييريا او كفائيا ونحو ذلك مما لم ينصوا على وجوب القصد اليه وان قلت قد ورد في اخبار عديدة ما يدل على عدم صحة العمل واجزائه بدون النية نحو قول النبي صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات وقول ولده علي بن الحسين عليه السلام لا عمل الا بنية والنية على ما حكي عن جماعة من الاصحاب كالحلبي والقاضي والديلمي هي العزم على المنوي بصفاته المشروعة كرفع الحدث واستباحة الصلوة لوجوبه قربة الى الله قلت النية في اللغة بمعنى القصد الخالي عن اعتبار التعريف الذي ذكروه ان كان للمعنى اللغوي والشرعي فبطلانه واضح وان كان للمصطلح عليه بينهم فلا حجة فيه اذ اللفظ لا يحمل على العرف الخاص اذا كان له معنى لغوي لا يقال على تقدير الحمل على اللغة يمكن دعوى وجوب نية الصفات المزبورة لان حذف المنوي والمقام في الاخبار المزبورة يدل على لزوم نيته كلما يمكن ان ينوى لانا نقول هذا مم فان الظ منها ارادة قصد نفس العمل سلمنا لكن قوله عليه السلام لا عمل الا بنية غاية الدلالة على لزوم قصد ما ولما كان قصد العمل وكونه لله تعالى مما لا ريب في وجوبه جاز الاقتصار عليه وكان ايجاب قصد الغير مفتقرا الى دلالة واما قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات فالظ ان الاتيان بصيغة الجمع باعتبار الاعمال اذ لو كان باعتبار تعدد النيات في كل عمل لزم تخصيص العام الى الاقل من النصف كما لا يخفى على انه لو وجب نية الصفات لم يكن هناك نية واحد وقصد واحد يتعلق بمقصود متصور بصفاته وبالجملة لا دلالة في الاخبار المزبورة على لزوم نية الصفات والعلم بها وان قلت المحقق الخونساري حكى عن المتكلمين انهم ذكروا انه لا بد في جنس الفعل من ان يفعل لوجوبه او ندبه قلت لا حجة في كلامهم من حيث هو فطالبهم بدليل ما ادعوه ولهذا كما اشار اليه الحاكي ذلك عنهم وقد صرح المحقق بانه كلام شعري واستحسنه في ك وغيره وان قلت لولا نية الوجوب لجاز وقوع المامور به ندبا فلا يستحق الثواب وقد نبه على هذا الشهيد فيما حكي عنه وربما يظ من بة قلنا اذا تحقق قصد القربة كما هو الفرض فلا يحتمل الزيادة ثم وذلك واضح وقد نبه عليه الشهيد الثاني وغيره فان قلت ان الفعل المامور به يجوز وقوعه على وجوه متعددة فانه يقع تارة واجبا واخرى مندوبا ومرة اداء واخرى قضاء فافتقر اختصاصه باحدهما الى النية والا لكان صرفه الى البعض دون البعض ترجيحا من غير مرجح وبهذا استدل جماعة من الاصحاب كالحلي وابن زهرة وبه والشهيد المحقق الثاني في ايجابهم نية بعض الصفات قلت هذا انما يتم لو تعدد الامر بالفعل وكان بعضها للوجوب والاخر للندب وبعضها للاداء والاخر للقضاء وتعلقت بالمكلف في وقت واحد اما اذا اتحد الامر كما هو الغرض فلا كما اشار اليه بعض الاصحاب لا يقال فيما اذا اتحد الامر يمكن وقوع الفعل بحسب قصد المكلف على وجوه متعددة وان كان بحسب الشريعة متحدا فيجوز ان ينوي بالواجب المتحد شرعا الاستحباب عمدا او سهوا او جهلا وبالعكس وكذا يجوز ان ينوي بما يجب فعله اداء القضاء وبالعكس فلا بد في عدم الاتيان بالمامور به بهذه الجهة وقد اشار الى هذا بعض المحققين لانا نقول لا نم ان نية الخلاف مع اتحاد المامور به شرعا مضر مط في الامتثال والخروج عن العهدة واستحقاق الثواب اذ لا دليل عليه نعم قد يضر في الاخير اذا نافى كما لو نواه عمدا انه سلمنا لكن نقول غاية ما ذكر الحكم بالفساد اذا نوى صفاته وتبين خلافها واما اذا لم ينو شيئا من الصفات فلا يحكم بالفساد جدا فلا دليل على وجوب نيتها وهذا عدل هذا المحقق عما قاله وبالجملة لا دليل على اشتراط الامتثال واستحقاق الثواب بنية صفات المامور به والعلم بها حيث يتحقق قصد القربة فالاصل عدمه ولا فرق في ذلك بين العبادة وغيرها واما عدم استحقاق الثواب اذا لم يقصد انه يجب الطاعة فمما لا شبهة فيه ولما تحقق الامتثال بمعنى الخروج عن العهدة وعدم لزوم الاعادة بمجرد الاتيان بالمامور به ولو خلا عن قصد القربة فلانه معلوم من عادة العقلاء ويشهد بهذا ان الاصحاب استدلوا على اشتراط القربة في العبادات نحو الوضوء والصلوة بادلة غير الامر بها ولو كان اشتراط القربة من مقتضيات الامر لكان الاستدلال به اولى فتم على ان المرتضى صرح فيما حكي عنه بصحة العبادة الواقعة رياء بمعنى الخروج

نسخة
ايضا

نسخة
بعضها

مبناه ان الامر هل يدل على اشتراط
قصد القربة في الامتثال

عن العهدة وليس ذلك الا لعدم شرطية القربة فيها وان وجبت ولو كان الامر دالا عليها لما جاز له ذلك ولا لزموه بالاعادة وبالجملة لا شبهة في
ان الاصل المقرر عند الاصحاب عدم اشتراط قصد القربة في الامتثال بل يظهر منهم عدم اشتراطه بقصد الفعل وبينه وان الاصل حصوله
بمجرد ايقاعه ولو سهوا او غفلة لانهم استدلوا على اشتراط العبادات به بنحو قوله لا عمل الا بنية ولو كان الامر دالا على الشرطية
لكان الاستدلال به لغوا ولهذا استدل ابو حنيفة في عدم ايجاب المضمضة النية في الوضوء باطلاق الامر فقال على ما في هي انه امر بالغسل
ويقتضي الحكم بالاجزاء بفعل المامور به انتهى والحجة في هذا الاصل ان الامر يتعلق بايجاد مهية الفعل في الخارج ودل على ان المصلحة
تحصل بنفسها من غير اشتراط القصد وقد تحصلت في حالة الغفلة فلابد من الاجزاء لان الاتيان بالمامور به اي ما تعلق به الامر وما فيه المصلحة
يقتضي الاجزاء ولذا يحكم به فيما اذا خلص الغريق والحريق وغسل الثوب واتى العبد بمطلوب سيده سهوا او غفلة والايجاب لا يستلزم
اشتراط القصد اذ غايته انه لو ترك عمدا لكان معاقبا لا انه لو اتى به غفلة يكون غير ممتثل وبالجملة ليس في تعلق الامر بشيء وايجابه دلالة
على وجوب القصد اليه وشرطيته حتى انه لو اتى به غفلة لم يكن خارجا عن عهدة التكليف لا عقلا ولا لفظا نعم ذلك شرط في استحقاق
الثواب على العمل عقلا ولكن الكلام ليس فيه بل في الاجزاء وسقوط التعبد هو يحصل بنفس الاتيان بالمامور به مط فاذن مقتضى
الاصل المستند الى اطلاق الامر عدم وجوب النية والقصد فمدعي وجوبه يحتاج الى دلالة لا يقال قد ثبت باليقين ان الغافل غير مكلف
فلا يتوجه اليه الامر حين الغفلة فما صدر عنه ليس بمطلوب فلا اجزاء لانا نقول ان العقل المستفيض عدم توجه الخطاب الى الغافل ابتداء و
انه اذا ترك حال الغفلة لا يستحق العقاب اما اذا توجه اليه حين العلم والشعور واتى بالمط حال الغفلة كان مجزيا ولا دليل على
عدم الاجزاء ح وقد يق لا نم تعلق الامر بمهية الفعل مط ودلالته على حصول المصلحة بها بل الظ تعلقه بالفعل الصادر عن
الارادة ودلالته على حصول المصلحة منه لان الاطلاق ينصرف اليه لان الغالب على الافعال الصدور عن ارادة فاذن الاصل عدم
حصول البراءة والخروج عن العهدة بوقوع الفعل الخالي عن الارادة ولزوم اشتراط النية في كل مامور به الا ما خرج بالدليل ويعضده
عموم ما دل على عدم صحة العمل بدون النية بنحو قوله انما الاعمال بالنيات المدعى تواتره وقول زين العابدين ع لا عمل الا بنية
المروي في الحسن كالصحيح لان نفي المهية غير ممكن فالمراد نفي الصحة لانه اقرب المجازات ولان اكثر الاصحاب فهموا منه ذلك وتامل
بعض متاخري المتاخرين كالمحقق الخونساري والفاضل الخراساني في تعين ارادة ذلك دون ارادة نفي الكمال غير قادح قطعا
ويعضده ايض قوله تع اطيعوا الله الدال على لزوم الاطاعة في كل ما امر به لانه تع لم يقيده بشيء خاص وقد تقرر ان حذف متعلقات
الفعل يفيد العموم والاطاعة لا تحصل الا مع قصد الفعل وقصد كونه لله تع فمنه يمكن دعوى اصالة وجوب قصد القربة في كل
مامور به كما يمكن من قوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الدال على حصر الامر في العبادة وهو وان كان مختصا باهل
الكتاب الا ان قوله تع بعده وذلك دين القيمة يدل على اشتراكنا معهم في ذلك لان القيمة عبارة عن المستمرة الى جهة الصواب كما
عن المفسرين فلا يصح النسخ كما ذكره الشهيد الثاني وكذا يمكن من قوله تع واعبدوا الله مخلصين ومعلوم ان العبادة لا تحصل الا
بالقصد المزبور ويعضد ذلك فيما اذا لم يكن الامر بشيء لاجل كونه شرطا كالامر بازالة النجاسة او لحكمة ظاهرة كالامر برد الوديعة
ان الظ منه ارادة ايقاع المامور به على وجه العبادة المستلزم لقصد القربة وقد اشار الى هذا في هي في مقام الاستدلال على وجوب
النية في الوضوء قائلا ان العبادة هي فعل المامور به شرعا من غير اطراد عرفي ولا اقتضاء عقلي والوضوء كذلك فانه مراد شرعا
ليس مما يطرد به العرف ولا يقتضيه العقل لانتفاء المصلحة الناجزة ويعضده ايض فيما اذا كان المامور به منقسما الى واجب وندب
ما ذكره في هي من ان كل منقسم اليهما عبادة ويعضده ايض فيما اذا كان المامور به وسيلة لعبادة ما ذكره ابن جمهور من ان كل ما هو
وسيلة العبادة عبادة وقد يناقش في الجميع اما في الاول فبان الغالب فيما يتعلق به الاوامر الشرعية عدم الاشتراط بالقصد
وتحقق الامتثال بمجرد وقوع الفعل فيلحق موضع الشك به فتم واما في الثاني فبان الحمل على نفي الصحة يستلزم خروج اكثر
افراد العام ولا كذلك الحمل على نفي الكمال فيكون اولى واما في الثالث فبالمنع من افادته العموم سلمنا ولكن يحتمل كون الامر
بالاطاعة للاستحباب لانه لو كان للوجوب للزم تخصيص كثير من الافراد سلمنا ولكن وجوب ايقاعه طاعة لا يقتضي اشتراطه بحيث

مبناه اعتبار النية في الوضوء
في الامتثال وعدمه

لو وقع

لو اوقعه سهوا كان باطلا لجواز ان يكون واجبا تعبديا وقد اشار اليه بعض المحققين ومنه يظهر الجواب عن الايتين الاخريين لو سلمنا
دلالتهما على الوجوب اللهم الا ان يدعى التلازم بين الوجوب والشرطية غالبا فيلحق موضع الشك به فتم واما ما ذكر في هي وغيره فوجوه
المناقشة فيه واضح جدا وبالجملة الاصل عدم اشتراط المامور به في النية وقصد القربة والصفات وكذا الاصل عدم وجوبها فلابد لمدعي
اشتراطه بشيء مما ذكر او وجوبه من دليل وثبوت البعض لا يستلزم ثبوت الباقي الموضع الثاني فيما اذا تعددت الاوامر المتماثلة و
التحقيق فيه انه ان كانت مما يجوز فيه التداخل كما اذا كانت باعتبار حصول اسباب متعددة كالاوامر بالوضوء باعتبار اسبابه من
النوم والبول والاوامر بغسل الثوب باعتبار ملاقاته لنجاسات متعددة او باعتبار غايات متعددة كالاوامر بالوضوء للصلوة
والطواف ونحوهما فلا يجب القصد الى اصل الفعل ولا قصد التقرب وساير الصفات وتعيين الاسباب والغايات بل يحصل
الخروج عن العهدة بوقوع الفعل مرة ولو سهوا نعم استحقاق الثواب يتوقف على قصد التقرب وقد صرح في ذق بانه لا يجب هنا
التمييز محتجا بان الفعل ح امتثال الجميع فلا حاجة الى مخصص ولا فرق في ذلك بين كونها واجبة او مندوبة او مبعضة وان كانت
مما لا يجوز فيه التداخل بل يجب الاتيان بمتعلقها مكررا كما في الامر بنافلة الصبح وبصلوة الصبح فلا يخ اما ان يتساوى في جميع
الصفات من الوجوب والندب ولا بان يكون بعضها للوجوب والاخر للندب فان كان الاول فالكلام فيه كما سبق وذلك واضح وان
كان الثاني فالظ من الاصحاب كما لا يخفى لزوم التمييز وفيه نظر وعلى تقدير اللزوم انما يختص المميز في وجه تعين والا فالاصل
التخيير كما هو ظ ذق وفيه لا يبعد القول باشتراط التخصيص فيما تعدد الاوامر الايجابية والندبية فقط ولم يجز التداخل في متعلقها
اذا كان لوازمها واحكامها مختلفة فالظ عدم الاشتراط وينبغي التنبيه على امور الاول لا يختص ما ذكرنا بلفظ الامر وصيغة
افعل بل يجري ايض في كل لفظ دل على معنى الامر وكان بمنزلته في الاطلاق بل اذا ثبت وجوب شيء بالاجماع او بلفظ لا اطلاق له
لم يلزم منه الحكم باشتراط الامور المتقدم اليها الاشارة نعم قد يحكم بها من باب الاحتياط وقاعدة الاشتغال الثاني هل يختص ما
ذكرناه من الاصول والقواعد بالامر المستعمل في الوجوب او يعم الامر المستعمل في الندب فيه اشكال لان الاصل في الاخير عدم
اشتراط كثير من الصفات ووجوبه الثالث اعلم ان مقتضى الاصل كما صرح به جماعة من الاصحاب كالشهيدين والمحقق الثاني
وغيرهم وهو ظ الاكثر وجوب استدامة النية في العمل الذي وجبت فيه كالوضوء وغيره من العبادات من اوله الى اخره واحتجوا عليه
بان دليل الكل سار في الاجزاء لانها عبادة ولكن الاصحاب اتفقوا على عدم اعتبار ذلك قالوا للزوم الحرج فيه فان الانسان
كثيرا ما يشغله ما يمنعه عنه وقد ادعى في مع صد وصد العلية الاجماع على صحة عبادة الذاهل عنها والواجب عندهم الاستدامة الحكمية
بدلا عنها واختلفوا في تفسيرها ففسرها الفاضلان والمحقق الثاني والشهيد الثاني وغيرهما بل حكي عن الاكثر بانه امر عدمي
وهو البقاء على حكمها وعدم نية ما يخالفها وفسرها الشهيد فيما حكي عنه بانه امر وجودي وهو العزم على مقتضاها ولعله الظ
من الغنية وثمرة فان فيما بعد الحكم بلزوم استمرارها وذلك بان يكون ذاكرا لها غير فاعل لنية تخالفها وادعى في الاول الاجماع
عليه وذلك اما لان الاصل استمرارها فعلا بمعنى استمرار العزم مع القيود المعتبرة فيه والذي قام الدليل على عدم لزوم اعتباره
هو ملاحظة باقي القيود دون اصل العزم فيبقى هو على اصل المقتضي او لان الميسور لا يسقط بالمعسور ان جعلنا مهية النية مركبة
من العزم وباقي القيود او لان الاصل الفساد اذا لم يستمر فعلا الا فيما قطع بالصحة مع عدمه وليس الا مع استمرار العزم واما مع
عدمه فلا دليل على الصحة فيحكم بالفساد بمقتضى الاصل فتم وورد هذا التفسير او لا بالمنع من الاصل المزبور اذ غاية ما يستفاد
مما دل على اعتبار النية فيه نحو انما الاعمال بالنيات لزوم اعتبارها فيه في الجملة وذلك لان النية اما ان يراد منها المعنى اللغوي
وهو العزم على الفعل مط او المعنى المتعارف عند الفقهاء وهو القصد المقارن للعمل وايا ما كان المراد فلا دلالة على لزوم
الاستصحاب الى الاخر والاجزاء وان كانت اعمالا ولكن ليس المراد جميع الاعمال حتى الاجزاء بل المراد الاعمال المعهودة عند الشرع كالصلوة
والوضوء وهي عبارة عن مجموع تلك الاجزاء واطلاق العمل عليها مجاز عرفا لا يصار اليه الا بقرينة ولا يلزم من هذا جواز نية الخلاف
لان الواجب لما كان هو ايقاع العبادة على ذلك الوجه المخصوص وكانت ارادة الضد منافية لارادة الضد الاخر اقتضى ذلك وجوب

تنبيه

واما اذا لم تكن مختلفة
م

ولكنه لا اشكال
م

الاستمرار على ذلك الوجه المطلوب شرعا وتحقق بعد نيته نية ثانية في الاول فمن لم يحصل نية مخالفة حصل له ما نواه اولا للامتثال
فلا نفتقر الى العزم لعدم الدليل عليه وقد نبه على هذا الرد الشهيد الثاني في ض وصد العلية والمحقق الخونساري في دق والفاضل
الخراساني في خيرة وثانيا بانه لو كان مقتضى الاصل ذلك لكان اللازم تجديد النية والعزم حيثما يتمكن لا الاكتفاء بالبدل مط وثالثا
بان ذلك مستلزم لبطلان عبادة الذاهل وقد عرفت دعوى الاجماع على صحتها ولا يعارضها الاجماع المحكي في الغنية لاعتضاده هنا
بموافقة الاكثر مع امكان تنزيل عبادة الغنية كالسرائر على ما هم عليه وهو غير بعيد ورابعا بان ما فسر به الاستدامة الحكمية هو
بعينه معنى الاستدامة الفعلية التي نفاها اولا اذ هي عبارة عن العزم المخصوص وفي الجميع نظر اما الاول فلانه انما اعتبر النية فيه لكونه
عبادة لان العمل لا يتصف بكونه عبادة الا بها فان نفس العمل يحتمل وجوها ولا يتشخص الا بها فكان السبب التام في التمييز هو النية
وهذه العلة لا بد وان تكون مستصحبة الى الاخر والا فلا يمكن صرف العمل الواقع في الاثناء الى كونه عبادة ولذا لو نوى عما نواه
اولا بحيث لو راجع وجدانه لما خطر بباله يحكم بالفساد ولو كان مجرد عدم نية الخلاف مؤثرا في صيرورته عبادة لما وجبت
المقارنة وجاز الاكتفاء بالنية المتقدمة اذا لم يلحقها نية الخلاف الى الاخر وهم لا يقولون به وبالجملة من تامل وانصف وجدان
الادلة العقلية والنقلية موافقة الدلالة على الاستدامة الفعلية والعجب من الاصحاب حيث نفوا وجوبها باعتبار الحرج مع
ان العمدة في وجوب النية في العبادات هو البرهان القطعي واما الثاني فلاجماعهم على عدم لزوم تجديد اصل النية بل يكفي الاستدامة
الحكمية وانما الخلاف في تفسيرها ولولا الاجماع على ذلك لكان لازما واما الثالث فللمنع من كون الذاهل عنها وسلمنا ولكن هذا
انما يتجه لو كان مراد الشهيد استمرار العزم من الاول الى الاخر واما اذا كان المراد تجديد العزم حيثما يتذكر كما يشهد به قواعده فذكرناه فلا
ايراد عليه اص واما الرابع فلان المراد بالاستدامة الفعلية هو العزم على الفعل مع ساير الخصوصيات المعتبرة فيه ولا كذلك الاستدامة الحكمية المفسرة
بالعزم على الفعل على الوجه الذي قصد اجمالا لا تفصيلا كما في النية سلمنا ولكن انما يلزم لو كان المراد استمرار العزم لا تجديده واعلم ان
الشهيد بنى الخلاف في هذه المسئلة على مسئلة حكمية وهي ان بقاء الممكن هل يحتاج الى علة كاصل وجوده اولا فان كان الاول كان اللازم
ما ذكره وان كان الثاني كان الحق ما ذكروه ورده جماعة من الاصحاب اما اولا فبان النية من اسباب الشرع وهي علامات ومعرفات لا
علل حقيقة فيمكن القول بعدم استغناء الباقي عن المؤثر مع عدم اشتراط الاستدامة مط فضلا عن الاكتفاء بالحكمية واما ثانيا فبان اللازم
من الاحتياج الى المؤثر وجوب احضار النية بجميع مشخصاتها لا العزم المذكور فانه غير الموجود الاول وغير مستلزم له وان دخل ضمنا لكون
الدلالة المتضمنة ملغاة في هذه الاحكام ونظايرها واما ثالثا فبان الباقي وهو الوضوء حدث تدريجي بحيث شيئا فشيئا ومثل هذا
الباقي لا بد له من سبب الى اخر وجوده على القولين والتحقيق ان اللازم هو استدامة النية فعلا حتى الفراغ ولا عسر فيه نعم انما يلزم لو
كانت النية عبارة عن الحديث النفسي والتصوير الفكري بمعنى احضار عدة مع مميزاته من وجوب او ندب او نحو ذلك بالبال كما يستفاد
من كلام اكثر المتاخرين من اصحابنا وذلك لامتناع توجه النفس الى احضار المنوي كذلك والى الاشتغال بالحركات والسكنات
اللازمتين فيه اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه كما نطق به الكتاب العزيز ولذا التجأوا الى القول بالاستدامة الحكمية الخارجة عن
حقيقة النية والى القول بوجوب المقارنة وهذا القول ضعيف بل النية عبارة عن الداعي الى الفعل كما عليه المحقق الخونساري
والفاضل البهائي والمقدس الاردبيلي وجدي قدس الله ظله وغيرهم اذ لا يخفى على المتامل انه ليست النية بالنسبة الى العبادات الا
كالنية بالنسبة الى غيرها من ساير افعال المكلف من قيامه وقعوده واكله وشربه وضربه وذهابه وايابه وتعقيبه وتسبيحه وتهليله و
تمجيده وقرائته ومناجاته وشكايته ومحاكاته ونحو ذلك ولا ريب ان كل عاقل غير غافل ولا ذاهل لا يصدر عنه فعل من هذه الافعال
الا مع قصد نية سابقة عليه ناشئة من تصور ما يترتب عليه من الاغراض الباعثة عليه والاسباب الحاملة له على ذلك الفعل بل هو
امر طبيعي وخلق جبلي لو اراد الانفكاك عنه لم يتيسر له الا ان يتحول النفس عن تلك الدواعي الموجبة والاسباب الحاملة ولهذا قال بعض من
عقل هذا المعنى من الافاضل فيما حكي عنه لو كلفنا العمل بغير نية لكان تكليفا بما لا يطاق ومع هذا لا ترى المكلف في حال ارادة
فعل من هذه الافعال لا يحصل له عسر في النية ولا اشكال ولا وسوسة ولا فكر ولا ملاحظة مقارنة ولا غير ذلك وان اردت مزيد ايضاح لما

قلنا

ومن بنا اعتبار [illegible] حين الابتداء
[illegible] الفعلية [illegible]
الى [illegible] المتشرع ظاهرها

نخ
المتضمنة

قلناه فانظر الى نفسك اذا كنت جالسا في مجلسك ودخل عليك رجل عزيز حقيق بالقيام والتواضع ففي حال دخوله قمت له اجلالا
واعظاما كما هو الجاري في رسم العادة فهل يجب عليك ان تتصور في بالك اقوم تواضعا لفلان لاستحقاقه ذلك للعزة الى الله تعم والا
لكان قيامك من غير هذا التصوير خاليا من النية فلا يسمى تواضعا ولا يترتب عليه ثواب ولا مدح ام يكفي مجرد قيامك خاليا عن
هذا التصوير وانه واقع بنية وقصد على جهة الاجلال والاعظام الموجب للمدح والثواب من المقطوع به انك لو تكلفت تخيل ذلك
بجنانك وذكرته لكنت سخرية لكل سامع ومضحكة في المجامع وهذا شان النية في الصلوة فان المكلف اذا دخل عليه وقت الظهر مثلا
وهو عالم بوجوب ذلك سابقا وعالم بكيفيته وكميته وكان الغرض الحامل له على الاتيان به الامتثال لامر الله تعم ثم قام من مكانه وسارع
الى الوضوء ثم توجه الى مسجده ووقف في مصلاه مستقبلا واذن واقام ثم كبر واستمر في صلوته فان صلوته صحيحة شرعية مشتملة
على النية والقربة وان اردت مزيد ايضاح لمعنى النية فاعلم ان النية المعتبرة مط هي عبارة عن انبعاث النفس وميلها وتوجهها الى ما فيه
غرضها ومطلبها عاجلا او آجلا وهذا الانبعاث والميل اذا لم يكن حاصلا لها قبل فلا يمكنه اختراعه واكتسابه بمجرد النطق باللسان او
تصوير تلك المعاني بالجنان هيهات هيهات بل ذلك من جملة الهذيان مثلا اذا غلب على قلب المدرس او المصلي حب الشهرة وحسن الصيت و
استمالة القلوب اليه لكونه صاحب فضيلة او كونه ملازم العبادة فكان ذلك هو الحامل له على تدريسه وعبادته فانه لا يتمكن من التدريس
او الصلوة بنية القربة وان قال بلسانه او تصور بجنانه اصلي او ادرس قربة الى الله ما دام لم يتحول عن تلك الاسباب الا انه ينقلها عن
تلك الدواعي السابقة الى غيرها مما يقتضي الاخلاص له تعم فلا يتمكن من نية القربة بالكلية ومما يعضد ما ذكرناه في معنى النية وجوه
الاول لزوم الحرج العظيم في احضار الصورة بالبال وكفى بذلك شاهدا وقوع كثير من الناس في شبكة الخناس وابتلائهم بالوسواس حتى
ان منهم من يلتجي في تحصيل الاطمينان الى التصريح وتكرار اللفظ ومع ذلك لا يطيب بنفسه بل قد يمضي وسط الثاني خلو فتاوي السلف و
الاخبار المتضمنة لبيان العبادات عن ذكر النية وليس ذلك لعدم وجوبها بل لسهولة امرها والاشارة الى ان النية في العبادات كالنية في
ساير الافعال الاختيارية وبهذا اعتذر بعضهم في كرى وكذا والحبل المتين الثالث ان القائل بالاحضار يلزمه القول بالاستدامة الحكمية
الخارجة عن حقيقة النية ولا كذلك القائل بالداعي وقد اشرنا سابقا الى ان الاستدامة الحكمية يدفعها الشواهد العقلية والنقلية الرابع
ان القائل بالاحضار ان اراد احضار جميع اجزائها مفصلة دفعة واحدة والقصد الى ايقاعه فهو حرج وان اراد تدريجا ثم القصد فلا فائدة في قبلية
الاستحضار واذ قد تحقق ان النية ليست الا الداعي فاستدامتها فعلا لا عسر فيها والذهول اذا كان بحيث لو راجع نفسه لاستشعر لا ينافيها
وتوضيح ذلك ان النية لما كانت عبارة عن القصد الى الفعل بعد تصور الداعي والحامل عليه والضرورة قاضية بما نجده في ساير افعالنا بانه
قد يعرض لنا مع الاشتغال بالفعل الغفلة عن ذلك القصد والداعي في اثناء الفعل بحيث انا لو راجعنا الى وجداننا لرأينا النفس
باقية على ذلك القصد الاول ومع ذلك لا نحكم على انفسنا ولا يحكم علينا غيرنا بان ما فعلناه وقت الذهول والغفلة بغير نية و
قصد بل من المعلوم انه اثر ذلك القصد والداعي السابقين كان الحكم في العبادة كذلك اذ ليس العبادة الا كغيرها من الافعال الاختيارية
للمكلف والنية ليست الا عبارة عما ذكرناه وقد صرح بما ذكر المحقق الخونساري كما عن صدر الدين الشيرازي في شرحه على الكافي وعلى هذا
لا يجب المقارنة بمعنى ما ذكروه نعم يشترط بقاء الداعي **مفتاح** اذا تعلق امر الشارع بفعل كما اذا قال صل ركعتين فلا اشكال
في كون المكلف مخيرا في الاتيان باي فرد من افراد ذلك المامور به وكذا لا اشكال في انه يتعين عليه الاتيان بذلك ولا يجوز الحكم
بكون شيء اخر كالعتق مثلا يقوم مقامه ويكون مجزيا عن ذلك المامور به وذلك الشيء ما لم يقم من الشرع دليل على التخيير وقد صرح
بذلك في ع ئد وخيرة ومع صد لان الاصل بقاء اشتغال الذمة وعدم براءتها بالاتيان بغيره ولان تخصيص شيء ما بالبدلية ترجيح
بلا مرجح ودعوى كون كل شيء بدلا باطل قطعا ولان الاصل عدم اتصاف ذلك الشيء بالوجوب ولان المفهوم من سيرة الاصحاب بل
ومن سيرة جميع العقلاء ذلك لدعوى الاتفاق عليه في خيرة وانما الاشكال في دلالة الخطاب على ذلك التعيين وقد اختلف فيها
الاصحاب فالظاهر من جماعة منهم السيوري في كنز العرفان والمقدس الاردبيلي في ع ئد والفاضل الخراساني في الرسالة التي الفها في صلوة
الجمعة وصاحب لم انه يدل عليه بالدلالة اللفظية وان الامر يدل على الوجوب العيني المتضمن للشرط بل يدل على نفي الحكم عن غير المنطوق

اليه فليرد الحكمية حاضرا
عند القصد

ومن ما بان الارادة [illegible]
[illegible] عليه [illegible]
[illegible]

كما ان الخطاب

[illegible] العيني

بالدلالة اللفظية وكما ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده العام والظ جماعة اخرى انكار ذلك وان الامر انما يدل على الوجوب في الجملة من غير دلالة على خصوصية كونه عينيا او تخييريا وانما يحكم بالوجوب العيني حيث لم يقم من الشرع دليل على التخيير بالاصل كما يحكم بنفي وجوب الاكرام عن غير زيد اذا قال اكرم زيدا بالاصل لا بالمفهوم منهم ره في لف والمحقق الثاني في مع صد والرسالة التي الفها في صلوة الجمعة والشهيد الثاني في ض وجمال الدين الخونساري في الرسالة التي الفها في الصلوة المذكورة والمحدث الكاشاني في المعتصم وغيرهم ويظهر من غيره انه مذهب غير واحد من المتاخرين للاولين وجوه منها انه لا شك في ان الامر حقيقة في العيني فيجب ان يكون مجازا في التخييري وفيه نظر لانه ان اريد من كونه حقيقة في العيني انه موضوع له بالخصوص فالحكم بمجازيته التخييري ح حق لدوران الامر بين المجاز والاشتراك وقد بينا ان الاول اولى ولكن نمنع من الوضع لذلك بالخصوص اذ لا دليل عليه بل لم اجد قائلا به وان اريد انه يطلق عليه باعتبار كونه فردا من افراده فهو مسلم ولكن نمنع ح من صحة الحكم بمجازية التخييري اذ لا دليل عليه ومنها ان المتبادر من الامر عند الاطلاق العيني وقد صرح بهذا في كنز العرفان ومجمع الفائدة والرسالة التي الفها في صلوة الجمعة والمعالم وغيرها ومنها ان مقتضى اطلاق الامر لزوم الاتيان بالمامور به وان اتى بشيء ولا كك لو كان للتخيير فانه يسقط عند الاتيان وقد يق ان هذا لا يقتضي كون الامر موضوعا للعيني بحيث اذا استعمل في التخييري كان مجازا فان اللفظ قد يدل على معنى باطلاقه وليس موضوعا بازائه فانك اذا تركت متعلق نفي الاستواء مثلا وقلت لا يستوي افاد نفي الاستواء من جميع الوجوه مع ان لفظ لا يستوي ليس حقيقة فيه اذ لو قلت لا يستوي في الامر الفلاني كان حقيقة فته ومنها انه اذا قيل اضرب زيدا ثم قيل انت مخير بين ضرب زيد وضرب عمرو كان تناقضا وليس الا لدلالة الامر على الوجوب العيني وقد يق لعل التنافي الوجوب العيني من جهة اسناد الضرب الى زيد لا من جهة خصوص صيغة افعل فته ومنها انه اذا قال السيد لعبده اقتل خالدا لم يجز للعبد ان يقول ما عين لي السيد قتل خالد ويحتمل ان اكون مخيرا بين قتله وغيره وليس ذلك الا لافادة الامر الوجوب العيني وفيه نظر ومنها انه لو كان الامر للاعم من العيني والتخييري لما جاز فيما اذا ورد مطلق ومقيد نحو اعتق رقبة اعتق رقبة مؤمنة وتعارضا حمل المطلق على المقيد بل وجب ابقاء المطلق على حاله وحمل الامر بالمقيد على التخيير لدوران الامر ح بين تقييد الاطلاق وهو خلاف الاصل وحمل الامر على التخيير وهو غير مخالف للاصل لان المفروض انه كالعيني وان اطلاق الامر عليه يصح بطريق الحقيقة ولا اشكال في لزوم ترجيح ما هو موافق الاصل والتالي بط جدا وخلاف ما عليه اكثر المحققين من الاصوليين ومنها ما تمسك به في كنز العرفان من انه قد كثر استعمال الامر في العيني وقد اعترف به الخصم والاصل ان يكون حقيقة فيه تقليلا للمجاز وقد يق لا نم ذلك وانما استفادة الوجوب العيني في كثير مما تعلق به الامر يمكن ان يكون باعتبار امر خارجي تقدم اليه الاشارة لا من نفس اللفظ وللاخرين وجوه ايض منها انه لو كان الامر حقيقة في العيني لزم استعمال الامر في فاسعوا الى ذكر الله تع في المعنى الحقيقي لانه خطاب للموجودين والغائبين وقد ثبت ان وجوب الجمعة بالنسبة الى الاولين عيني وبالنسبة الى الاخرين تخييري ولا كك لو كان موضوعا للاعم من الامرين وفيه نظر ومنها انه لو كان موضوعا للعيني لما جاز الحكم بالتخيير فيما اذا قيل اضرب زيدا او عمرا لدوران الامر ح بين التجوز في لفظ الامر بحمله على الوجوب التخييري والتجوز في لفظ او بحملها على معنى الواو ولا ترجيح لاحدهما على الاخر ولا كك اذا قيل ان الامر للاعم من الامرين بل يجب الحكم بالتخيير ح لفقد المعارض لظاهر لفظ او وفيه نظر لامكان ان يق ان التجوز في لفظ او ابعد من التجوز في لفظ الامر والابعد لا يصار اليه مع امكان الاقرب فيجب الحكم بالتخيير على تقدير كون لفظ الامر للعيني فته ومنها انه قد ثبت ان الامر للوجوب ولا اشكال في ان الوجوب اعم من التخييري والعيني فيجب ان يكون الامر كك وفيه نظر لجواز ان يمنع من كون الامر لمطلق الوجوب بل هو الاخص محل النزاع سلمنا ولكن قد يمنع من اعمية الوجوب ايض وتصريح كثير منهم بان الواجب في المخير والموسع هو الامر الكلي يؤيد ما ذكرنا فتدبر ومنها ان الامر استعمل تارة في الوجوب العيني واخرى في التخييري والاصل ان يكون حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز وفيه نظر ومنها انه لو قال اضرب زيدا او عمرا لم يصح ان يق لم يامر بشيء ولو كان الامر للعيني لزم الصحة وفيه نظر **مفتاح** اعلم ان ما تعلق به الامر في الشريعة قد يكون مصلحة في نفسه ومطلوبا لذاته لا لغيره وهذا يسمى بالواجب لنفسه كالصلوة والزكوة وقد يكون مصلحة في غيره ومطلوبا لاجله لا لغيره وهذا يسمى بالواجب لغيره كالوضوء وقد يجتمع فيه الامران كالاسلام فانه مطلوب لذاته وهو لغيره وهو

[illegible] الوجوب

العبادات

تبليق

[illegible]

العبادات فانها لا تصح الا به وكالغسل عند القائلين بكونه واجبا لنفسه لاتفاقهم على توقف بعض العبادات عليه فاذا تمهد هذا فنقول اذا ورد من الشريعة امر بشيء واختلفوا في كونه واجبا لنفسه او لغيره ولم يكن هناك دلالة على احد الامرين غير الامر فهل الاصل فيه ان يكون واجبا لنفسه فلا يتوقف وجوبه على شيء اخر بل يجب مط او يكون واجبا لغيره فيتوقف وجوبه على وجوب الغير وينتفي بانتفاء وجوبه ويتضيق بتضيقه ويتوسع بتوسعه الذي يقتضيه التحقيق هو الاول لنا ان المفهوم من نحو افعل وجوب الفعل مط من غير تعلق على امر اخر وكونه مصلحة لذاته فمن يدعي التقييد والتعليق على شيء اخر وان مطلوبيته لامر اخر يحتاج الى دلالة وحيث لم توجد ندفع بالاصل احتمال وجودها وعلى هذا استمر طريقة الاصحاب في هذا الباب وممن صرح بهذا الاصل بالخصوص والدي دام ظله العالي والسيد الاستاد ره فعلى هذا الاصل في الغسل من الجنابة كونه واجبا لنفسه كما ادعاه جماعة من الاصحاب لتعلق الامر به في الاخبار الكثيرة من غير تعليق على امر اخر لكن الشهيد اجاب عنه بانه لما كثر علم الاشتراط اطلق الوجوب وغلب في الاستعمال حتى صار حقيقة عرفية وربما يظهر من المحقق الثاني في مع صد والشهيد الثاني في ض وغيرهما المصير الى ما ذكره ويعلم هذا قد بينا فيما اصلناه فيق ان تم الامر وان كان كما ذكرتم الا ان غلبة الاشتراط توجب التوقف في الاخذ بالظ بل يجب عند بعض ترجيح الغالب وقد يق ان دعوى الغلبة كلية ممنوعة وكلام الشهيد يحتمل اختصاصه بما علم كونه شرطا وشك في كونه واجبا لنفسه وتعلق الامر به كالغسل لان الغالب فيما هو شرط عدم كونه واجبا لنفسه لا مط فلا قدح فيما اصلناه اذ ورود ما نع له في قضية خاصة لا يقدح في الاصل فلعم فته ثم انه يلحق بالامر التصريح بالوجوب بان يق هذا واجب عليك كذا ونحو ذلك واما اذا ثبت وجوبه بالاجماع وشك في كونه واجبا لنفسه او لغيره ففي الحكم بكونه واجبا لنفسه بمعنى انه اذا اتى به مط كان مجزيا اشكال بل الذي يقتضيه الاصل هو الاقتصار في مقام الامتثال على الوقت الذي يعلم بوجوبه فيه وهو الوقت الذي يجب فيه عند القائلين بكونه واجبا لغيره وذلك لان الاصل عدم وجوبه قبل ذلك الوقت ولكن لا يمكن الحكم بتوقف ما يدعي القائلون بتوقفه عليه وتقييد اطلاقه به لان ذلك خلاف الاصل ايض فهذا كالواجب لغيره من جهة وكالواجب لنفسه من اخرى هذا كله فيما اذا وقع الشك في كونه واجبا لنفسه او شك في كونه واجبا لغيره او كونه مستحبا لنفسه فهل الاصل فيه الاول او التوقف فيه اشكال من ان الامر المطلق يقتضي الوجوب والاطلاق فاذا امتنع الجمع بينهما وجب اسقاط احدهما وليس ترك الاطلاق اولى من ترك الوجوب فلا بد من التوقف ومما قاله السيد الاستاد ره من انه لا ريب ان الدلالة على الوجوب اقوى من الاطلاق فيجب ترك الاضعف قال وهو عند التحقيق يرجع الى الدوران بين التقييد والمجاز والتقييد خير من المجاز فانه كالتخصيص كثير شايع وقد يق ان التقييد وان كان كثيرا الا ان استعمال الامر في الندب كك والظ عدم بلوغه في الكثرة الى حد التقييد ومن ثم كان ذلك المتبادر عند التعارض انتهى وهذا احسن ان قلنا بان دلالة الامر على كونه واجبا لنفسه من جهة الاطلاق لا غير وان قلنا ان له دلالة اخرى اما بالالتزام او التضمن على كونه واجبا لنفسه كما يظهر من السيد الاستاد ره فانه قال في جملة كلام له فان المتبادر من ايجاب الشيء كونه مرادا للامر ومطلوبا بالنفس انتهى فيشكل الترجيح بنحو ما ذكر لان في التقييد يلزم رفع اليد عن ظاهرين احدهما ظهور الاطلاق والثاني ظهور الخطاب في كون الشيء واجبا لنفسه ولا يلزم في الحمل على الاستحباب الا مجاز واحد ولا ريب انه ينبغي ح اما ترجيح المجاز او التوقف وعلى اي تقدير يبطل ما ذكر اللهم الا ان يدعي ترجيح التخصيص باعتبار بناء الاصحاب عليه فانهم على الظ يحكمون به او باعتبار كونه اظهر من المجاز مط ولو لزم ترك الظاهرين فته ثم ان السيد الاستاد ره بعد ذكره التحقيق السابق قال ومثل هذا الدوران بين الوجوب العيني مع تقييد الغير والوجوب الشرطي مع اطلاقه ومثاله قوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لامتناع الوجوب النفسي فيه لمكان التعليق وكذا الوجوب لمطلق الصلوة لاستحالة وجوب الوضوء للصلوة المندوبة فالمراد به اما بيان اشتراط الوضوء لمطلق الصلوة فيكون كقوله ع لا صلوة الا بطهور او بيان وجوب الوضوء للصلوة الواجبة خاصة ويترجح الثاني بمثل ما مر فان دلالة الامر على الوجوب اقوى من دلالة المطلق على افراده ويؤيده اطباق الفقهاء على الاستدلال به على الوجوب وربما احتمل ان يكون ذلك للقطع بالارادة في خصوص الاية فلا يتعلق بالنظر الاصولي واحتمل في الكشاف ان يكون المراد وجوب الوضوء للصلوة الواجبة وان يكون الامر للندب وهو ساقط اذ لا وجه للندب مع وجوب الصلوة الان بمعنى الاشتراط وهو خلاف الاجماع او يختص الخطاب بغير المحدث فتركيب

او لغيره واما اذا تعلق الامر به وعلم بعد كونه واجبا لنفسه ح

التقييد والمجاز معه ولا ريب ان التزام احدهما مع الامكان هو المتعين واما احتمال عموم المجاز مع بقاء الاطلاق على حاله فمع ضعفه هنا بالاجماع فلا شك انه مرجوح بالقياس الى الوجوب الشرطي فكيف بالوجوب الغيري مع التقييد مثل ذلك قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بناء على صرفه عن الوجوب النفسي وقال ره قبل هذا الاصل في الامر الوجوب وفي الواجب ان يكون لنفسه فان تعذر الوجوب النفسي كان واجبا لغيره فان امتنع كان واجبا شرطيا فان لم يمكن كان ندبا ويترتب ايضا فالاصل ان يكون مندوبا لنفسه فان امتنع كان لغيره فان امتنع انتقل الى الاباحة انتهى وقد بينا ما في بعض ما ذكره بما لا يخفى **تنبيه** اعلم انه اذا ثبت كون الشيء واجبا لغيره فلا اشكال في عدم وجوبه اذا سقط التكليف بما وجب له هذا الشيء ولم يجب كما لا اشكال في وجوبه اذا ثبت التكليف بما وجب له انما الاشكال في وجوبه قبل وجوب ما وجب له والثمرة تظهر في الاتيان بالوضوء قبل دخول وقت الصلوة التي وجب الوضوء لها بنية الوجوب فان قلنا بجواز اتصاف الواجب للغير بالوجوب قبل اتصاف ما وجب له به جاز الايقاع بنية الوجوب والا فلا وهذه مسئلة خلافية ذهب الاكثرون من اصحابنا على الظاهر الى الثاني ولهذا جعلوا ثمرة النزاع بين القول بكون الطهارات واجبة لنفسها والقول بكونها واجبة لغيرها انه ينوي على الاول الوجوب قبل دخول وقت الصلوة وعلى الثاني ينوي الندب ويظهر من ثمرات هذا القول قول الاصوليين ولعل حجتهم فيما صاروا اليه ان السبب والعلة في وجوب ما هو واجب للغير ليس الا وجوب ذلك الغير ولذا لو سقط وجوبه سقط وجوب هذا قطعا والا كان واجبا لنفسه فلا يجوز ان يتقدم المعلول على علته وهو واضح بالبديهة وفيه نظر وصار جماعة من متاخري الاصحاب كالمحقق الخونساري والمقدس الاردبيلي ره وصاحب ره وغيرهم الى الخلاف وقال الاول والثالث لا مانع من ان يكون الفعل واجبا لغيره ومع ذلك يفعل وجوبا قبل دخوله اذا كان وجوب الغاية في وقتها معلوما او مظنونا وزاد الثالث فقال الا ترى ان قطع المسافة ليس واجبا لنفسه بل واجب للحج ومع ذلك لم يجب ايقاعه الا قبل زمان الحج واذا كان قطع المسافة قبل زمان الحج واجبا لم يصح فعله بنية الندب بل الوجوب بل نقول صحة الصوم مشروطة بالاغتسال من الجنابة سابقا عند الاكثر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فيكون الغسل واجبا للصوم قبل دخول وقته فيفعله بنية الوجوب انتهى والتحقيق ان مقدمات الواجبات المضيقة تجب قبل وجوبها بمعنى ان العقل يحكم بلزوم الاتيان بها حتى انها لو كانت من العبادة لحكم بصحتها وبتحقق الامر بها لان العبادة لا تصح الا من جهة الامر وهي ليست كسائر المقدمات التي لا يحكم بوجوبها شرعا ولا يتعلق الامر بها ولكن اللزوم المستفاد من العقل انما هو فيما اذا علم او ظن انه اذا لم يأت بها يفوت المامور به لا مطلقا فيشترط فيما اذا كانت المقدمة عبادة قيام دليل من الخارج على مطلوبيتها مطلقا ولو قبل ظن الوفاة واذا قام لم يستكشف بنحو ما لو قام دليل من الخارج على مطلوبية مقدمة الواجب الموسع قبل وجوبه فانه لم يستكشف ايضا واما اذا لم يقم عليها دليل فلا يحكم بها لا عقلا ولا شرعا نعم لو اتى بالمقدمة قبل وجوب ذيها كان مجزيا الا اذا كان عبادة فيشكل الحكم به لتوقف العبادات على الامر والمفروض عدمه وبالجملة لا مانع من وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها والحجة العقلية التي ذكرناها على الامتناع ليست بناهضة للمنع من كون العلة في وجوب المقدمة وجوب ذيها لا غير لجواز ان يكون احد الامرين منه ومن مجرد العلم والظن بوجوب ذيها في المستقبل مع المطابقة للواقع وهذا يتحاصلان قبل الوقت فلا يلزم تقدم المعلول على علته بتقدير وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها

القول في النهي مقدمة

اختلف عباراتهم في تعريف النهي ففي المنهاج النهي هو قول القائل لغيره لا تفعل او ما جرى مجراه على سبيل الاستعلاء مع كراهة المنهي عنه وفي العدة النهي هو قول القائل لمن دونه لا تفعل وانما يكون نهيا اذا كره المنهي عنه وفي النهاية النهي طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء وفي المنية الحق ان النهي هو القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء وفي شرح الزبدة للفاضل الجواد انه طلب كف عن فعل بالقول استعلاء وفي المختصر اقتضاء كف عن فعل وفي شرحه للعضدي النهي اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في الاحكام اعلم انه لما كان النهي مقابلا للامر فكلما قيل في حد الامر على اصولنا واصول المعتزلة من المزيف والمختار فقد قيل في مقابله في حد النهي واشار الى ما ذكره العضدي ايضا فان ما قيل في حد الامر من مزيف ومختار قيل مقابله في حد النهي مثل انه القول المقتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه او قول القائل لمن دونه لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهي او صيغة لا تفعل

[illegible]

بيان ما دل النهي

نسخ لمن دونه

بارادات

بارادات ثلث وجود اللفظ ودلالته والامتثال في الاعتراضات ما مرت هناك **الثاني** يلزم على تعريف الامر بالقول كما لا يخفى في جملة من الكتب المتقدمة وصرح به في بعض والغنية ايضا ان لا يطلق لفظ النهي حقيقة على طلب ترك الفعل والكف عنه بالاشارة وفيه نظر بل الظاهر الصدق حقيقة فانه لا يصح السلب كما لا يخفى ولانه يلزم ان لا يتحقق نهي من الاخرس وهو بديهي الفساد وكل ذلك لاصالة عدم النقل نعم ليس النهي حقيقة في مطلق الفعل والشان والصفة وان قلنا بذلك في الامر **الثالث** لا اشكال في اعتبار الاستعلاء في النهي والا لكان السؤال والالتماس نهيا حقيقة وهل يشترط مع ذلك العلو الحقيقي اما دنيا او دينا فالحقير اذا قال للجليل لا تفعل استعلاء لا يكون نهيا او لا بل يكفي مجرد الاستعلاء يظهر من جملة من الكتب المتقدمة الثاني وربما يظهر من العدة الاول وفي الزبدة والغنية معتبر ح انتهى والقول الثاني اقوى لعدم صحة السلب وقبح قول الحقير للجليل لا تفعل استعلاء لا يمنع من اللغة كما لا يمنع منها قبح الكذب **مفتاح** صرح جماعة بان النهي وصيغة لا تفعل تستعمل في معان منها التحريم وقد صرح بهذا في بر والمنية وغيرهما وذكر من امثلته في الثاني قوله تعالى لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ومنها الكراهة وقد صرح بهذا في الكتب المذكورة وذكر من امثلته في الثاني لا تنس نصيبك من الدنيا ومنها التحقير وقد صرح به في بر والمنية وذكر من امثلته قوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا ومنها بيان العاقبة وقد صرح به ايضا في الكتب الثلثة وذكروا من امثلته قوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون ومنها الدعاء وقد صرح به ايضا في الكتب الثلاثة وذكر في المنية من امثلته قوله تعالى لا تؤاخذنا ان نسينا ومنها الارشاد وقد صرح به ايضا في الكتب الثلثة وقد ذكروا من امثلته قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم ومنها الياس وقد صرح به ايضا في الكتب الثلاثة وذكر من امثلته قوله تعالى لا تعتذروا اليوم ومنها التوبيخ وقد صرح به في الغنية وبعض ومنها التهديد وقد صرح به في الغنية ولا اشكال في ان النهي وصيغة لا تفعل ليس حقيقة في جميع المعاني المذكورة لا بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي وقد صرح بدعوى الاجماع على ذلك في الغنية بعد الاشارة الى كثير من المعاني المذكورة هي ليست حقيقة في الجميع اجماعا انتهى وقد اختلفوا فيما هو المعنى الحقيقي فيها على اقوال الاول انه حقيقة في التحريم وطلب الترك على وجه اللزوم لا غير وهو للعدة وبح وب ود والمنية وبد ولم والمعراج والمحكي عن المنهاج وبالجملة عليه الاكثر كما صرح به الفاضل الجواد الثاني انه مشترك لفظي بين التحريم وغيره وهو الظاهر من بعض والغنية ويظهر من الاخير انه مشترك بين التحريم والتهديد والتوبيخ الثالث انه حقيقة في القدر المشترك بين التحريم والكراهة في غير الشرع وهو طلب الترك وهو للوافية وقال ولكن نواهي الشرع تحمل على التحريم وفي النهاية من جعل الامر للقدر المشترك بين الوجوب والندب جعل النهي مشتركا بين التحريم والكراهة الرابع انه حقيقة في الكراهة فقط وهو للمحكي في شرح بد للفاضل الجواد والمعراج عن بعض ومنها ما ذكر في جملة من الكتب ففي بر الكلام في انها تقتضي التحريم او الكراهة او القدر المشترك او التوقف كما تقدم في الامر وفي م هي حقيقة في طلب الترك ومجاز فيما عداه وانها هل هي في التحريم او الكراهة او مشترك بينهما او موقوفة على ما سبق بالامر من المذهب المختار وفي شرح مختصر للعضدي الخلاف في صيغته هل هي ظاهرة في الحظر دون الكراهة او بالعكس او المشترك او موقوفة كما تقدم في صيغة الامر انتهى وفي شرح المذاهب التي ذكرناها في ان الامر يقتضي الوجوب ثابتة في ان النهي يقتضي التحريم وفي لم اختلف الناس في مدلول صيغته حقيقة على نحو اختلافهم في الامر انتهى والمعتمد عندي هو القول الاول للادلة المعظم ومنها ما تمسك به في لم وبد وشرحها للفاضل الجواد من ان المتبادر والمفهوم في العرف العام مجردا عن القرينة هو التحريم وزاد في لم كما في الغنية فعالا والاصل عدم النقل ومنها ما تمسك به في بح والمنية وبد وغيرها من ان العقلاء يذمون ذم من خالف مقتضى النهي اذا صدر ممن يجب اطاعته وصرح بهذا في لم ايضا ان الامر للوجوب فيلزم ان يكون النهي للتحريم لعدم القائل بالفصل ولعله لذا قال في بر وبان النهي للتحريم لما قلناه في الامر انتهى فتد ومنها ما تمسك به في المنية من ان فاعل المنهي عاص يستحق العقاب على ما تقدم ففاعل النهي مستحق للعقاب وفيه نظر ومنها ما تمسك به في المنية ايضا من انه لما لم يكن فرق بين الامر والنهي الا في متعلق الطلب وكان الامر دالا على الطلب الجازم اعني المانع من نقيض المطلوب كان النهي كذلك وهو معنى اقتضاء النهي التحريم وفيه نظر ومنها ما تمسك به في بح ود وبر وب وبد ولم والمعراج من قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا والتقريب في الاستدلال ما ذكر في جملة من الكتب ففي د ان وجوب الانتهاء يقتضي تحريم المنهي عنه وفي بر اوجب الانتهاء لما تقدم من ان الامر للوجوب وهو المراد من قولنا النهي للتحريم وفي لم اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه وآله لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله انتهى لا يقال غاية ما يستفاد من الاية الشريفة وجوب الانتهاء عن مناهي الرسول وكون مناهيه للتحريم فلا يفيد تمام المدعى وهو كون مطلق النهي ولو كان من الله تعالى والائمة ع

نسخ ربما

بيان [illegible] النهي وصيغة لا تفعل

حقيقة في القدر المشترك بين

[illegible] صيغة النهي في المنية

ولعله س

للتحريم لانا نقول اذا ثبت ان نهى النبي صلعم للتحريم يثبت انه له مط اما اولا فلظهور عدم القائل بالفصل بين نهيه تعالى والائمة ع وبين نهيه صلعم نعم القول بالفصل بين نهي الشرع ونهي غير الشرع موجود ولكنه شاذ ضعيف فلا يلتفت اليه فيمكن تتميم الاستدلال بالاية الشريفة على المدعى بعدم القائل بالفصل مط فتم واما ثانيا فلانه اذا ثبت ان نهي الرسول موضوع للتحريم يثبت مط لاصالة عدم النقل وفي حاشية الفاضل الشيرواني كون نهي الرسول صلعم حقيقة في التحريم يقتضي ان يكون مناهي الله تعالى على خلاف ذلك يستلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل واما ثالثا فلما ذكر في لم فتق وما يقال من ان هذا مختص بمناهي الرسول صلعم وموضوع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول صلعم يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله تعالى مع ما في احتمال الفصل من البعد انتهى وفيه نظر لما ذكره الفاضل الشيرواني فتق يتوجه المناقشة على الاولوية اذ لا نعرف في استعمال مناهي الرسول صلعم في التحريم ومناهي الله تعالى في الكراهة واي محذور فيه نعم اطاعة الله تعالى اولى واقدم من اطاعة الرسول صلعم وابن ذلك مما نحن فيه وكذلك الكلام عليها لو كان الكلام في الوضع اذ لا وضع لمناهي الرسول للتحريم ومناهي الله تعالى للكراهة مع قطع النظر عن الاشتراك فتدبر انتهى ولا يق الاية الشريفة تدل على ان النهي ليس موضوعا للتحريم اذ لو كان موضوعا له لما افتقر الى التنبيه على وجوب الانتهاء عند صدور النهي للاكتفاء فيه بنفس الوضع لانا نقول هذا بعيد اما اولا فلما ذكره الفاضل الشيرواني فتق لا يق لو كان مجرد نهيه صلعم مفيدا للتحريم فاي فائدة في الامر بالانتهاء عن ما نهاه لان ذلك بعث منه تعالى للعباد على اطاعة النبي صلعم وترغيب فيه وكالتهديد على المحرمات المعلومة التحريم وفي الواجبات المعلومة الوجوب الا ترى ان الوعاظ والخطباء يامرون بما امر الله تعالى وينهون عما نهى عنه والفائدة فيه تأثيره في النفوس لتجدده وتاكد السابق به ولا يقول احد بعدم حسنه انتهى لا يق ما ذكره وان كان جائزا ولكنه خلاف الاصل فلا يصار اليه لانا نقول لا نم الاصل المذكور لعدم الدليل عليه فتدبر واما ثانيا فلاحتمال كون المراد من الاية الشريفة دفع توهم عدم وجوب اطاعة النبي صلعم فيما لا يحكيه عن الله تعالى وفيما لا يتعلق بالشرع ومن الظاهر ان هذا لا يحصل بمجرد دلالة نهيه صلعم وضعا على التحريم ولا يق يدفع التمسك بالاية الشريفة ما ذكره السيد الخليفة في حاشيته لم من ان ما يجب الانتهاء عنه يشمل المكروه ايضا اذ الانتهاء معناه العمل بمقتضى النهي وهو اعم من الانتهاء بطريقة الحرمة والكراهة والانتهاء من المكروه بطريق الكراهة اي العمل بمقتضى كراهته باعتقاد انه مكروه واجب فلا يتم الاستدلال قال الا ان يثبت ان النهي الماخوذ في مادة انتهوا هو النهي التحريمي وهو غير مسلم فتم فيه لانا نقول المتبادر من الانتهاء هو التحفظ وترك الفعل وكف النفس عن مباشرته كما صرح به المدقق الشيرواني ولا يق يدفع التمسك بالاية الشريفة ما اورده عليه في المنية وح دى وح بدة الجوادي على التحريم من ان تحريم المنهي عنه انما استفيد من الامر بالانتهاء لا من مجرد النهي والنزاع انما هو في الثاني لانا نقول هذا مدفوع بظهور الاتفاق على ان مناهي النبي صلعم لا يكون لاجل الوضع دون التعبد الشرعي مع بعده في نفسه هذا وقال الفاضل الشيرواني ان وجوب الانتهاء معلق على مجرد نهيه صلعم وقد تقرر ايضا بحيث لا خلاف فيه ان ما نهى عنه الرسول على وجه الكراهة لا يجب الانتهاء عنه فوجب ان يكون مجرد نهيه للتحريم وذلك انما يتصور لو كان النهي حقيقة في التحريم اما لغة او شرعا وبضميمة اصالة عدم النقل يتم المط وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في لم في اخر المسئلة واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة ع على نحو ما قلناه في الامر انتهى والمعتمد عندي لزوم حمل النهي على التحريم في الاخبار المذكورة كما في غيرها كما تقدم اليه الاشارة في بحث الامر **الثاني** قال العضدي تخالف النهي الامر في تقدم الوجوب قرينة على انه للاباحة نقل الاستاد الاجماع على انه للحظر ولم يقل احد بالاباحة كما في الامر وتوقف الامام فيه لقيام الاحتمال انتهى والاقرب عندي ان النهي الوارد بعد الوجوب نظير الامر الوارد بعد التحريم **الثالث** قال في العدة ان صيغة النهي وضعها اهل اللغة ليدل على ايجاب الامتناع عن الفعل ثم ينظر في ذلك فان كان صادرا من حكيم دل على قبح ذلك الشيء لانه لا يوجب الامتناع مما هو حسن فهو اذن دالة على القبيح انتهى وهو جيد واشار اليه في بعض والغنية ايضا **الرابع** الخبر المستعمل في طلب الترك نحو قوله لا تنكح المراة على عمتها يفيد التحريم كما ان الخبر المستعمل في طلب الفعل يفيد الوجوب

مفتاح هل النهي المطلق المجرد عن القرائن الغير المقيد بشرط ولا صفة يفيد طلب ترك المنهي عنه والكف عنه دائما وفي جميع الازمان ويدل على ذلك كما يفيد التحريم ويدل عليه فقوله لا تضرب مثلا بمنزلة قوله لا تضرب ابدا فلو اتى بالمنهي عنه مرة كان عاصيا او لا يدل على ذلك ولا يفيده كما ان الامر

عن

بلوية

النفوس

ان ذلك الشيء قبيح

في بيان ان النهي هل يدل على الدوام ام لا

لا يفيده

لا يفيده ولا يدل عليه اختلفوا فيه على قولين الاول انه يفيد طلب الترك دائما وفي جميع الازمان وهو للنهاية والمنية وح دى ولم وبدة وفيه وح الجواد للزبدة ومص وشرحه للعضدي واختاره والد العلامة دام ظله العالي وفي بر والمنية وبدة هو مذهب الاكثر وفي العدة انه مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء ممن قال بان الامر يفيد المرة ومن قال انه يفيد التكرار وفي ح العضدي النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه عند المحققين اقتضاء ظاهرا لا يحمل عليه الا اذا صرف عنه بدليل وفي م اتفق العقلاء على ان النهي يقتضي الانتهاء عنه دائما انتهى الثاني انه لا يدل على ذلك وليس بظاهر فيه وهو للذريعة والغنية والعدة ويب والمعارج وفي بدة ذهب اليه المرتضى واتباعه وفي المنية قال به الاقل وفي م ذهب اليه بعض الشاذين وفي ح العضدي قال به شذوذ انتهى وهؤلاء اختلفوا فمنهم من يظهر منه انه مشترك لفظي بين الامرين وهو للسيد في الذريعة وابن زهرة في الغنية وفي العدة والذي يقوى في نفسي ان ظاهره يقتضي الامتناع مرة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل وحكى عن بعض التوقف في المسئلة قال تم فاما النواهي الواردة في القران والسنة فانها تقتضي التابيد فانما علمنا ذلك بدليل من اجماع وغيره فلا يمكن الاعتماد على ذلك كما ان مثل ذلك علم ان الاوامر على التكرار عند الاكثر للاولين وجوه منها ما تمسك به في المنية من ان المتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ وتجرده عن القرائن هو الدوام لا يق لعل التبادر هنا من قبيل تبادر الفرد الشايع من المطلقات لانا نقول الاصل في التبادر كونه من ادلة الحقيقة اللهم الا ان يق هذا الاصل مدفوع بما يدل على القول الثاني على انه قد يمنع من كون هذا التبادر من التبادر الذي به يميز الحقيقة من المجاز لوجوه احدها ان من شان التبادر الذي هو علامة الحقيقة فهم المعنى لانتقال الذهن اليه ابتداء وبنفس اللفظ لا بتوسط ملازمة واستلزام وهذا هنا غير متحقق لان الدوام لا ينتقل اليه الذهن ابتداء بل انما ينتقل اليه بعد فهم معنى اخر وهو مجرد نفي الحقيقة ومن المعلوم ان الماهية ليس على نفي افرادها بل هو لازم له عند جماعة فاذن يكون دلالة اللفظ على الدوام دلالة التزامية كدلالة الاربع على الزوجية فلا يكون اللفظ موضوعا للدوام ولا التبادر تبادرا حقيقيا فتدبر وثانيها ان تبادر الدوام لو كان تبادرا حقيقيا لاطرد في جميع موارد اطلاق اللفظ مجردا عن القرينة والتالي باطل اذ لا يفهم من النهي المنشأ المتوجه الى المشاغل بالفعل سوى طلب تركه للمشغول به فقوله لا تضرب زيدا لمن هو مشغول بضربه لا يفيد سوى طلب ترك هذا الفعل المشغول لا طلب تركه في جميع الاحوال فالمقدم مثله اما الملازمة فظ منه وثالثها عدم تمسك معظم القائلين بالدوام بتبادره اذ لو كان محققا لما خفي عنهم ولكان التمسك به لازما لانه من اقوى امارات الحقيقة فتم ومنها ما تمسك به في بر والفاضل الجواد في ح زبدة ووالد العلامة في بعض حواشيه والامدي من انه اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بانها بالمدة التي يمكنه ايقاع الفعل فيها وهو تارك ولنهي السيد ممتثل ولغيرها لم يقبل ذلك وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان وقد صرح بما ذكر في لم مستشهدا على الحجة الاولى وفيه ان ذلك بمجرده لا يدل على كون اللفظ على الدوام لجواز كون الاصل عند العقل الحكم بالدوام عند صدور النهي وان لم يكن الا بالدلالة اللفظية عليه لا ان يق ان كل من حكم بالدوام عند صدور النهي قال بدلالته عليه بالتضمن ولكن فيه نظر فتم ومنها ما ذكره بعض من ان نحو قوله لا تضرب زيدا نكرة منفية وهي تفيد العموم موضوعة له وفيه نظر للمنع من كون ذلك نكرة منفية سلمنا ولكن لا نم ان النكرة المنفية موضوعة للعموم والدلالة عليه اعم من الوضع سلمنا ولكن غاية ما يستفاد من النكرة المنفية نفي جميع افراد مدخول النفي لا النفي من جميع الجهات فقوله لا تضرب يفيد طلب ترك جميع افراد الضرب في الجملة لا طلب تركه في جميع الازمنة والامكنة كما ان قوله لا رجل في الدار يفيد نفي جميع افراد الرجال في الجملة لا في كل زمان فتم ومنها ما تمسك به في بر والمنية وبدة وفيه وص وشرحه للعضدي من ان العلماء كما في بر وفيه وص وشرحه للعضدي والصحابة كما في المنية والسلف كما في بدة وشرحها للفاضل الجواد وحاشية الشيخ محمد على لم لم يزالوا في جميع الاوقات يستدلون على الدوام بالنهي من غير نكير وزاد في ح الجواد فتق ولو لم يكن الفهم منه الدوام لما استنبطوا ذلك تم قال فان اعترض بانا لا نم فهمهم الدوام من مجرد النهي ولم لا يجوز ان يكونوا فهموا ذلك من دليل خارج دل عليه سلمنا لكن يجوز ان يكون ذلك من جهة انه مذهب لهم فلا يقوم حجة على من خالفهم اجيب بانا نعلم قطعا فهم الدوام من مجرد النهي كما يعلم ذلك من نظر كلامهم كيف ولو كان الفهم من القرينة لكان

في بيان ان دلالة النهي على الدوام [illegible]

للدوام بحيث يدل عليه
بالتضمن بل غاية ما يستفاد
منه دلالة اللفظ عليه وهي
اعم من التضمن والالتزام
التام لا دلالة له على الحال
على انه قد يمنع من ذلك
على دلالة اللفظ

اللازم اذا ورد عليهم نهي ان لا يحكموا بالدوام فيه وان يتوقفوا حتى يظهر لهم القرينة ونحن نعلم من احوالهم انهم يحكمون في كل نهي بالدوام على اختلاف الاحوال ومن طبقة بعد طبقة وفي زمان بعد زمان وبان الاستدلال منهم على ذلك فشاع وذاع وملاء الاقطار ولو كان من حيث انه مذهب لهم لانكر البعض اذ لا يجب عليه التزام مذهب غيره انتهى وقد يجاب عن احتمال استناد فهم العلماء المستمر بالنهي على الدوام الى القرينة بوجهين احدهما انه يبعد عادة وجود القرينة الموجبة لفهم امر حادث لم يتم عليه دليل فالاصل عدمها لا يقال كما ان الاصل عدم القرينة كذا الاصل عدم علمهم بالوضع للدوام لانا نقول هذا بعد القطع بعلمهم بالوضع في الجملة كما لا يخفى فتد ولا يقال غاية ما يستفاد كون المناهي الشرعية للدوام لمطم فالدليل اخص من المدعى لانا نقول اخصيته هذا غير قادح لامكان التتميم باصالة عدم النقل المعتضد بمصير المعظم الى عدم الفرق بين المناهي الشرعية وغيرها كما لا يخفى ولا يقال لعل المستند لهم في فهم الدوام الدلالة الالتزامية وهي غير محل البحث لانا نقول الظاهر حينئذ دوران الامر بين كون السبب في الفهم الدلالة التضمنية او الالتزامية هو الاول مع ان الدلالة الالتزامية تستلزم سبق خطور المعنى المطابقي بالبال وهو هنا مشكوك فيه فالاصل عدمه فتد ومنها ما اشار اليه الشيخ الجواد حاكيا التمسك به عن الشيخ البهائي فانه قال وفي الحاشية على المطم دليل اخر غير مشهور تقريره ان ترك الفعل في وقت من الاوقات امر عادي للمكلف غير محتاج الى النهي فلو لم يكن للدوام لكان صدوره عن الناهي عبثا فان قلت العبثية غير لازمة وانما يلزم لو لم يكن النهي مقتضيا للفور قلت فقد نقلنا عن العلامة والغزي من يقول بعدم الدوام يجوز التراخي فالعبثية لازمة لكن يمكن ان يقال الترك عادي والامتثال انما يترتب على النهي وبه يحصل الثواب فاين العبثية ثم قال الفاضل الجواد بعد حكاية ما ذكر عن الشيخ البهائي اقول هنا شيء وهو ان القائلين بعدم الدوام منهم من ذهب الى انه للمرة فقط ومنهم من يجعله مشتركا بينهما وبين التكرار بحيث يتوقف العلم باحدهما على دليل من خارج كما في الامر ثم ان من قال بان النهي لا يفيد الانتهاء في الوقت الذي يلي وقت النطق وح فلا عبثية على مذهبهم واما من يجعله مشتركا فانه يتوقف في الانتهاء الى ان يظهر دليل وح فلا يلزم من كون الترك في بعض الاوقات عاديا العبثية على تقدير النهي انتهى وفي حاشية الشيخ محمد على لم بعد الاشارة الى الحجة المذكورة وما اشار اليه في بد بقوله لكن يمكن ان يقال فان قلت من اين اعتبار قصد الامتثال في النهي ولم يعتبره ولو كان معتبرا فهل هو النية المعتبرة عند الفقهاء او غيرها فان كان النية فهي غير معتبرة الا في العبادات وان كان غيرها فلا دليل عليها قلت لنا ان نقول هي النية واعتبارها لاجل الثواب المذكور في كلامهم صريحا وح فاذا اريد الثواب قصد الامتثال فان قلت نحن نرى مدح الشخص على عدم الزنا وان لم يعلم انه قصد الامتثال ولو كان القصد معتبرا لزم توقف المدح عليه قلت نلتزم ذلك ولا يكون المدح مستحقا الا به كما يشهد به الوجدان ولا يكاد ينكره الانسان وفرض المدح من الجاهل بحقيقة الحال لا يوبه به في مواطن الاستدلال فينبغي التامل في ذلك فانه حري بالتنقيح ومنها ما ذكره العلامة في يه فق المفهوم من عرف اللغة التناقض بين قولنا لا تضرب وبين قولنا اضرب لاشتمال لا تضرب على كل مفهوم اضرب بزيادة حرف النهي وقولنا اضرب يفيد المرة ولو كان لا تضرب كذلك لم يتناقضا بل يجب العموم فيه ثم قال قيل عليه ان اردت بدلالة الامر والنهي على مفهومين متناقضين ودلالة الامر على الاثبات والنهي على النفي فتم لكن ذلك لا يوجب التناقض الا مع اتحاد الوقت لان صدق الاثبات في وقت والنفي في وقت اخر كما لا تناقض بين الاثبات في وقت والنفي في اخر كذا لا تناقض بين المطلقين انتهى وقد يناقش في الحجة المذكورة اولا بالنقض بثبوت التناقض بين قوله شربت ماء باردا وقوله ما شربت الماء مع ان لفظ الماء في القضية المتضمنة للنقض ليس للعموم وثانيا بان غاية ما يستفاد من الحجة المذكورة افادة النهي الدوام واما انها بالوضع فلا لاحتمال كونها بالدلالة الالتزامية اذ معها يتحقق التناقض كما لا يخفى ومنها ما ذكره في يه ايضا فق قولنا لا تضرب يمكن حمله على التكرار وقد دل الدليل عليه فيجب المصير اليه اما الاولى فلامكان امتناع الانسان عن الفعل دائما من غير عسر واما الثانية فلانتفاء دلالة الصيغة على وقت دون وقت فاما ان يحمل على الكل وهو المراد او لا يحمل على شيء البتة وهو مح او يحمل على البعض دون الاخر ويلزم منه الترجيح من غير مرجح ثم قال قيل عليه لا دلالة في النهي الا على مسمى الامتناع فيجب تحقق هذا المسمى دفعا للخروج عن عهدة التكليف وفيه نظر لان مسمى الامتناع

انما

نخ
الدليل

نخ
الاصبية هنا

الدوام في كل نهي وعدم وجود
هي بجبرها عدا وثانيهما ان
القرينة
ح

[illegible]

بان النهي للمرة قال بالفورية
كما هو ظاهر كلام بعضهم
حيث صرح
ح

فما هو الجواب هنا فهو
الجواب هناك
ح

انما يتحقق بدوامه انتهى وفيه نظر بل التحقيق ان الحجة المذكورة لا تنهض باثبات المدعى كما لا يخفى ومنها ما ذكره في يه فق في مقام ذكر حجج القول بالدوام الخامس هنا مقدمتان احدهما ان المنهي عنه منشأ المفسدة والا لما صح النهي عنه والثانية الحكم ببقاء ما كان على ما كان الى ان يظهر دليل الازالة والزوال لما ياتي من كون الاستصحاب حجة ومع تسليمهما فنقول المنهي عنه قد ثبت انه منشأ مفسدة والاصل بقاء تلك المفسدة في جميع الاوقات فيتعلق النهي بالجميع وفيه نظر فان الاستصحاب على تقدير حجيته في مثل المقام لا يمكن اثبات الوضع به وهو واضح جدا ومنها ما ذكره في يه ايضا فانه قال في المقام المذكور الاحتياط يقتضي النهي دائما فيتعين الحمل به اذ مع تركه لا امان من ارتكاب المحظور انتهى وفيه نظر واضح ومنها ما تمسك به في يه ايضا وكذا في لم وح دى وكما عن ح ج من ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها في الوجود ومع ادخال الفرد منها فيه يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك الفرد على تلك الماهية وفيه نظر لما ذكره في المنية فق بعد الاشارة الى الحجة الجواب المنع من عدم التحقق الا بذلك فان المنع من ادخال الماهية في الوجود قد يكون مشتركا بين المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما وبين المنع من ادخالها فيه لا دائما ولا دلالة لما به الاشتراك وهو المنع من ادخال الماهية في الوجود مع قطع النظر عما به الامتياز وهو قيدا الدوام وقيد اللادوام العام لا يدل على الخاص انتهى واشار الى ما ذكره مه في يب والرازي في ل على ما حكي والشيخ البهائي في الزبدة والفاضل الشرواني في حاشية لم والشيخ الجواد في شرح بد ووالد العلامة في بعض حواشيه واجاب عنه في يه فق بعد الاشارة اليه وفيه نظر لان الامتناع عن الادخال انما يتحقق مع الدوام اذ مع عدمه يتحقق الادخال الممنوع منه انتهى وهو في غاية الضعف لانه ان اراد ان حقيقة الامتناع عن الادخال وماهيته مع قطع النظر عن اللفظ الدال عليه لا يتحقق الا بالترك دائما فهو ضعيف في الغاية لجواز تقييد النهي بالقيود الزمانية فنقول لا تفعل في هذا اليوم ولا تفعل في هذا الشهر ولا تفعله ابدا ولا يمكن هذا الا بعد كون الامتناع من ادخاله قدرا مشتركا ومفهوما كما لا يخفى وايضا النفي والاثبات متقابلان فكما يمكن اثباته يمكن نفيه بذلك القدر وبالعكس فلا وجه لزيادة جانب النفي فتد وان اراد ان اللفظ الدال على ذلك موضوع للدوام بحيث يدل عليه بالتضمن فهو اول الدعوى وللاخرين ايضا وجوه منها ما تمسك به في يب والمعراج من ان النهي يرد تارة للتكرار كقوله تع ولا تقربوا الزنا وقد ادعي الاجماع على استعماله فيه به والمنية واخرى لغيره كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم فيلزم حقيقته في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز وفيه نظر للمنع من اصالة الاشتراك المعنوي ح كما صرح به في لم وقد تقدم اليه الاشارة سلمنا ولكن الاصل انما يصار اليه حيث لا يعارضه ما هو اقوى منه واما معه فلا والاصل المذكور قد عارضه هنا ما هو اقوى منه وهو تبادر الدوام الذي هو دليل الحقيقة ولذا قال في لم في مقام دفع الحجة المذكورة ان عدم الدوام في قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام انتهى وفي يه وغيره في المقام المذكور ان عدم الدوام انما هو للقرينة حالية ومقالية واما مع تجرده عن القرائن من ان النهي يصح تقييده فلانه ان اراد المرة والقرينة الحالية ثابتة فيما ذكرتم انتهى وقد يقال لا نم صلاحية ما ذكر في لم للقرينة لما تقدم اليه الاشارة ومنها ما تمسك به في يب والمعراج من ان النهي يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للقدر المشترك واجاب عنه في لم وغيره بان التجوز جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل بحيث يصير بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة للمجاز وحيث يوتى بما يوافقه يكون تاكيدا وفي بد في مقام دفع الحجة المذكورة التصريح بما علم ضمنا شايع ومنها انه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك عنه فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام واجاب عنه في لم وصرح شرح العضدي بما لفظه الجواب ان كلامنا في النهي المطلق وهذا مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض قال الفاضل الشرواني في تحرير الجواب ان تكرار النهي انما هو نفي المبدء الذي يعتبر في مدلول الصيغة عليه والمبدء المعتبر لا يعتبر فيما هنا تقييد المبدء بالوقت ثم يورد عليه مدلول الصيغة الذي هو طلب الترك فيعم جميع اجزاء الوقت وهذا مقتضى وضع الصيغة وهو الذي اراده المص وان كان في سياقه نوع منافرة وبهذا التقرير يندفع كثير من الشبه ومنها ان النهي لو كان موضوعا

للدوام

ومنها ما ذكره في يه ايضا من ان
النهي لو لم يكن للدوام لما ثبت
تحريم الزنا والربا وغير ذلك من
المنهيات دائما والتالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله وفيه نظر واضح
ح

[illegible]

ويجب نفي البدعة
ع

بغيرها ولا بتقييد بما يتقيد به
ولو بالقيود الخاصة ثم يورد عليه مدلول
الصيغة الذي هو طلب الترك فيعم جميع
اجزاء الوقت
ح

للدوام للزوم صحة السلب او ابد منا او من الصيغ الموضوعة له لا تفعل غير الدوام والتر بط قطعا فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة
ومنها انه لو كان موضوعا للدوام لكان قوله لا تضرب زيدا غدا مجازا والتر باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التر
فلانتفاء العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي فتم ومنها انه لو كان موضوعا للدوام ودالا على طلب الترك في جميع الجزئيات كقوله لا
يفعل في شيء من الاوقات لما صح قوله لا تفعل في هذه الساعة والتر بط فالمقدم مثله اما بطلان التر فواضح واما الملازمة فلان المثال المذكور
على التقدير المفروض يكون من قبيل تخصيص العام الى الاقل من النصف وهو غير جائز فتم ومنها ان نحو لا تفعل مركب من حرف وفعل ولا شك
ان كلا منهما منفرد البتة لا يفيد العموم وضعا والاصل بقاء ذلك بعد التركيب والاصل عدم افادة الهيئة التركيبية الزيادة على ما هو من
مقتضيات التركيب في لوازمه عقلا ومن الظاهر ان الدوام ليس منها فتم والمسئلة في غاية الاشكال ولكن القول بعدم الوضع للدوام وعدم دلالة
النهي عليه بالدلالة التضمنية في غاية القوة ولكن لا اشكال في ظهور اطلاق النهي في الدوام وطلب ترك الفعل في جميع الاوقات كظهور نحو
احل الله البيع في العموم الاستغراقي فالحمل على الدوام عند الاطلاق من باب حمل المطلق على الافراد الشايعة فيترتب على اطلاق النهي ما يترتب
على سائر الاطلاقات فلو كان زمان من الازمنة التي يشملها اطلاق النهي فردا شايعا متبادرا ينصرف الاطلاق اليه وينبغي التنبيه
على امور **الاول** الظاهر ان الصيغ الخبرية المستعملة في معنى النهي نحو لا تنكح المرأة على عمتها ويحرم الزنا حكمها حكم الصيغ الموضوعة للنهي
في هذه المسئلة **الثاني** الظاهر ان الصيغ الموضوعة للنهي المستعملة في الكراهة لا يختلف دلالتها باعتبار الدوام والعدم بعد الاستعمال
في الكراهة **الثالث** اذا اطلق النهي كان الظاهر منه غالبا طلب الترك ما دام النهي مط فاذا قيد بزمان كيوم او شهر ونحو ذلك كان
دالا على طلب الترك في جميع اجزاء ذلك الزمان **الرابع** اذا ورد صيغة النهي وعلم انها ان حملت على التحريم لم تكن للدوام وان حملت
على الكراهة يحمل عليه فهل الاصل الحمل على التحريم او الكراهة التحقيق ان يق ان قلنا بوضع النهي للدوام كان اللازم التوقف
لدوران الامر بين مجاز ومجاز من غير ترجيح الا ان يق حمل النهي على الكراهة اشيع من حمله على غير الدوام فيكون الاول اولى بالترجيح
الا ان يق حمل النهي على الكراهة مجاز قطعا وحمله على غير الدوام تخصيص وهو اولى بالترجيح فتم وان قلنا بعدم الوضع للدوام وانه
موضوع للقدر المشترك بينه وبين غيره كان اللازم ترجيح الحمل على الحرمة دفعا للتجوز اللازم على تقدير الحمل على الكراهة الا ان يقال
الحمل على الحرمة دفعا للتجوز اللازم على تقدير الحمل على الكراهة ان يقال الحمل على الحرمة مستلزم لحمل الاطلاق على الفرد النادر
وهو لا يقصر عن التجوز فتم **الخامس** اذا ورد صيغة من النهي وعلم بان ليس المراد منها الدوام فهل يجب الحمل على الاقرب اليه اولا
التحقيق ان يقال ان قلنا بالوضع للدوام لزم الاول لما تقرر من انه اذا تعذرت الحقيقة وجب الحمل على اقرب المجازات وان قلنا
ظاهر اللفظ مط ولو كان للظهور باعتبار الدلالة الالتزامية **السادس** قال الفاضل الشرواني في حاشيته لم وينبغي ان
يعلم ان دلالة النهي على التكرار يحتمل الى ان يدل على تقييد التروك المفروضة بحسب الاوقات بعضها ببعض بحيث لو اخل ببعض التروك
لم يحصل امتثال النهي وترتب العقاب عليه كما يترتب على الاخلال بجميع تلك التروك وان يدل على طلب التروك مع قطع النظر عن
تقييد بعضها ببعض بحيث لا يضر الاخلال بالترك اللاحق بالامتثال بالترك السابق فلا وجه لتوهم انه على تقدير التكرار يلزم وهو مستبعد
فان قلت على ما ذكرت تكون التروك المتمايزة بالملكات والمتمايزة بالاوقات متعاقبة في ان بعض التروك المطلوبة اذ تناوله
للاوقات من جهة ان جميع الافراد في اي وقت بعض الافراد الواقعية فكما يحصل الامتثال بترك جميع الافراد في وقت فليحصل
بترك بعض دون بعض في وقت قلت لو ثبت بطلان ذلك فلعله من خارج لا من نفسه انتهى وفي حاشية الشيخ محمد علي لم قد يتوجه
على القول بافادة النهي الدوام تحقق الامتثال الا بعد مضي العمر لان النهي اذا كان مدلوله عليه ايجاد المنهي عنه دائما فلا يتحقق
الامتثال باول مرة مع ان الظ تحقق ذلك وما عساه يتوجه عن فعل العبد بعد انتهائه مدة وكونه بعد عاصيا معارض بمكانه بعد
ممتثلا تلك المدة فلا بد من التوجيه لدفعه في الاستدلال واحتمال كون الامتثال موقوفا على عدم المخالفة فيما بعد غير تم والترجيح
بان العصيان يتحقق بخلاف الامتثال في موضع المنع **السابع** قال في المنية اعلم ان الذاهبين الى اقتضاء النهي التكرار
قالوا يدل على الفور ومخالفوهم في ذلك منعوا لما نقل في باب الامر انتهى في يستفاد من كلام امران احدهما انه يلزم على

بالوضع للقدر المشترك فلا يلزم
ذلك الا على تقدير اصالة لزوم
الحمل على الاقرب الى ما هو
ح

سه

القول

القول بكون النهي للتكرار الحكم بافادته الفور وقد اشار الى هذا في لم ايض فتم لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب
القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايض والوجه في ذلك واضح انتهى وفي حاشية الفاضل
الشيرواني لا يخفى ان ترتب الفور على الاول بطريق اللزوم ونفيه على الثاني بطريق الامكان وهو طور شايع في ترتب الحكم
على مبناه لكن الدعوى الثانية كليتها ممنوعة لان الشيخ في العدة مع نفيه التكرار اثبت الفور انتهى وهل يختص ذلك القول
بكون النهي دالا على التكرار بالتضمن اولا بل يلزم ذلك وان قلنا بدلالته على التكرار بالالتزام احتمالان الاقرب الثاني فعلى المختار
يلزم الحكم بكون النهي مفيدا للفور ايض وممن صرح بانه يفيد الفور العضدي في شرح المختصر قال فيجب الانتفاء في الحال وثانيهما انه لا
يلزم على القول بعدم افادة النهي التكرار عدم افادته الفور ولعله لذا قال في يب ولا يدل على الفور ولكن صرح في العدة بافادته
الفور مع ذهابه الى انه لا يفيد التكرار فانه قال انما قلنا انه يقتضي الفور دون التراخي لمثل ما دللنا عليه من ان الامر يقتضي الفور والا
فيهما سواء وايض فلو تعين ذلك في الثاني لوجب ان يقترن به البيان فمتى لم يقترن به البيان دل على انه قبيح في الثاني وفي الذريعة
القول بالفور يمكن فيه كما بيناه في الامر غير ان التخيير في الاوقات المستقبلة غير ممكن فيه كما امكن في الامر لان الامر انما يتناول
على سبيل التخيير في كل فعل مستقبل على البدل للتساوي في الصفة الزائدة على الحسن والنهي يقتضي القبح فلو تساوت الافعال كلها
في القبح لوجب العدول عن الجميع لا على جهة التخيير ويتحقق دخول التخيير في النهي **مفتاح** اختلفوا في ان المطلوب بالنهي
ما هو على قولين الاول ان المط به هو الترك ونفس ان لا يفعل وهو للمنية ويه ولم وبد وشرحها للفاضل الجواد والمحكي في به عن
ابي هاشم وجماعة كثيرة الثاني ان المط به هو الكف عن الفعل المنهي عنه وهو للمختصر وشرحه للعضدي والمحكي في لم وح بد للفاضل
الجواد عن يب والاكثر وفي به قالت الاشاعرة المط فعل ضد المنهي عنه للاولين ما تمسك به في يه ولم وبد وشرحها للفاضل الجواد
والمحكي في المعراج عن ابي هاشم من ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون
نظر الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال
ولا حسن المدح على مجرد الترك قال الفاضل الشيرواني بعد الاشارة الى ما ذكروه لا يخفى ان المدح والثواب انما يتصوران لو حصل
الترك حال التكليف بقصد الامتثال بمعنى ان النهي يصير باعثا على الترك كما يفهم من بعثه لكن لا يستلزم ذلك ان يكون المط
هو الكف لان معناه ان يتحقق في النفس ميل وشوق ونحوه ويجد النفس كره المنهي عنه ويدافعه الانسان باسبابها ويتوسل
بها الى دفعها والحاصل ان المفهوم منه فعل وجودي يضاد الميل والشوق ويقاومه وليس ذلك لازما لعدم الميل الى الفعل وقصده
بسبب نهي فلا يحتاج الى دفعه بما يصلح له واما في صورة عدم تصور الفعل او عدم خطور المنهي عنه بالبال لا لتقصير فيتوقف
فلا مدح على الترك ولا عقاب على الفعل نعم لو كان عدم الخطور بسبب المكلف مبالغته في التنزه عن المنهي عنه كما يحكى عن كثير من
المعصومين والصالحين فهو من اعلى مراتب الامتثال وللاخرين وجهان احدهما ما اشار اليه في لم فتم احتجوا بان النهي تكليف ولا
تكليف الا بمقدور ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها
وتحصيل الحاصل مح ثم اجاب عن هذه الحجة فتم والجواب المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى كل من طرفي الوجود والعدم
متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ لا اثر لصفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة
من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايض فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا
للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان
القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها
انتهى فصرح بما ذكر من الجوابين في يه ايض وفي ح بد للفاضل الجواد التصريح بالجواب الاخير واشار اليه ايض في بد وفي المعراج
ان العدم المضاف مقدور وثانيهما ما اشار اليه الفاضل الجواد في ح بد فتم وربما استدلوا على ذلك بان الامتثال بالنهي و
الثواب عليه لا يترتب على عدم الفعل من دون ملاحظة كف النفس عنه فانا نعلم ان من لم يزن ولم يسرق ولم يشرب الخمر في مدة

سم
الاوقات المستقبلة

الشارع عنه لجواز ان لا
يحدث في النفس ارادة الفعل
المنهي عنه بسبب النهي

بيان جواز خلو المكلف عن جميع الافعال

عمره وهو لا يقصد الكف عن هذه الاشياء لا يكون مثابا ثم اجاب بنحو والجواب بمنع عن كون الثواب لا يترتب الا على الكف فانا قد اثبتنا ترتب الثواب على الترك من دون مدخلية الكف وهو يبطل ما قالوه انتهى والاقرب عندي هو القول الاول **مفتاح** ان امكن خلو المكلف عن كل فعل وصح فرض عدم اشتغاله بشيء من الافعال جاز تعلق النهي بجميع الافعال كما صرح به في يه والعدة وب وبه والمنية بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه ووجهه واضح ومثل لذلك في ب والمنية بالمستلقي ففي الاول كالمستلقي على القول ببقاء الاكوان واستغناء الباقي امكن قبح الجميع فجاز النهي عن جميع افعاله وفي الثاني المكلف اذا امكن ان يخلو من كل فعل كالمستلقي الساكن بجميع اعضائه على قول من يرى بقاء الاكوان وان الباقي مستغن عن المؤثر وانما اشترط بقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر لانه لولا الاول لكان المستلقي فاعلا لسكونه الاول فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا المقامين مختلف فيه بين المتكلمين وانما مثل بالمستلقي لانه ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل ولهذا جعله الشارع اخر مراتب العجز عن الصلوة لا لان هذا الحكم مخصوص به لانه ثابت للقائم والقاعد وغيرهما لان القائم مثلا انما يؤثر في القيام حال حدوثه اما حال بقائه فلا فعل فهذا يمكن قبح جميع افعاله فيصح النهي عنها اجمع انتهى وعلى ما ذكر يجب على المحبوس في الدار المغصوبة ترك جميع الافعال والاستلقاء لان كل فعل يصدر منه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون منهيا عنه ومقتضى كلام الجماعة المشار اليهم عدم الفرق في ذلك بين كون الخلو عن جميع الافعال مستلزما للحرج اولا والتحقيق ان يقال ان كان عقليا كنفي التكليف بما لا يطاق فلا يجوز النهي عن جميع الافعال حيث يستلزم تركها الحرج وان كان شرعيا تعبديا كاصالة الطهارة فيجوز ذلك ولكن الاصل عدمه للعمومات الدالة على نفي الحرج في الشريعة وعلى هذا فالاصل في المحبوس المفروض عدم حرمة جميع افعاله وجواز الاستلقاء لان حرمتها عليه حرج عظيم فيكون منفيا للعمومات المشار اليها ولكنها معارضة بالعمومات المانعة عن التصرف في ملك الغير تعارض العامين من وجه فيجب التوقف وقد يقال بعد التوقف يبقى اصالة الاباحة سليمة عن المعارض ومع هذا فقد يرجح العمومات النافية للحرج لتواترها وتايدها بالاعتبار العقلي وتقدمها على اكثر العمومات في اكثر الموارد وينبغي التنبيه على امور **الاول** ان قلنا بامتناع خلو المكلف عن جميع الافعال فلا يجوز تعلق النهي بجميعها كما صرح به في المنية والعدة وب وبه وبعة بل لا خلاف فيه بين اصحابنا لانه لو تعلق النهي بجميعها لزم التكليف بما لا يطاق كما صرح به في المنية واشار اليه في بعة وبه وب فقال لا يجوز ذلك لانه يقتضي ان لا ينفك من القبيح وان يكون معذورا فيه انتهى فعلى ما ذكر لو ورد خطاب يدل بظاهره على تعلق النهي بجميعها وجب ارتكاب التاويل فيه وتخصيصه ببعضها ثم ان كان المحتاج اليه من الافعال معينا متشخصا كان اللازم الحكم بكونه خارجا من عموم الخطاب فيبقى غيره مندرجا تحت عموم النهي وان لم يكن معينا كما لو احتاج الى فعل ما فاللازم الحكم بالتخيير فما اختاره يكون خارجا من العموم وهل يتعين البقاء عليه فيلزم الحكم بحرمة ما عداه او لا بل يجوز العدول عنه متى ما شاء فيرجع الامر الى اباحة الجميع فيلزم الحكم باباحة جميع ما يصدر من المحبوس في المغصوب من الافعال لانه لا بد له من الاشتغال فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة وعليه يفعل ولا يكون معينا فيتخير بين جميع الافعال مطلقا ولو بعد اختيار واحد منها فيلزم الحكم بصحة صلوته ونحوها من العبادات فيه **الثاني** صرح في يه وبه وب والمنية بانه يمكن قبح جميع افعاله على وجه دون وجه فيصح النهي عنها اجمع من ذلك الوجه الذي تعلق القبح به دون الاخر قال في ب والمنية كالخروج من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به التصرف في المغصوب حسن ان قصد به التخلص عنه وفي بعة وبه فمن دخل زرع غيره على سبيل الغصب فله الخروج بنية التخلص وليس له التصرف بنية الفساد وزاد في بعة فقال وكذلك من قعد على صدر حي اذا كان انفصاله عنه يولم ذلك الحي كقعوده وكذا المجامع زانيا له الحركة بنية التخلص وليس له الحركة على وجه اخر انتهى وما ذكروه جيد **الثالث** قال في بعة يصح ان يقبح بعض تصرفه على كل حال وهو جيد **الرابع** قال في به فصل ابو الحسين هنا جيدا فقال النهي عن الاشياء اما ان يكون نهيا عن الجميع او عن الجمع بينها او نهيا عنها على البدل او عن المبدل فالاول او بعة الاول النهي عن الجميع بان يقول الناهي للمخاطب لا تفعل هذا ولا ذلك ويوجب عليه الخلو عنها اجمع تلك الاشياء قسمان احدهما ان يمكن الخلو عنها اجمع فيصح النهي الثاني ان يمتنع فيقبح الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق ولا فرق بين ان يكون النهي ايجابا للخلو بين الشيء ونقيضه او بينه وبين ضده اذا لم يكن هناك غير المنهي عنه الثاني النهي عن الجمع مثل لا تجمع بين كذا وكذا فان كان ممكنا جاز النهي

المكلف ان امكن خلوه عن كل فعل ح

لسكونه حالا فحالا فلم يكن خاليا عن المسكن ولولا الثاني لكان محتاجا ح

انتهى

فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة شبير ح

اجماعا

اجماعا الا ان يكون ملجأ الى الجمع بينهما فلا يحسن نهيه وان لم يكن ممكنا استحال النهي عنه لانه عبث الا عند من جوزه كالاشعرية الثالث النهي على البدل مثل لا تفعل ان فعلت هذا بان يكون كل واحد منهما مفسدة عند الاخر وهو يرجع الى النهي عن الجمع بينهما الرابع النهي عن المبدل ويفهم منه ان احدهما ان ينهى ان يفعل شيئا ويجعله بدلا عن غيره وذلك يرجع الى النهي من ان يقصد المبدل وهو قبيح ان تعذر الجمع وحسن مع امكانه وامكان الاخلال به انتهى وهو جيد قال في المنية كون الشيء مفسدة قد يكون ثابتا له مطلقا اي غير متوقف على شرط فيحسن النهي عنه كذلك وقد يكون مفسدة مشروطة بعدم الاخر او بوجوده وبالعكس اي يكون ذلك الاخر مفسدة مشروطة بعدم الاول او بوجوده فيحسن النهي عنه بشرط عدم ذلك الاخر او وجوده وكذا الاخر فالاول كبيع المملوكة دون ولدها الصغير وكبيعه دونها فان النهي عن بيع كل منهما انما هو عند عدم بيع الاخر نهي عن التفريق بينهما واما الثاني فكنكاح احدى الاختين فانه مفسدة عند نكاح الاخرى ونهي عن كل منهما عند وجود الاخر وهو نهي عن الجمع بينهما وهذا الحكم اعني كون الشيء مفسدة عند عدم اخر انما يصح في المختلفين الذين يمكن اجتماعهما كالضدين فلا واما ما لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند عدم الاخر فلان وجود كل منهما يوجب عدم الاخر لاستحالة اجتماع الضدين وما يجب للشيء لا يكون شرطا لقبحه بل يكون قبحه مطلقا غير مشروط واشار المص ره الى ذلك بقوله وما يجب لا يكون شرطا في قبحه واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند وجود الاخر فلان المفسدة تكون مستحيلة لتوقفها على المستحيل وهو محال اجتماع الضدين فلا يصح توجه النهي الى احدهما انتهى واشار الى الجملة بما ذكره في ب فقال قد يكون الشيء مفسدة عند عدم اخر وكذا الاخر كما في بيع الام دون ولدها الصغير وبالعكس فيصح النهي عن احدهما عند عدم الاخر وهذا يصح في المختلفين دون الضدين اذ وجود كل واحد من الضدين يوجب عدم الاخر ولا يكون شرطا في قبحه **الخامس** هل يجوز النهي عن اشياء على وجه التخيير كما يجوز ايجابها كذلك او لا صرح في بعة والغنية والعدة وبه بالاول واحتج عليه في الاخير بصحة قولك حرمت عليك كلام احدهما لا بعينه ولست احرم عليك الجميع ولا واحدا بعينه ثم قال وهذا امر معقول لا شك فيه وفي العدة وقول من قال لا يصح ذلك على وجه التخيير غير صحيح لانه لا يمتنع ان يكون فعلهما مفسدة انما الجمع بينهما فنهى عنهما جميعا على وجه الجمع وكذلك لا يمتنع ان ينهى ان يكون فعل كل واحد منهما اذا انفرد كان مفسدة واذا اجتمع مع غيره لا يكون كذلك فيصح ان ينهى عنه على وجه التخيير مثل ما يقوله في الامر والفرق بين الامر والنهي في هذا الباب لا يمكن والقول في الامر اذا تناول ضدين مثل القول في النهي في انه اذا كان لهما ثالث جاز ان يؤمر بهما على وجه التخيير ولا يجوز ان يؤمر بالجمع بينهما لان ذلك مستحيل وكذلك ان لم يكن لهما ثالث جاز ان يأمر بهما على وجه الجمع والتخيير بلا خلاف وانما الخلاف في انه يكون الجميع واجبا او واحدا لا بعينه وقد قلنا ما عندنا في ذلك انتهى ولا يجوز ان يؤمر بهما على وجه الجمع لما قلناه فاما اذا تناول الامر اشياء مختلفة فانه يجوز ذلك **مفتاح** اذا كان للخطاب الوارد من الشرع حقيقة شرعية فلا خلاف على الظاهر بين الاصوليين في وجوب حمله عليها اذا لم يكن متعلق النهي بخصوصه ونحوه واختلفوا فيما اذا كان متعلق النهي على اقوال الاول انه يحمل على الحقيقة الشرعية ايضا وهو للشيخ في العدة ومن به وب والسيد عميد الدين في المنية والشهيد الثاني في س والتمهيد والسيد صدر الدين في ح فية وجده في ثنا الحاوية وصاحب جمع الجوامع والحاجبي في صر والعضدي في شرحه والبيضاوي في ج والعبري في شرحه والاصفهاني في شرحه والمحكي عن الرازي وبالجملة انه مذهب اكثر الاصوليين الثاني ان يحمل على المعنى اللغوي وهو المحكي عن الامدي وقوم الثالث انه لا يحمل على احد الامرين وانه محتمل لهما وهو المحكي عن الغزالي للقول الاول وجهان احدهما ما اشار اليه الحاجبي والعضدي من ان عرف استعماله فيه وذلك يقتضي الظهور فيه عند صدوره وتحقيقه ان الشارع انما يتكلم على وضعه اذ اساعده كل لغة على المتعارف والمصطلح عليه بينهم وهو غير خفي على من له الاطلاع على السيرة والعادات وثانيهما انه انما عدا المعنى الشرعي بالنسبة الى عرف الشارع معنى مجازي فلا يجوز الحمل عليه بدون القرينة كما هو المفروض وللقول الثاني انه لو حمل على الشرعي لزم كونه منهيا عنه والتالي باطل لان المعنى الشرعي هو الصحيح والصحيح لا يكون الا مامورا به فلو كان منهيا عنه لزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وهو باطل فاذا بطل حمله على الشرعي تعين حمله على اللغوي لانه الاصل وفيه نظر اما اولا فلان هذه الحجة انما تتم في الفاظ العبادات دون غيرها ان ثبت له حقيقة واما ثانيا فللمنع من كون المعنى الشرعي الصحيح سواء كان من العبادات وغيرها

او مرة

في ان فعلت الا عند [illegible] الاخر

غيره ح

غير ممتنع ان ينهى عن فعل احدهما دون الاخر بل الجمع بينهما وهو ح

لا تكلم زيدا او عمرا

وقد قلنا ما عندنا في ذلك انتهى وحكى فيه عن بعض الفلاسفة وقال الاتبع بان او في النهي تقتضي الجمع دون التخيير لقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا ثم قال والتحقيق ان التعميم هنا من خارج لا من الاية ح

مفتاح في بيان حمل كلام الشارع على [illegible]

بل هو اعم من الصحيح والفاسد كما بيناه. واما ثالثا فللمنع من وجوب الحمل على اللغوي عند تعذر الشرعي فيما اذا كان هناك عرف عام وللقول الثالث وجهان احدهما ان الحمل على الشرعي انما يتعين لو علم ان الش تكلم على عرفه ولكنه مم لجواز تكلمه على عرف الغير فانه يجوز له ذلك احيانا كالعربي اذا تكلم مع الفارسي بالفارسية فاذا دار الامر بين الاحتمالين جاء الاجمال واجاب عنه بعض الفحول في حاشية ح ص رفوی الظ ان المتنازع فيه هو اللفظ الوارد في الشرع في بيان الاحكام الشرعية وظاهر ورود حديث دعي الصلوة ايام اقرائك مما ومعلوم انه ح كان التكلم بعرف الشرع دون اللغة ولو كان المتنازع فيه هو المطلق فلا نم دليل المط ولا نم ان ذلك عرف الشرع حتى يلزم استعماله فيه بل يقول الخصم لعل ذلك للشرع عرف اللغة وكان الشارع متكلم به من حيث انه من اهل اللغة الآن نتمسك بان الظ من حال الش ان يتكلم بعرفه لا بعرف اللغة وانت تعلم ان ذلك انما يسلم اذا كان في بيان الاحكام الشرعية لا مط و ح لا مجال للاجمال فيه فتم انتهى وقد يقال ان دعوى ظهور ارادة المعنى الشرعي فيما اذا كان في بيان الاحكام الشرعية مط حتى فيما لو كان المخاطب غير عالم بالاصطلاح ممنوعة فيتجه الاجمال ايض وقد يجاب بان الغالب محاورته مع العالمين بالاصطلاح فيلحق محل الشك بالغالب نعم اذا علم بان المخاطب لم يعلم بالاصطلاح امكن دعوى الاجمال ولكن هذا لا يستلزم اختيار القول بالاجمال مط على انا نمنع عن الاجمال في هذه الصورة بل الاظهر ح الحمل على المعنى اللغوي قطعا ويمكن ان يدعى هذا فيما اذا شك في حال المخاطب في معرفة الاصطلاح ويمنع من غلبة محاورته للعالمين بالاصطلاح لاصالة عدم معرفته بالاصطلاح السليمة عن المعارض فلا يجوز دعوى الاجمال الا ان يدعى اصالة عدم معرفته بالاصطلاح ح معارضة باصالة عدم معرفته باصطلاح اخر او تمنع الغلبة ويمنع من ترجيحها على الاصل فيلزم الاجمال ح وكيف كان فدعوى الاجمال مط غير وجيهة وثانيهما ان الحمل عليه مشروط بثبوت النقل قبل صدور الخطاب اذ لو كان بعده لما جاز حمله عليه قطعا لانه ح معنى مجازي يحتاج في ارادته الى قرينة وهذا الشرط غير معلوم التحقق لانه لم يجر عادة المفسرين والرواة بنقل تاريخ نزول الآيات وصدور الروايات ولو اتفق منهم نقل التاريخ على سبيل الندرة فلا يحصل العلم بوقت زمان النقل والاشتهار الا بعد العلم بتاريخ حصولها في كل لفظ ودون العلم بذلك كله خرط القتاد فيلزم منه الشك في تحقق شرطه فان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط وهو الاجمال وفيه نظر من وجوه منها ان الالفاظ المجهولة التاريخ محكوم عليها بالتاخر عن زمان الوضع لانها حادثة والاصل في الحادث التاخر لا يقال ان اللفظ حادث فكذلك الوضع فاصل تاخر صدور اللفظ عن الوضع معارض باصل تاخر الوضع عن صدور اللفظ ولا ترجيح فيجب التوقف لانا نقول اصالة تاخر الحادث انما تجري في الحادث المجهول التاريخ وزمان الوضع وان كان مشتبها من حيث المبدء لكن ثبوت الوضع في اواخر زمن الشارع بحيث تبع صدور كثير من الروايات الواردة عنه مقطوع به على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيمكن القول بان الاصل تاخر الصدور عن ذلك الزمان بخلاف العكس وقد نبه عليه بعض المحققين ومنها ما ذكره بعض المحققين من ان اجمع العلماء على ان هذه الالفاظ مع تجردها عن القرائن اما محمولة باسرها على المعاني الشرعية او اللغوية فان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على الاول والنافين لها اتفقوا على الثاني فالقول بان بعضها محمول على الشرعي وبعضها على اللغوي كما يقتضيه توسط الوضع خلاف الاجماع لا يق الواجب مع الجهل بتاريخ الصدور والوضع كما هو المفروض هو الحمل على المعنى اللغوي لكونه الاصل فلا يلزم التفصيل المخالف للاجماع لان الاجماع منعقد على ان الواجب حملها على احد المعنيين لاجل الوضع لا و الحمل بمقتضى الاصل ينافيه قطعا وان لم يكن منافيا للاجماع على اصل الحمل ويمكن تقرير الاجماع بوجه اخر وهو ان العلماء اتفقوا على ان المراد من هذه الالفاظ باسرها في نفس الامر اما المعاني الشرعية او اللغوية والقول بتوسط الوضع بين الاستعمالات يقتضي التفصيل فيها بحسب نفس الامر فيكون مخالفا للاجماع وبوجه اخر وهو ان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على حمل الالفاظ باسرها على المعاني الشرعية والنافين لها اتفقوا على حملها باسرها على المعاني اللغوية فالقول بالحقيقة الشرعية مع الحمل على اللغوي في الجميع او البعض خلاف الاجماع فان قيل ان اردتم ان مثبتي الحقيقة يحملون الالفاظ باسرها على المعاني الحادثة وان كان صدور بعضها من الش سابقا على الوضع فذلك باطل اذ المفروض انه لا سبب للحمل عليها سوى الوضع وهو منتف على هذا التقدير فكيف يستدل عليه بالاجماع وان اردتم انهم يحملونها عليها لسبق الوضع بجميع الاستعمالات فيفيد ان ذلك لو تم فهو الحجة فاي فائدة في الاجماع قلنا نختار الثاني وفائدته

نظر في مقام الشك في سبق الوضع فان التمسك بالاجماع ممكن نفعه لانه انما يتوقف على امكان السبق بخلاف الاجماع فانه لا يصح الا مع العلم به كما لا يخفى ومنها ما اشار اليه بعض المحققين فقال ان هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا بصيرورة الالفاظ المذكورة حقائق شرعية بالغلبة والاشتهار في زمان الشارع او تجدد الوضع منه بعد استعماله وكلاهما خلاف التحقيق في المسئلة فان مقتضى
الوجه الاول من وجوه الحقيقة الشرعية وهو الاستقراء الذي هو العمدة في هذا الباب
كذا الثاني اعني الوجه المبتني على حكمة الوضع ان الش نقل هذه الالفاظ الى هذه
هذه المعاني وعينها بازائها من اول الامر ثم استعملها فيها
على وجه الحقيقة وعلى هذا فلا اشكال في التم
اصلا لتاخر الاستعمالات ح
عن الوضع انتهى
وفيه نظر
مم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين الاطيبين **القول** في العموم وما يفيده **مقدمة** اختلف عبارات القوم في تعريف لفظ العام ففي المعتبر العام هو اللفظ الدال على اثنين فصاعدا من غير حصر وفي يب هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد والفرق بينه وبين المطلق انه دال على الماهية من حيث هي هي والعام يدل على الماهية باعتبار تعددها وفي كرى هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد وفي كلام الفاضل البهائي هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته وفي كلام الغزالي هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة **مفتاح** اعلم ان لفظ العموم وما يشتق منه قد يطلق ويراد به اللفظ المستغرق لجميع الجزئيات بوضع كما تقول هذا اللفظ عام ويدل بعمومه ونحو ذلك وقد يطلق ويراد به المعنى الشايع كما تقول هذا المرض عام وله عموم ونحو ذلك وقد اختلفوا في معناه الحقيقي على اقوال الاول انه حقيقة في الاول ومجاز في الثاني وهو لظ الفاضلين في يه ويب ويه والشهيد في كرى والفاضل البهائي وابي الحسين البصري والغزالي والبيضاوي والمحكي عن السيد الاكثر الثاني انه حقيقة فيما يعم الامرين وهو لظ الحاجبي والعضدي والطوسي صاحب الصراح الثالث انه مشترك لفظي بين الامرين وهو لظ الشيخ في العدة وحكاه عن قوم من الاصوليين للقول الاول وجوه الاول ان كونه حقيقة في المعنى الاول مما قد حكي الاتفاق عليه في يه والمنية وكشف الرموز ونهاية السؤل فيكون مجازا في الثاني لانه اولى من الاشتراك منه الثاني ان المتبادر منه عند الاطلاق هو الاول دون الثاني والتبادر دليل الحقيقة وعدمه دليل المجاز وفيه نظر الثالث انه لو كان حقيقة في الثاني لاطرد في جميع اقسامه كالاول واللازم باطل اذ لا يقال عم الانسان عم الرجل عم الجدار عم البلد فقد يق هذا حسن لو اريد من المعنى الشايع ما يعم المعاني الذاتية التي تقابل العرضية كمعنى الرجل والجدار اما لو اختص بالمعاني العرضية كمعنى السواد والبياض فلا نسلم عدم الاطراد في كل ما هو كذلك ومع ذلك لا يصح السلب وهو من اقوى امارات الحقيقة لا يق لو اختص بذلك لما صح عم المطر لانه من الالفاظ الذات كالرجل لانا نقول نمنع من ذلك فان المطر باسكان الطاء مصدر كما صرح به في الصحاح فتم وللقول الثاني ايض وجوه الاول ان اللفظ استعمل

في معنيين بينهما جامع والاصل ان يكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك والمجاز الثاني ان العموم لغة حقيقة في شمول امر لمتعدد وهو
يصدق على كل من المعنيين لا يقال العام عبارة عن امر واحد شامل المتعدد وهو لا يتحقق في نحو المطر والخصب اذ الموجود منهما
في كل مكان الاخر وانما هما من افراد الماهية لانا نقول لا نسلم ذلك بل يكفي الشمول سواء كان هناك امر واحد ام لا ولو سلم
فهو متحقق في الصوت اذا استمعه طائفة لانه امر واحد يعمهم كذا قيل الثالث قول المنطقيين العام ما لا يمنع تصوره الشركة
فيه والخاص بخلافه وفيه نظر وللقول الثالث ان اللفظ قد استعمل في المعنيين والاصل في الاستعمال الحقيقة وضعفه ظ
واعلم انه صرح بعض بان النزاع في المسألة لفظي قال لانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الاصول فهو
من عوارض الالفاظ خاصة وان اريد شمول امر لمتعدد عم الالفاظ والمعاني وان اريد شمول مفهوم لافراد كما هو مصطلح اهل
الاستدلال اختص بالمعاني انتهى وقال العضدي ان الاطلاق للعموم امر سهل وانما النزاع في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا
يتصور في الاعيان الخارجية انما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها **مفتاح** اعلم انه اختلف

العلماء في ثبوت لفظ موضوع للعموم لا غير فعن المرجئة وغيرهم المنع وقالوا ليس للعموم صيغة تخصه بالوضع اصلا بل كلما يدعى العموم فهو
للخصوص وانما يفيد اقل ما يمكن ان يكون مرادا فاذا استعمل في العموم كان مجازا وعن المرتضى ان كلما يدعى للعموم فهو مشترك بينه
وبين الخصوص وحكي عن الاشعري ايضا كما حكي عنه الوقف كما عن اهل الوقف وقال العضدي قال القاضي بالوقف اما على انا
لا ندري اوضع لها ام لا او نعلم انه وضع لها ولا ندري احقيقة منفردة او مشتركا ام مجازا انتهى وفي بعض ومن الواقفية من فصل
بين الاخبار والوعد والوعيد والامر والنهي فقال بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي انتهى والحق عند
ثبوت ذلك وفاقا للاكثر منهم العلامة في يب وب وكره والشيخ في العدة والشهيد الثاني في التمهيد وولده في لم والشيخ البهائي
في بده والبيضاوي في المنهاج والحاجبي في صر وحكاه في المنية عن جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء وفي غاية البادي
عن جمهور المعتزلة وجماعة من الفقهاء وفي لم عن المحقق وجمهور من المحققين وفي الحلة عن اكثر المتكلمين والفقهاء باسرهم
وفي التمهيد عن الجمهور وفي صر وغيره عن جميع المحققين لنا ما سنبينه في تحقيق ما ندعيه من وضع الفاظ للعموم خاصة **مفتاح**
لفظة من اذا كانت للعموم كما صرح به في العدة ودج وير ودى وبده وصر والمنهاج وعزاه العضدي الى المحققين وفي التمهيد
الى كل من يقول بوضع لفظ في كلام العرب للعموم ولهم على ذلك وجهان احدهما ان قوله من دخل داري بمنزلة قوله اسالك
عن جميع المتصفين بدخول داري فان هذا تفصيل الاجمال الاول وانما عدل اليه طلبا للاختصار ولا يصح ذلك الا لكونه
موضوعا للعموم لا يقال نمنع من ذلك بل نقول ان تناول من الاستفهامية للاشخاص ليس دفعة بل على البدل وليس بحسب
الدلالة بل بحسب الاحتمال ولا فرق بين قوله من دخل داري وبين قوله ادخل سوقا فكما ان الثاني ليس للعموم فانه بمنزلة
ادخل اما سوق الامير او سوق الوزير او غيرهما فكذا الاول ليس للعموم فانه بمنزلة ازيد دخل ام عمرو ام خالد ام غيرهم لانا نقول
ذلك باطل والفرق بين المثالين واضح فان قوله من دخل يشمل جميع الافراد دفعة اذ ليس السؤال عن ذات ما ولا عن الطبيعة
ولا عن الفرد المتشخص فانحصر ان يكون عن جميع الافراد ولذا لو اقتصر المجيب عن المستفهم بذكر بعض الافراد كان معايا ولا
كذلك ادخل سوقا فانه لا يتناول جميع الاسواق دفعة بل يدل على سوق واحد مبهم فكان مدلول الاول بحسب الوضع العموم
دون الثاني نعم ربما يرجع الى العموم بالقرينة وثانيهما انها لو لم تكن للعموم لكانت اما للخصوص او مشتركة بين العموم والخصوص
او غير موضوعة لشيء والكل باقسامه باطل فالمقدم مثله لا يقال صحة الجواب بالعموم قرينة استعمالها في العموم وذلك غير منكر
وانما الكلام في المجرد عن القرينة سلمنا عدم القرينة لكن نمنع من وجوب مطابقة الجواب للسؤال بمعنى ان لا يكون الجواب
مفيدا الا لما تعلق به السؤال دون الزائد عليه بل يجوز ان يكون متعلق السؤال خاصا ويجاب على وجه يشمله وغيره نعم
لا يجوز ان يكون الجواب غير مشتمل على بعض افراد السؤال فمجرد الجواب بالعموم ليس دليلا على عدم كونها موضوعة للخصوص
لانا نقول نحن ندعي صحة الجواب بالعموم مع العلم بتجرده عن قرينة كما اذا كتب السيد لعبده من دخل داري فانه يصح

غير الموجود في المكان
ح

في بيان ان لفظا يخص العموم وجوده

للاستفهام كان شاملا
ح

منه ان يقول جميع اقاربك وهو ظاهر في كون السؤال ظاهرا في العموم لان الاصل كون الجواب مطابقا للسؤال بالمعنى المذكور بل قد
يقبح ذكر الزائد على ما تضمنه السؤال الا ترى انه لو قيل لك ما عندك جاز لك ان تقول عندي رجال ونساء وخبز وتمر وماء و
عسل وقد اشار الى هذا في ير فتامل ولانه لو كانت للعموم لما حسن الجواب عن قوله من دخل داري الا بقوله نعم فانه على تقدير
كونه للعموم بمنزلة اكل الناس دخل داري ومعلوم ان جواب هذا لا يكون الا بنعم فكذا ما هو بمنزلته والكل باطل فالمقدم مثله لانا نقول
هذا باطل لما ذكره في ير من ان السؤال لم يقع عن التصديق حتى يجب الجواب بلا او نعم بل عن التصور وقوله من عندك معناه اذكر لي
الجميع ولا يبقى عندك احد الا وقد ذكرته وهذا لا يحسن الجواب عنه بلا او نعم واما بطلان الثاني فلما ذكره في ير من انه لو كانت للاشتراك
لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن الاقسام الممكنة كما لو سئل من عندك فكان يجب ان يقول تسألني عن الرجال او النساء فاذا
اجاب بالرجال قال عن العرب او العجم واذا قال العرب قال عن ربيعة او مضر وهلم جرا الى ان يستوفي الممكن اذ ليس مشتركا بين الاستغراق و
بين مرتبة معينة من مراتب الخصوص لعدم القائل به لكن لا يحسن السؤال عن جميع المراتب لعدم تناهيها فيستحيل السؤال عنها مفصلا ولانا
نعلم استقباح اهل اللسان هذا السؤال ولان الاصل عدم الاشتراك ثم قال فان قيل نمنع عدم صحة الاستفهام ولهذا يحسن الجواب عن
قوله من عندك اعن الرجال تسألني ام عن النساء او عن الاحرار او عن العبيد غاية ما في الباب ان الاستفهام عن كل الاقسام قبيح لكن ليس
الاستدلال بقبح بعض تلك الاستفهامات على عدم الاشتراك اولى من الاستدلال بحسن بعضها على الاشتراك وعليكم بالترجيح قلنا
الاجماع على ان هذه الصيغة ليست مخصوصة ببعض المراتب دون البعض فلو كانت حقيقة في الخصوص لكانت حقيقة في جميع مراتبه
فكان يجب الاستفهام عن جميعها ولما لم يكن كذلك علمنا بطلان الاشتراك وحسن بعض الاستفهامات لا يدل على وقوع الاشتراك
لما في الاستفهام من الفوائد غير الاشتراك واما بطلان الثالث فواضح غني عن البيان **مفتاح** ترك الاستفصال في مقام
جواب السؤال مع قيام الاحتمال هل يفيد العموم في المقال فاذا سئل عن المعصوم عن صحة البيع مثلا فقال السائل هل يصح البيع
ويحصل به الانتقال او لا واجابه بقول مطلق فقال نعم او البيع صحيح يحصل به الانتقال ولم يفصل بين المعاطاة وغيرها ولا بين
بيع النقدين الذي لم يحصل فيه التقابض في المجلس والذي حصل فيه التقابض في المجلس كان عدم التفصيل منه بين الافراد دليلا على
كون جوابه شاملا لجميع افراد البيع كما يشملها قوله كل بيع صحيح ناقل للملك فيحكم بصحة المعاطاة في البيع وعدم اشتراط قبض المجلس في بيع
النقدين او لا يفيد ذلك العموم من حيث هو اختلف في ذلك الاصوليون على اقوال الاول انه يفيد العموم وهو للشهيد الثاني والمحكي
عن ظ المرتضى في الذريعة والشهيد في عده وحكاه الشهيد الثاني عن جماعة الثاني انه لا يفيد وهو للبيب والمحكي عن المحصول الثالث ما
صار اليه في ير فقال الاقرب التفصيل فنقول ان علم او ظن انه لم يعلم خصوص الحال وجب القول بالعموم والا لتبين النبي الفرق
وان لم يعلم ذلك لم يحكم بالعموم لاحتمال انه عرف خصوصية الواقعة فترك الاستفصال بناء على معرفته انتهى للقول الاول
ما ذكره الشهيد في قواعده من ان جوابه لو كان مختصا ببعضها والحكم يختلف لبينه النبي وللقول الثاني ما ذكره بعض من احتمال
كون ترك التفصيل لعلمه بالحال واجيب بان الاصل العدم وقد يقال عليه بانه معارض باصالة عدم الدلالة على العموم لا يقال السؤال
وقع عن الفعل المشترك بين المحتملات وقد وقع الجواب عن هذا من غير استفصال فيلزم منه العموم واحتمال ان يكون المراد في السؤال
احد تلك المحتملات ويكون الجواب عنه مخالف للظ مدفوع بالاصل فيتم الجواب لانا نقول الدلالة على العموم ايضا مخالف للاصل مدفوع
به فقد دار الامر بين المحذورين ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فتامل وللقول الثالث ما اشار اليه في ير والتحقيق ان يقال ان المسألة تنحل
الى صور منها ان يسأل عن واقعة دخلت في الوجود والمسؤول مطلع عليها والحق هنا عدم اقتضاء العموم والجواب ينصرف الى الجهة
الخاصة للواقعة المخصوصة ولا يتناول غيرها كما في الوافية وغيرها ويظهر من التمهيد انه قول جماعة قاطعين به ومنها ان يسأل عن
واقعة دخلت في الوجود ويعلم ان المسؤول لا يعلم وجهها وجهتها ويكون لها وجوه ينصرف اليها اطلاق السؤال وهنا قد صرح بعض
الفضلاء ان الجواب ينزل على ذلك الظ وهو حسن لان الظهور قرينة على كون المسؤول عنه هو ذلك الظ فلو اراد السائل غيره لبينه
بقرينة ومن المعلوم ان مبنى التفهيم والتفاهم على ظواهر الالفاظ ومنها ان يسأل عن واقعة دخلت في الوجود ويعلم ان المسؤول

هل يفيد ترك الاستفصال العموم

لا يعلم وجها وجهتها ولا يكون لها وجه يصرفها اليه اطلاق السؤال وقد صرح بعض الفضلاء بانه يجب هنا الحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وحمله على اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاضلال وهو حسن ومنها ان يسئل عن واقعة دخلت في الوجود ويشك في علم المسئول بجهتها وعدمه وقد صرح بعض الافاضل بان عدم الاستفصال هنا يفيد العموم متمسكا باصالة عدم علم المسئول لان علم المعصوم ايضا حادث وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب وفيه نظر بل القول بافادة ذلك العموم في محل الفرض اشكال ولذا حكم صاحب الوافية بالاجمال هنا وهو الظاهر من منه والرازي ومنها ان يسئل عن واقعة باعتبار دخولها في الوجود لا باعتبار انها وقعت ولا يخلو اما ان يكون لها فرد ظاهر ام لا فان كان الاول فالظاهر انصراف الجواب اليه ولا يشمل غيره كما صرح به في الوافية وغيرها خلافا لظاهر جماعة حيث اطلقوا القول بافادته العموم في هذه الصورة بل صرح بعض بانه يفيد العموم هنا وان كان لها فرد ظاهر لان ترك الاستفصال مما يفيد العموم والعام لا يحمل على الفرد الشايع وهو ضعيف وان كان الثاني فصرح في الوافية بالعموم محتجا بان عدم الانصراف الى شيء يوجب الالغاء والصرف الى البعض ترجيح بلا مرجح فيصرف الى الكل وهو معنى العموم واورد عليه السيد الشارح بان هذا الدليل لا يقتضي كون العموم ظاهرا اذ مقتضاه هو انا لما كنا مكلفين بالعمل فلا يجوز لنا الغاء دليل الحكم ولا علم لنا بترجيح بعض الوجوه واختصاصه في الواقع بالحكم فلو صرفناه الى البعض لزم الترجيح من غير مرجح فالواجب علينا ان نحمله على العموم اذ لقائل ان يقول ان كان العموم ظاهرا فالحمل عليه لازم والا فنتوقف في الفتوى ونحتاط في العمل فان كان المراد بالالغاء ما يشمل الوقف فمنع جوازه ثم والا فمختار وهو شق رابع لما ذكره انتهى وفيه نظر بل القول بالعموم هنا هو المعتمد وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم ان الذي يظهر لي انه لا تفاوت بين المطلق الذي وقع في كلام الشارع ابتداء نحو الماء طاهر والمطلق الذي وقع في جواب السؤال نحو المثال في الجواب هل الماء طاهر في الاحكام من الارجاع الى العموم في غير مقام الطلب وجواز الاتيان باي فرد شاء في مقام الانشاء والحمل على المتعارف وعدم الاستفصال في مقام الجواب كما انه يقتضي الحمل على العموم كذا يقتضيه في مقام الاظهار للحكم الشرعي نحو احل الله البيع وكما ان الغلبة توجب الصرف الى الغالب في الثاني فكذا توجب الصرف اليه في الاول فليس اللفظ المطلق الواقع في مقام الجواب موضوعا للعموم كلفظ كل ولعل من قال ان ترك الاستفصال يفيد العموم اراد انه لا يكون مجملا كما يقوله بعض لا انه ينقلب المطلق فيصير عاما استغراقيا فيلحقه احكامه من عدم الحمل على الفرد الشايع وعدم جواز تخصيصه الى الاقل من النصف نعم لا يبعد ان يقال ان ترك الاستفصال دلالته على العموم اقوى من سائر المطلقات المحمولة على العموم فتم **الثاني** اعلم انه لا فرق في افادة ترك الاستفصال العموم بين ما اذا كان المطلق واقعا في السؤال كان يقول هل اكرم الرجل فيقول نعم او اللفظ المشترك كان يقول هل اعطي جونا فيقول نعم والوجه في افادته العموم ان عدم الاستفصال عن المعاني دليل عقلي على عدم تفاوت الحكم الذي تضمنه الجواب بالنسبة اليها اذ لو تفاوت لاستفصل لا يقال لعل المجيب عرف ارادة احد المعاني بخصوصه لانا نقول الكلام فيما اذا علم او ظن بعدم علم المسئول بذلك ولو عممنا الفرض بحيث يشمل صورة الشك في علم المسئول بذلك فيندفع الاحتمال المذكور بالاصل كما في كل مقام يدفع فيه احتمال القرينة بالاصل نعم لو قيل بوجوب الاستفصال عند السؤال عن المجمل حيث لا يتفاوت الحكم بالنسبة الى جميع المحتملات هنا وقد يدعى تنزيل كلام القائلين بدلالة ترك الاستفصال على العموم على هذا القسم لان دعواها في القسم الاول ليس فيها كثير فائدة لما اشرنا اليه بخلاف هذا فان الفائدة فيه ظاهرة حيث انه يجعل المجمل مبينا وهو من اتم الفائدة **الثالث** اعلم ان قضايا الاحوال لا تفيد العموم كما صرح به السيد والشهيد وغيرهما بل الظاهر انه لا خلاف فيه بين الاصوليين ووجهه واضح وهذه قاعدة على حدة غير قاعدة ترك الاستفصال كما اشار اليه الشهيد في قواعده فق الفرق بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاول كان فيه لفظ وحكم من النبي صلى الله عليه وآله بعد السؤال عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة فيرسل الحكم من غير استفصال عن كيفية القضية كيف وقعت فان جوابه يكون شاملا لتلك الوجوه اذ لو كان مختصا ببعضها والحكم يختلف لبينه واما قضايا الاعيان فهي الوقايع التي حكاها الصحابي ليس فيها سوى مجرد نقله او فعل الذي يترتب عليه الحكم ويحتمل ذلك الفعل وقوعه على وجوه متعددة فلا عموم له في جميعها فيكفي حمله على صورة منها انتهى منقحا

حيثما يستفاد الجواب بلا تقييد
بالاصل يحصل العلم الاجمالي
بوجود القرينة ولان هذا بنم
للقطع بجواز ترك الاستفصال
م

صح

صرح الشيخ في عدة والمحقق في رج والعلامة في يه وب والشهيد الثاني والفاضل البهائي في بد وصاحب لم ونجم الائمة وجمال الدين الخونساري والفاضل التوني والتفتازاني والرازي والحاجبي والعضدي بان النكرة في سياق النفي تفيد العموم وموضوعة له وعزاه المحقق في رج الى المحققين ولهم وجوه منها ما تمسك به المحقق من ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة ومنها ما تمسك به نجم الائمة من ان قولك ما اكلت شيئا مناقض لقولك اكلت شيئا فلو لم تكن الثانية عامة لم يحصل المناقضة ومنها ما تمسك به نجم الائمة ايضا من ان ذلك لو لم تكن للعموم لما كان قولنا لا اله الا الله توحيدا ومنها انه لو لم يكن للعموم لما صح الاستثناء في قوله ما رايت احدا والتم بقم فالمقدم مثله واما الملازمة فظاهرة ومنها ظهور الاتفاق عليه وقد يناقش في جميع الوجوه المذكورة اما في الاول فبما ذكره بعض من المنع من كون التبادر من نفس اللفظ حتى يكون اللفظ موضوعا له بل لان النكرة في سياق النفي انما تدل على نفي الفرد المنتشر او نفي الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي جميع الافراد الذي هو العموم وقد حكي عن السبكي والحنفية القول بان دلالة النكرة المنفية عليه التزامية فعدها من صيغ العموم بمعنى كونها حقيقة فيه مطلقا لا يخلو عن تمحل وقد يجاب عما ذكر بان الاصل في التبادر ان يكون من جهة اللفظ وهو علامة الحقيقة ويؤيد ما ذكر امران احدهما انه لو كانت بالالتزام لكان فهمه انتقالين والمحقق انتقال واحد ثانيهما ما ذكره بعض من ان العموم لو كان مستفادا من نفس الطبيعة لما صح الاستثناء الا على تقدير كونه منقطعا وذلك واضح والاصل فيه الاتصال واما في الثاني فبان غاية ما ذكر الدلالة على العموم وهي اعم من الالتزام فلا يكون هنا دليل على الوضع الا ان يقال الاصل ان تكون من جهة الوضع واما في الثالث فلما تقدم اليه الاشارة قال [illegible] انه لم تكن حقيقة في العموم فلا يمنع ارادة العموم منها وعلى هذا فيما يريد المتكلم منها العموم فلا يكون قوله توحيدا وان اراد ذلك كان توحيدا لكن لا يكون العموم من مقتضيات اللفظ بل من قرينة حال المتكلم الدالة على ارادة التوحيد وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا قال ما في الدار رجل قال دعوى اهل الادب انها للعموم امكن حمله على عموم الصلاحية دون الوجوب انتهى وفيه نظر واما في الرابع فبان صحة الاستثناء لا تدل على كون اللفظ موضوعا للعموم لان الاستثناء اخراج ما لولاه لصح دخوله لا وجب قال في الغنية يبين ذلك ان قول القائل لغيره الق جماعة من العلماء واضرب فرقة من الفقهاء يحسن ان يستثني كل واحد منهم من العلماء والفقهاء فلو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لوجب ان يكون قوله فرقة وجماعة مستغرقا لجميع العلماء والفقهاء وليس هذا قول احد فان قيل يجب على ما قلتموه في الاستثناء صحة دخوله في النكرات قلنا يحسن بغير خلاف استثناء المعرفة من النكرات كقوله الق جماعة الا زيدا واضرب رجالا الا عمرا ويجوز استثناء النكرة من النكرات اذا خصصتها او وصفتها كقولك جاءني قوم الا رجلا ظريفا او من بني هاشم ولا يجوز بغير وصف لا تخصيص لعدم الفائدة وهذا ذكره ابن البراج في كتاب الاصول انتهى ولا يبقى لو كان ذلك كافيا لجاز الاستثناء من المفرد المنكر في مثل جاءني رجل الا زيد لصلاحية دخوله فيه لانا نقول بالمنع منها لان المفرد المنكر لا يكون الا معينا في الواقع فزيد ان كان جائيا وان لم يكن معينا عند المخاطب فالمعين لا يصح الاستثناء منه اجماعا ويدل على ذلك ايضا جواز الاستثناء من الاعداد مع انها ليست للعموم وقد يقال ان الاستثناء يشترط فيه وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه لولاه وقد حكي عن اهل اللغة انهم قالوا انه اخراج جزء من الكل والاستثناء من الاعداد ثم ممنوع عند البصريين كما حكاه عنهم ابن عصفور في شرح المقرب وغيره على ما حكي قال الا ان يكون العدد فيما يستعمل في المبالغة كالالف والسبعين فيجوز وكذا نمنع من جواز الاستثناء على طريق الاتصال من جموع القلة قال الرازي لا نسلم انه يجوز الاستثناء اي عدد شاء من جموع القلة مثلا لا يجوز اكلت ارغفة الا الف رغيف ويجوز الاستثناء من العموم اي عدد شاء وعلى تقدير الجواز في المقامين لا يقدح لوجود الشرط المزبور وقولنا ان الاستثناء من دلائل الحقيقة فيما اذا لم يكن هناك عدد او جمع قلة ولتفصيل الكلام هنا محل اخر واما في الخامس فبالمنع منه لوجود المخالف وقد تقدم اليه الاشارة نعم قد يدعى شذوذه فلا باس بالمصير الى ما ذكروه من افادة المفروض العموم وضعا للشهرة العظيمة المعتضدة بان الاصل في التبادر ان يكون باعتبار الوضع وبغيره مما تقدم اليه الاشارة وبما سيأتي اليه الاشارة واما افادتها العموم في الجملة فمما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه والنزاع في انها بالالتزام او غيره قليل الفائدة وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في التمهيد

[illegible]

[illegible] للعموم

النكرة في سياق النفي للعموم سواء باشرها النافي نحو ما احد قائما او باشر عاملها نحو ما قام احد سواء كان النافي ما او لم او لن او ليس او غيرها انتهى وهو جيد **الثاني** قال في التمهيد ايضا ان كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء او ملازمة للنفي نحو احد وكذا صيغة بد نحو ما لي عنه بد كما نقله القرافي في شرح تنقيح او داخلا عليها من نحو ما جاءني من رجل او واقعة بعد لا العاملة عمل ان وهي لا التي لنفي الجنس فواضح كونها للعموم وقد صرح به مع وضوحه النحاة والاصوليون انتهى ما ذكره من وضوح كون ذلك للعموم جيد قد صرح به الاسنوي ايضا وما عدا ذلك نحو ما في الدار رجل ولا رجل قائما بنصب الخبر ففيه مذهبان للنحاة اصحهما وهو مقتضى اطلاق الاصوليين انها للعموم ايضا وهو مذهب سيبويه وممن نقله عنه ابو حيان في الكلام على حروف الجر لكنها ظاهرة في العموم لا نص فيه قال الجويني وهذا نص سيبويه على جواز مخالفته فتقول ما فيها رجل بل رجلان كما تعدل عن الظاهر فتقول جاء الرجال الا زيدا وذهب المبرد الى انها ليست للعموم وتبعه عليه الجرجاني في شرح الايضاح والزمخشري في تفسير قوله تعالى ما تاتيهم من آية انتهى وما ذهب اليه المبرد ضعيف وان حكي عن النحاة بل المعتمد هو الاول بافادتها العموم ثم قال نعم يستثنى مما ذكرناه سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فان هذا ليس من باب عموم السلب اي ليس حكما بالسلب على كل فرد والا لم يكن في العدد زوج بل المقصود به ابطال قول من قال ان كل عدد زوج فابطل السامع ما ادعاه من العموم انتهى وهو جيد قد صرح به الاسنوي ايضا قال وقد ينظر لذلك السهو ورد به صاحب التلويحات انتهى وقد تحقق مما ذكرنا امور منها ان قوله لا رجل في الدار بنصب الاسم نص في الاستغراق وقد صرح به بعض الائمة في مواضع من كتابه مدعيا في بعضها تضمنها من الاستغراقية قال فلا يجوز لا رجل في الدار بالفتح بل رجلان ومنها ان قوله ما جاءني من رجل نص في الاستغراق ايضا وقد صرح به بعض الائمة ايضا في مواضع قال فلا يجوز ما جاءني من رجل بل رجلان وقال ايضا ومن هذه وان كانت زائدة كما حكم به النحاة لكنها مفيدة لنص الاستغراق لان اصلها من الابتدائية لما اريد استغراق الجنس ابتداء منه بالجانب المتناهي وهو الاحد وترك الجانب الاعلى الذي لا يتناهى لكونها غير محدود كانه قيل ما جاءني هذا الجنس من واحد الى ما لا يتناهى ومنها ان قوله لا رجل في الدار بالرفع يفيد العموم ولكنه ليس صريحا فيه بل ظ وقد صرح به بعض الائمة في مواضع قال ويجوز لا رجل او ما رجل في الدار بل رجلان ومنها ان كل ما يفيد النفي حكمه ذلك وقد صرح به بعض الائمة ايضا فقال النكرة في سياق غير الموجب للعموم على الظ سواء كانت مع لا او ليس او غيرهما من حروف النفي او النهي او الاستفهام **الثالث** هل الفعل المنفي نحو لا يضرب ولم يضرب وما ضرب والمنهي نحو لا يضرب نكرة في سياق النفي فيلزم افادته العموم او لا بل هو خارج عن محل البحث يظهر من العضدي الاول وله وجوه منها ان المتبادر مما ذكر العموم كما في الاسم المنفي ومنها ما ادعاه من اتفاق النحاة على ان الفعل نكرة وفيه نظر لان بعض الائمة منع من كون الجملة الفعلية نكرة محتجا بانها كالنكرة بعينه من خواص الاسم ومن عوارض الذات ومنها ما تمسك به على ما ادعاه من انه نكرة فقال ولذا يوصف بها النكرة دون المعرفة واجاب عنه بعض الائمة بان ذلك لمناسبتها من حيث يصح تاويلها بها كما تقول في قام رجل ذهب ابوه قام رجل ذاهب ابوه ومنها ما تمسك به بعض على انه نكرة من انه حكم والاحكام من النكرات لان الحكم بشيء على آخر يجب ان يكون مجهولا عند السامع والا للغى الكلام وكان كقولنا السماء فوقنا واجاب عنه بعض الائمة بان النكرة في اصطلاحهم ليس كون الشيء مجهولا عند السامع بل كون الذات غير مشار بها في خارج قال سلمنا ان كون الشيء مجهولا نكرة لكن نقول ان النكرة ليس نفس الخبر والصفة بل المجهول انتساب ما تضمنه الخبر والصفة الى المحكوم عليه فان المجهول في جاءني زيد العالم وزيد هو العالم انتساب العلم الى زيد ولو وجب تنكيرهما لم يجز زيد العالم وانا زيد وجوازه مقطوع به فكيف يجوز الحكم بتنكيرهما بحيث اذا وقعا في سياق النفي افادتا العموم انتهى والمعتمد عندي ظهور المفروض في العموم وان كان الحكم بانه باعتبار ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم وبانه باعتبار الوضع على اشكال

[illegible]

مفتاح اعلم ان الخطاب اذا اختص بطائفة لغة فلا يعم غيرها مط ولو تحقق حكمه فيه وفاقا للاكثر كما في يه خلافا للمحكي عن الكرخي وابي عبد الله البصري فحكما بالشمول اذا تحقق حكم الخطاب في غير محله لنا ان الاصل وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي وحمله على المجاز لا يكون الا بدليل ومجرد ثبوت الحكم في غير محل الخطاب لا يثبت ما ذكراه لا يقال ثبوت الحكم في غير محل الخطاب يفتقر الى دليل ولا دليل سوى هذا الخطاب والا لنقل

ما الكرة الاخرى وقوله تم
ع

فيلزم

[illegible]

فيلزم ان يكون شاملا له لانا نقول الحمل على المجاز يفتقر الى دليل وليس والا لنقل فان قلتم لعله اكتفي عنه بالاجماع قلنا يجب بمثله عن حجتكم

مفتاح اعلم ان اللفظ العام اذا كان مختصا بالذكور كالرجل فلا يتناول النساء وكذا العكس اتفاقا كما في المنية وشرحي المختصر للعضدي وغيره واذا كان شاملا لهما وضعا ولا يظهر علامة تانيث ولا تذكير نحو من والناس فانه يعم وان كان مما يفرق في اطلاقه بين المذكر والمؤنث بالعلامة نحو المسلمين والمسلمات فان اطلق ما فيه علامة التانيث نحو اكرم المسلمات فلا يعم الذكور اجماعا كما في يه وشرحه لفخر الاسلام والمنية وغاية البادي وان اطلق مجردا عنها نحو اكرم المسلمين وافعلوا واتقوا فاختلفوا في شموله للاناث من غير قرينة على قولين الاول انه لا يشمل وهو للعلامة في يه وب دي وفخر الاسلام في شرحه والسيد عميد الدين والحاجبي والعضدي والطوسي والاسنوي والامدي في الاحكام والمحكي عن الشافعي والشافعية والاشاعرة والجمع الكثير من الحنفية و المعتزلة وفي غاية البادي وح مر للعضدي وغيرهما انه مذهب الاكثر الثاني انه يشمل ولا يختص بالذكور وهو للشيخ والمحكي عن ابي داود والحنابلة قال الشيخ وهو الظ من مذهب اهل اللغة ويظهر من ح التوقف للاولين وجوه منها انه قد ثبت بالاجماع كما حكاه العضدي وصاحب كشف الرموز ان هذه الصيغ جمع المذكر وثبت باتفاق اهل العربية كما حكاه العلامة فيما حكي عنه ان الجمع تكرير الواحد وتضعيفه وهو للمذكر فقط اتفاقا كما حكاه التفتازاني والامدي في الاحكام والعلامة فيما حكي عنه فيكون المكرر عنه كذلك والا لزم الخلف وهو بط ومنها ان هذه الصيغ اما ان تكون موضوعة للذكور خاصة كما ادعى العضدي الاتفاق عليه او للاناث كذلك او لمجموعهما او لكل واحد منهما بالاشتراك اللفظي او لامر مشترك بينهما او لمجموعهما وللذكور خاصة اخرى او لا يكون لشيء مما ذكر وكذا الثالث اذ لو كانت له لما صح اطلاقه على الذكور خاصة حقيقة وهو باطل اتفاقا كما حكاه السيد المشار اليه وكذا الرابع بط اذ لو كانت مشتركا لفظيا بينهما لصح اطلاقها على الاناث خاصة حقيقة عند قيام القرينة على ارادتهن واللازم بط فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه من المعلوم ان المشترك اللفظي يصح اطلاقه على كل من معنييه حقيقة وايضا لو كانت مشتركا لفظيا لوقف عند اطلاقها في ارادة الذكور او الاناث لانه من لوازم الاشتراك اللفظي الا على القول بحمله على معانيه عند الاطلاق والمعلوم خلاف ذلك بل يفهم الذكور خاصة وهو دليل كونها حقيقة فيهم لا غير ومنه ومن عدم جواز اطلاقها على الاناث خاصة وعدم التوقف في ارادتهن وارادة الذكور وعدم كون الاشتراك اللفظي موافقا للاصل يتضح وجه بطلان الخامس والسادس ويزيد الخامس تضعيفا عدم صحة تقسيم نحو الضاربين الى المذكور والاناث بان يقال الضاربون على قسمين ذكور واناث اذ لو كانت مشتركا معنى لصح ذلك لانه من خواصه ومنها انها لو كانت شاملة للذكور والاناث على طريق العموم لصح استثناء بعض الاناث منها بان يقال اهن الجاهلين الا زينب لصح ان يقال اهن الجاهلين كلهم من الرجال والنساء ومن المعلوم فساد ذلك ومنها قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات ولو كان لفظ المسلمين والمؤمنين شاملا للمؤمنات والمسلمات لما حسن اظهارهما ثانيا ما العطف المقتضي للتغاير فان الاختصار في كلام الفصيح احسن فليس ذلك الا لعدم الشمول اعترض ثم بان ذلك من باب عطف الخاص على العام وهو جائز اذا تضمن فائدة والفائدة هنا التنصيص على النساء لئلا يتوهم خروجهن فهو للتاكيد كما في عطف جبرئيل وميكائيل على الملائكة والصلوة الوسطى على الصلوات وفيه نظر لان فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد الا ان يقوم ما يقتضي التاكيد كما في عطف جبرئيل والصلوة الوسطى لا يقال الافادة بطريق التنصيص دون الظهور تاسيس لا تاكيد لانا نقول ليس في هذه الآية تقوية مدلول الاول لدفع توهم التجوز وعدم الشمول وهو معنى التاكيد كما صرح به التفتازاني نعم قد قيل ان مثل هذا لا يعد تاكيدا لانه ليس لتقوية الاول بل لفائدة اخرى من تخصيص او تنبيه على زيادة فضيلة او نحو ذلك وفيه نظر سلمنا انه ليس بتاكيد لكنه قريب منه في الغاية فلا يعارض ما ذكرناه ايضا فتم ومنها ما روي عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات فان نفيهن مط مع كونهن ذوات فصاحة مع تقريره م على ذلك وانزاله تعالى عقيب ذلك ان المسلمين والمسلمات اوضح شاهد على المط وروي عنه صلى الله عليه وآله

في المنية والتهذيب
في التهذيب وشرح غاية
ع

كما حكاه السيد عميد الدين
فوجب ان يكون لواحد مما
ذكر والكل بط اتفاقا مع

ايضا قال ويل للذين يمسون فروجهم لا يصلون ولا يتوضاون فقالت ام عايشة هذا للرجال فلولا خروجهن عن الجمع لما اتجه السؤال
ولا التقرير وبالجملة هاتان الروايتان ظاهرتا الدلالة على المطلوب ولكن لضعفهما سندا لا يمكن التعويل عليهما في المقام الا انهما
صالحتان للتاييد ومنها ان نحو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة من صيغ الخطاب المبحوث عنها ولا بد فيه من جماعة تكون
مخاطبين حتى يصح الخطاب ولم يظهر ان فيهم الاناث لجواز ان يكون الجميع ذكورا بتجرده كيف يمكن الحكم بشمول نحو الخطاب
المزبور اللهم الا ان يكون مذهب الخصم ان نحو هذا الخطاب موضوع لمخاطبة الذكور والاناث معا فاذا تحقق علم بكونهن مخاطبات و
لكن المقطوع به ان الخصم لا يقول بهذه المقالة وللآخرين وجوه منها تنصيص اهل اللغة على صحة تغليب المذكر بارادة النساء
لو اجتمعا ولو كان الذكر واحدا والاناث متعددا وقد وقع كثيرا منها قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا اذ المراد والله اعلم بنو اسرائيل
رجالهم ونساؤهم ومنها قوله تعالى اهبطوا بعضكم اه اذ المراد آدم ع م وحواء وابليس لع وفيه نظر فان الصحة لا تستلزم كون الاصل
في مقام الشك وكم من صحيح هو مخالف للاصل لا يقال الاصل في الاستعمال الحقيقة فلا يصار الى المجاز الا الدليل لانا نقول مجرد الاستعمال
لا دلالة فيه على الحقيقة مع انه هنا لو بني على الحقيقة لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذ لا نزاع في ان تلك الصيغ
حقايق في الذكور فلو كانت لهم وللاناث لزم ذلك سلمنا الاشتراك ولكنه مجمل فلا يحكم بتعلق الحكم المستفاد من هذا الخطاب بالاناث
بمجرد الاطلاق بل انما يقتصر على تعلقه بالرجال لانه مقطوع به على جميع التقادير ومنها انه قد ورد اكثر اوامر الشرع بخطاب الذكور مع
انعقاد الاجماع على مشاركة النساء لهم في احكام تلك الاوامر فلولا دخولهن في خطابهم لما صحت المشاركة في تلك الاحكام وفيه نظر
اما اولا فلانه قد ورد اوامر الشرع بخطابهم مع انعقاد الاجماع على عدمها كالامر بالجهاد والجمعة واما ثانيا فلان مجرد المشاركة في الحكم
لا يقتضي الاتحاد والمشاركة في دليله لا عقلا ولا شرعا ولا عادة لا يقال الغالب المشاركة في الخطاب فيجب الحاق المشكوك فيه به لانا
نقول لا نم ذلك سلمنا ولكن غايته صيرورة التغليب مجازا راجحا يساوي احتماله لاحتمال الحقيقة وهو غير مجد الا على القول بتقديم
المجاز الراجح على الحقيقة المرجوحة وهو خلاف التحقيق وما عليه المعظم ومنها انه لو اوصى لرجال ونساء بمبلغ ثم قال اوصيت لهم بكذا
دخلت النساء بغير قرينة فيكون حقيقة في النساء والرجال ظاهرا فيهما وفيه نظر واضح والمسألة لا تخ عن شوب الاشكال ولكن
المعتمد هو القول الاول وعليه فهل الاصل مشاركة النساء في الحكم المستفاد من خطاب الذكور ومشاركة الذكور في الحكم المستفاد
من خطاب الاناث فيه اشكال من اصالة عدم الاشتراك وعليها اعتمد بعض المتاخرين ومن غلبة الاشتراك في الاحكام الشرعية والنبوي
المرسل حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقد يناقش في الاول بالمنع من حجية الاستقراء في الاحكام الشرعية وفيه نظر وفي الثاني
بضعف الرواية سندا وقصورها دلالة كما اشار اليه جدي ره قائلا لان المراد لعل الجماعة التي تكون من صنفه لانه صلى الله عليه واله
لم يقل على جميع الامة بل قال على الجماعة وهي لفظة مقابل للواحد الفرق بينهما واضح ثم قال على انه لو كان المراد الجميع لزم خروج ما
يحصى كثرة هذا مع ان في السند ما لا يخفى **مفتاح** اختلف الاصوليون في افادة اسم الجنس المعرف باللام نحو البيع والرجل
العموم وضعا على قولين الاول انه لا يفيده وهو للمحقق والشهيد الثاني وحكاه عن ابي هاشم وجماعة من المحققين وفي ح الوافية
عزاه الى اكثر البيانيين والاصوليين وفي التمهيد المفرد المحلى باللام والمضاف للعموم عند جماعة من الاصوليين والمعروف من مذهب
البيانيين ونقله الامدي عن الاكثرين ونقله الفخر الرازي عن الفقهاء والمبرد ثم اختاره هو ومختصر كلام عكسه هو الاظهر الثاني
انه يفيده وضعا وانه موضوع له وهو للشيخ في العدة والفاضل البهائي في بدء والمحكي عن البيضاوي والحاجبي وابي علي الجبائي والمبرد
والشافعي وجماعة من الفقهاء للاولين وجوه منها ما تمسك به في رح وبه من انه لو دل على الاستغراق لاكد بمؤكدات الاستغراق
نحو كل وجميع وذلك باطل لانك لا تقول وابن الانسان كلهم ولا جائني الكريم اجمعون ومنها ما تمسك به في رح وبه من انه لو استغرق
لصح الاستثناء منه مطردا والا فلا اما الملازمة فظ واما بطلان اللازم فلانك لا تقول جائني الرجل الا الطوال ولا رايت العالم
الا النحاة لا يقال قد تمسك الشيخ على العموم بجواز الاستثناء في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا لانا نقول هذا مجاز كما صرح
به في به مجيبا بعدم الاطراد ثم قال ولان الخسر لما لزم جميع افراد النوع الا المؤمن جاز الاستثناء ومنها ما تمسك به في به من انه لو كان للعموم

في ان اسم الجنس المحلى باللام يفيد العموم وضعا ام لا

لجاز وصفه بالجمع والتالي بط لانه لا يقال جائني الفقيه العلماء الفضلاء ولا جائني الرجل العاقلون قال وقولهم اهلك الناس الدينار الصفر
والدرهم البيض مجاز لعدم الاطراد ولانه لو كان حقيقة لكان الدينار الاصفر مجازا كما ان الدنانير الصفر لما كان حقيقة كان الدنانير الاصفر
خطاء او مجازا انتهى لا يقال عدم جواز التوصيف والتاكيد بالجمع لعدم تطابق الصيغ وهو شرطهما كما اشار اليه بعض لانا
نقول هذا مدفوع بما اشار اليه السيد عميد الدين من ان التاكيد والصفة يتبعان معنى الجمع لا لفظه ولهذا لو سمي رجل
بالعلماء لم يجز ان يقال جاء العلماء الفضلاء بل الفاضل ولو سميت جملة من الناس بالعالم ثم قيل جاء العالم الفاضلون ولم
يجز ان يقال جاء العالم الفاضل ومنها ما ذكره السيد عميد الدين من انه لو كان للعموم لما جاز ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء
والتالي بط فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لا يقال هذا باطل لما اشار اليه السيد المشار اليه من ان الملازمة ممنوعة لان التجوز فيه لعلاقة
شايع مع تحقق قرينة دالة عليه كما في هذا القول فان عدم تمكن القائل من اكل جميع خبز العالم وشرب جميع مياه البحار والانهار و
العيون معلوم لكل احد عاقل وذلك قرينة تمنع من فهم ارادة العموم لانا نقول هذا مردود بما ذكره والدي العلامة دام ظله العالي
فانه قال بعد الاشارة اليه وهو كما ترى بعد ثبوت العلاقة وهو في المقام محل تامل اذ لا ريب ان مثل هذا التخصيص صحته محل
التشاجر بين الاصوليين حيث انه تخصيص للعموم الى افراد تقرب من معنى العموم ومحققوهم ذهبوا الى العدم واشترطوا في صحته
من بقاء كثرة تقرب من مدلوله واستندوا في ذلك الى العرف المستهجن لمثل هذا والى عدم وجود العلاقة اذ ليست في المقام
الا المشابهة دون الكلية والجزئية كما توهم فعلى هذا لو كان المقام من العام المخصص بما ذكره من القرينة العادية لكان مستهجنا
وفاسدا من جهة العرف وعدم وجود العلاقة المصححة والحال انه ليس كذلك لحكم العرف بصحته بل وشيوعه بينهم وفي محاوراتهم فاذن
عدم افسادهم يكشف عن عدم افادته العموم كما لا يخفى على انه على القول بجواز التخصيص الى هذا الحد انما يكون صحته على سبيل
الوفاق كاشفة عن عدم افادته العموم اذ على تقدير الافادة لا بد وان يكون صحته خلافية بل ويكون المشهور عدمها الا ان تكون وفاقية
فاذن الوفاق في الصحة يكشف عن عدم افادته العموم فتامل انتهى ومنها انه لو كان للعموم لصح تكذيب من قال اكلت الخبز اذا اكل رغيفا
وكان هناك ارغفة والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ومنها انه لو كان للعموم لما جاز الحكم بامتثال من اتى ببعضه من افراد
المياه اذا قيل ائتني بالماء ومنها ان مدخول اللام قبل حرف التعريف اسم للماهية والاصل بقاؤه بعد الدخول وهو نص في الدلالة
على العموم كما لا يخفى لا يقال ح ينتفي فائدة التعريف وقد اشار اليه ابن الحاجب فيما حكي عنه فانه قال في الرد على المحصول في حكمه بانه
ال لتعريف الماهية لا للعموم والذي يضعفه انها لو كانت لتعريف الماهية لم يكن بين المعرفة والنكرة فرق لان النكرة تدل
على الماهية دلالة وضعية كفرس وحجر فاذا قلنا الفرس والحجر ولم تقصد العهد واردت نفس الماهية فقد عنيت ما عنا الواضع
واضعف الالف واللام مثبتا ان المراد بها العموم كما قاله المبرد لانا نقول اولا ان هذا الوهم لما صح كون اللام لتعريف الجنس
كما اشار اليه بعض وبطلان اللازم لوقوع ذلك كثيرا ومنها قوله الرجل خير من المرأة وثانيا انا نمنع من عدم الفائدة ح لان اسم الجنس
النكرة يدل على الماهية بدون اعتبار تعيينها في الذهن والمعرفة تدل على الماهية بقيد تعيينها وحضورها في الذهن كذا قيل وللآخرين
ايضا وجوه منها صحة الاستثناء في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيه نظر لما عرفت ومنها قولهم اهلك الناس
الدينار الصفر والدرهم البيض وفيه نظر ومنها ما اشار اليه الحاجبي والفاضل البهائي في ز من ان العلماء لم يزالوا يستدلون بمثل
السارق والسارقة على ثبوت الحد في كل من اتصف بالسرقة وفيه نظر لانا لا نمنع ظهور المفرد المعرف باللام في العموم وارادته
منه في كثير من المقامات وانما نمنع الوضع وذلك لا يدل عليه اذ غايته فهمهم ارادة العموم سيما ذكروهي كما يمكن ان يكون باعث
الوضع كذا يمكن ان يكون بغيره كما اشار اليه العضدي فقال وقد يقال في مثل السارق والسارقة انه يفهم العموم لترتب
الحكم على الوصف المشعر بالعلية او بانه علم لتمهيد قاعدة كما رجم ماعز افعلم العموم لانه شارع واما لقوله صلى الله عليه واله
على الجماعة واما لتنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية انتهى ماصاله كون ذلك باعتبار الوضع ممنوع ومنها ما اشار اليه في به
فقال من ان الناس بين قائلين قائل يقول بان المعرف باللام يفيد العموم سواء كان مفردا او جمعا وقائل ينكر ذلك سواء كان مفردا

سمعنا

في ان الجمع المحلى باللام يفيد العموم وضعا ام لا

والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ومنها ما ذكره في بروب وهو من عدم تبادر العموم الا الفهم لو قال اكلت الخبز وشربت الماء ح

لتهذيب

حكمي على الواحد

[illegible]

[illegible]

او جمعا فلا يمكن التفصيل بين المفرد والجمع وقد ثبت ان الجمع للعموم فيكون المفرد كذلك وفيه نظر لوجود القول بالفصل وهو
للمعظم ومنها ان ترتب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فاذا قيل اكرم العالم فهم ان السبب في الاكرام وصف العلم وهو عام فيجب
عموم الحكم في كل من تحقق فيه الوصف والا لزم وجود العلة بدون المعلول وفيه نظر من وجوه عديدة والمسئلة لا تخ عن اشكال ولكن
القول الاول هو المعتمد ينبغي التنبيه على امرين **الاول** اعلم ان المفرد المعرف باللام وان لم يكن موضوعا للعموم الاستغراقي
ولكنه قد يفيده كما في قوله تع احل الله البيع وحرم الربوا وقد يفيد العموم البدلي كما في قوله ائتني بالرجل وسياتي تحقيق هذا في
بحث المطلق انشاء الله تع **الثاني** اعلم انه حكى عن بعض الاصوليين القول بكون ال الداخلة على المفرد مشتركة بين الجنس
والاستغراق والعهد وهو قول ضعيف بل التحقيق انها موضوعة للاشارة الى الجنس المتبادر عند الاطلاق فيجب حملها عليه
مجردا عن القرينة وان احتمل كونها للعهد لان الاصل وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي حتى يثبت الصارف ومجرد احتماله لا ينفع
واما على القول بالاشتراك فيجب التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصول العقلية ويظهر من الشهيد الثاني وصاحب الوافية
ان الاصل وجوب الحمل على العهد حيثما يحتمل كما في قوله تع فعصى فرعون الرسول وعزاه الثاني الى الاكثر واحتج عليه الاول
باصالة براءة الذمة عن الزائد وبان تقدم المعهود قرينة على العهد وفي كلا الحجتين نظر اما الاول فلان اصالة البراءة لا تقتضي الحمل على
العهد والحكم بان المتكلم قصد العهد لان امثال هذه الاصول لا ربط لها بدلالة اللفظ ولعله اراد بالحمل العمل مسامحة ولكن هذا ايضا
غير متجه لعدم جريان الاصل المذكور في جميع الصور بل يجب في بعضها التمسك بقاعدة الاحتياط كما لا يخفى واما الثاني فللمنع من كون
مجرد تقدم ما يصلح للعهدية قرينة على العهدية تنبيه **مفتاح** نفي المساواة بين الرجلين والشيئين والاشياء بقوله لا يستوي او لا
يستوون هل يفيد العموم ويكون موضوعا له فيكون قوله تع افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون مفيدا له لاصالة
عدم اشتراك المؤمن والفاسق في الاحكام او لا يفيد ذلك ويكون غايته نفي المساواة من جهة ما وفي الجملة فيكون مجملا اختلف
الاصوليون في ذلك على قولين الاول انه لا يفيد ذلك وهو للمحقق في يج والمحكي عن م وابي حنيفة والرازي الثاني انه
يفيده وهو للامدي والحاجبي والعضدي وحكاه م والسيد عميد الدين عن اكثر فقهاء الشافعية والامدي عن اصحابه القائلين
بالعموم للاولين وجوه منها ان الاستواء في الاثبات يفيد اثبات الاستواء من كل وجه فاذا قيل زيد وعمرو يستويان افاد
ثبوت تساويهما من كل جهة فيجب ان يكون الاستواء في النفي غير مفيد لنفي الاستواء من كل جهة اما المقدمة الاولى فلوجوه
الاول انه لو لم يكن مفيدا لاثبات الاستواء من كل وجه لكان مجملا لعدم الدلالة على جهة خاصة بعينها واللازم بط لان الاصل
عدم الاجمال فالمقدم مثله الثاني انه لو لم يفد ذلك وكان مفاده اثبات المساواة في الجملة للزم ان لا يستقيم الاخبار بالمساواة
بين شيئين كلما ذكرا من شيئين لان المساواة بوجه ما لا تختص بهما بل كل شيئين كلما ذكرا من شيئين الا ويستويان في صدق
الشيئية وفي سلب ما عداهما عنهما واذا لم تختص وكان عمومها لكل شيئين معلوما لم يكن كلاما مفيدا فائدة جديدة وكان
كقولنا السماء فوقنا والارض تحتنا الثالث انه لو لم يفد ذلك للزم ان يصدق على المتناقضين انهما متساويان وهو بط الرابع
انه لو لم يفد ذلك للزم ان لا يصدق نفي الاستواء مط ويكون كذبا دائما لما تقدم وهو بط واما المقدمة الثانية فلما ذكره جماعة من
ان نقيض الايجاب الكلي السلب الجزئي مضافا الى الاتفاق على ذلك وقد اعتمد على هذا الوجه المحقق في يج ومنها ان نفي الاستواء
يستعمل تارة ويراد به نفي الاستواء من جهة خاصة واخرى يراد به نفيه من جميع الوجوه فيجب ان يكون حقيقة في القدر المشترك و
اللفظ الدال على القدر المشترك لا يدل على شيء من افراده بشيء من الدلالات فلا يكون اللفظ المذكور دالا على العموم ومنها ان نفي
الاستواء تارة يقيد بجهة خاصة واخرى بجميع الجهات فيجب ان يكون حقيقة في القدر المشترك لاصالة عدم التاكيد والتجوز و
الاشتراك فلا يكون ظاهرا في العموم لما تقدم ومنها انه لا يصح سلب نفي الاستواء عن نفي الاستواء من جهة فلا يقال لم ينف
الاستواء وعدم صحة السلب دليل الحقيقة فلا يكون ظاهرا في نفي الاستواء من كل جهة ومنها ان نفي الاستواء لو كان موضوعا
لنفيه من كل جهة لكان من اللفظ الموضوع لشيء لم يصح استعماله فيه عقلا على وجه الصدق لان نفي الاستوا من كل جهة محال عقلا

[illegible]

بعض م منها ما اشار اليه
ح

[illegible]

فان اللفظ الموضوع له قد يكون
ظاهرا عند الاطلاق في بعض الافراد
كلفظ النقد الظاهر في الرائج
عند الاطلاق مع كونه موضوعا
ح

وجه الصدق اذ ما من شيئين الا وبينهما مساواة من جهة كما نبه اليه الاشارة واللازم بط لامتناع صدور مثل هذا الوضع فالمقدم مثله سلمنا
امكان ره من الواضع ولكن يلزم ان يكون اطلاقه دائما مجازا وهو خلاف الاصل كما اشار اليه العضدي فقال قالوا المساواة اي في
الجملة اعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل وجه فلا يدل عليه لان الاعم لا اشعار له بالاخص بوجه من الوجوه فلا بد
من نفيه نفيه ومنها اذا قيل لا يستوي زيد وعمرو صح ان يقال اردت انهما لا يستويان من كل وجه او من بعض الوجوه وللاخرين ايضا وجوه
منها ما تمسك به العضدي تبعا للحاجبي من ان المفروض نكرة في سياق النفي لان الجملة نكرة باتفاق النحاة ولذلك يوصف بها النكرة دون
المعرفة فوجب التعميم كغيره من النكرات وليس هذا قياسا في اللغة بل استدلال فيها بالاستقراء وفيه نظر لان كون الفعل نكرة ممنوع ولو سلم
فاطلاق ما دل على ان النكرة تفيد العموم لا يعلم شموله لمثل هذه والاستقراء غير معلوم ثبوته لان هذا النوع من النكرة يغاير غيره من سائر النكرات
مغايرة تامة ومعها لا يجوز الالحاق فتم هذا وقال م في يه ان نفي الاستواء وان كان نكرة الا ان متعلقه اذا كان جزئيا لم يعم النفي
بل عموم نفي الاستواء من ذلك الوجه فان قولنا لم يضرب زيدا يقتضي عمومه لا عموم المضاف اليه انتهى وفيه نظر ومنها ما اشار اليه الامدي
فقال حجة اصحابنا انه اذا قال القائل لا مساواة بين زيد وعمرو فالنفي داخل على مسمى المساواة فلو وجدت المساواة من وجه لما كان مسمى
المساواة منفيا وهو خلاف مقتضى اللفظ انتهى لا يق هذا انما يتجه على تقدير كون اثبات المساواة لا يفيد العموم ولكنه بط لما تقدم من
الحجة على كونه مفيدا له فيلزم ان يكون نفي المساواة غير مفيد له لانا نقول لا نم كون اثبات المساوات يفيد العموم لعدم التبادر وما استدل
به عليه من الوجوه المتقدم اليها الاشارة لا ينهض اذ بمثل تلك الوجوه يمكن الاستدلال على كون نفي المساواة للعموم ومن الظ انه لا يجوز القول
بافادة نفي المساواة واثباتها العموم معا لان الظ ان كل من قال بافادة احدهما لم يقل بافادة الاخر اياه فلا بد ان يرفع اليد اما عن الوجوه
المذكورة او عن مثلها التي يمكن الاستدلال به على اثبات دلالة نفي المساواة على العموم فالوجوه المذكورة معارضة بمثلها وحيث لا
ترجيح يجب التوقف ومعه لا يجوز الاستدلال بتلك الوجوه على افادة اثبات المساواة العموم وقد اشار الى هذا الامدي والعضدي و
منها ان اكثر الافعال المنفية نحو لا اكل وما رايت انما يفيد العموم فيجب الحكم بان هذا الفعل كذلك الحاقا للفرد المشكوك فيه بالاعم
الاغلب لا يقال يعارض هذا الوجوه المتقدمة الدالة على كون نفي المساواة غير دال على العموم لانا نقول الوجوه المزبورة كلها مدخولة
فلا تصلح للمعارضة اما الاول فلابتنائه على كون الاثبات مفيدا للعموم واما الثاني فلانه انما يصار اليه لو لم يقم دليل اقوى
على خلافه واما معه فلا ومحل البحث من هذا القبيل اذ ما دل على ان نفي المساواة للعموم اقوى منه جدا فلا يصار الى ذلك هنا على
انه يمكن التمسك بهذا الوجه على كون اثبات المساواة موضوعا للقدر المشترك كما لا يخفى فيرد نحو ما قلنا في دفع الوجوه التي استدل
بها على اثبات المساواة للعموم فانها معارضة بمثلها ولا ترجيح فيجب التوقف ثم ان الوجه المزبور على تقدير تسليمه غاية ما يثبت
الوضع للقدر المشترك لا نفي دلالة نفي الاستواء على العموم فيجوز ان يدعى دلالته على العموم مع كونه موضوعا للقدر المشترك بينه
بين غيره فالتحقيق انه ان كان محل البحث في لا يستوي مجرد دلالته على العموم فالوجه المزبور لا يجوز التمسك به في دفعها وان كان وضعه
للعموم كما يستفاد من كلام الجماعة فيجوز التمسك به في دفعه لكن يجاب عنه بما تقدم اليه الاشارة فتدبر واما الثالث فلما تقدم اليه
الاشارة واما الرابع فللمنع منه مضافا الى انه يرد عليه بعض ما اوردناه على الوجه الثاني فتم واما الخامس فلما تقدم اليه الاشارة
واما السادس فللمنع من بطلان اللازم وانما يمتنع ذلك لو كان الموضوع لفظا مفردا واما اذا كان مركبا فلا والا لكان قوله
لم يوجد خلق ام ولم يوجد او نحو ذلك من الالفاظ الموضوعة وهو بط قال في يه الحقيقة اذا تعذرت وجب الحمل على المجاز
وكون الحقيقي ممتنع الوجود لا يخرج اللفظ عن وضعه انتهى ثم انا نمنع الملازمة لانها انما تثبت لو اريد ان نفي الاستوا يفيد
العموم من كل جهة وهو مم لجواز ارادة نفيه من الجهة التي يمكن نفيها عقلا وعرفا كما اشار اليه العضدي قائلا هو من قبيل
ما يخصصه العقل نحو الله خالق كل شيء اي خالق كل شيء مخلوق هذا ثم لو سلمنا الملازمة فنقول بمثل هذا الوجه يمكن الاستدلال
على كون اثبات المساواة لا يفيد العموم فيرد ما تقدم اليه الاشارة واما السابع فلما اشار اليه العضدي فقال في مقام دفعه
الجواب ان ما ذكرتم من عدم اشعار الاعم بالاخص انما هو في طرف الاثبات لا في طرف النفي فان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص ولولا

اعم من الرجل في

ذلك لجاز مثله في كل نفي فلا يتم نفي ابدا ويقال لا رجل الرجل بصيغة العموم فلا يشعر به وهو خلاف ما ثبت بالدليل واما الثامن فلان حسن الاستفهام لا يختص بالمجملات بل يجيء في الالفاظ الظاهرة نعم لا يجيء في الالفاظ الصريحة ومن الظ ان لفظ لا يستوي على تقدير افادته العموم ليس من الالفاظ الصريحة فلا يمنع حسن الاستفهام المشار اليه عن كونه مفيدا للعموم هذا ويمكن الاستدلال بمثل الوجه المذكور على عدم افادة يستوي العموم نظرا الى ما تقدم لا يقال حسن الاستفهام وان كان اعم الا ان الاصل اختصاصه بالمجملات لغلبته فيها لانا نقول لا نسلم ذلك اذ كما ان الغالب تحققه في المجملات فكذا الغالب عدم الاجمال فتعارض الامران والا ان المسئلة في غاية الاشكال بل لا يبعد ترجيح القول بنفي دلالة نفي الاستواء على العموم ودلالة اثبات المساواة على العموم لانا نراه اذا قيل زيد وعمرو يستويان في العلم والشجاعة مثلا كان المفاد انهما يتشاركان في جميع مراتب العلم والشجاعة لا يزيد احدهما على الآخر واذا قيل لا يستويان في العلم والشجاعة كان المفاد انهما ليسا متشاركين في جميع مراتب الصفتين وانهما ثابتتان لاحدهما دون الآخر وايضا اذا قيل يستويان في العلم جاز تفسيره بانهما لا يختلفان فيه ولا تفاوت بينهما كما اشار اليه السيد عميد الدين وقد يقال ان ما ذكر يختص بما اذا ذكر متعلق المساواة نفيا واثباتا واما اذا لم يذكر فلا بل يكون العموم ظاهرا من نفي المساواة وفيه نظر ويمكن ان يقال بان المساواة في الاثبات والنفي لا يفيد العموم وضعا بل يفيد باعتبار العرف وقاعدة ان حذف المتعلق يفيد العموم لم يكن بعيدا وربما يشير اليه كلام بعض الاصوليين قائلا في يه بعد نقل ادلة القولين والتحقيق ان نقول المساواة من الامور الاضافية لا يعقل الاضافة الى غيرها كما يمكن اضافتها الى بعض الصفات يمكن اضافتها الى الجميع فان كان العرف يقضي بان الاطلاق عائد الى الجميع فنفيه لا يوجب العموم والا وجب في الوجوه التي نقلت عن الطرفين لا تخرج منه جل وفي يه المنبه الاقرب البناء على العرف

في تخصيص الكتاب بخبر الواحد وعدمه

القول في التخصيص مفتاح لا اشكال ولا شبهة في عدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد ان قلنا بانه ليس بحجة مط كما اشار اليه في الذريعة والعدة واما اذا قلنا انه حجة كما هو التحقيق وعليه المعظم فهل يجوز تخصيص ذلك به او لا اختلف الاصوليون من الخاصة والعامة فيه على اقوال الاول انه يجوز تخصيصه به مط وهو للعلامة في يه وقد عد والسيد عميد الدين وصاحب غاية البادي في ح دى وسبط الشهيد الثاني في لم والسيد الاستاد دام ظله العالي والرازي في المحصول والحاجبي في مخ والعضدي في شرحه والبيضاوي في المنهاج والاسنوي والعبري في شرحيه وحكاه صاحب غاية البادي والرازي والعبري عن الشافعي وابي حنيفة ومالك وفي يه والاحكام ومخ وشرحه انه مذهب الفقهاء الاربعة وفي العدة هو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين وهو الظ من الشافعي واصحابه وعن ابي الحسين وغيره الثاني انه لا يجوز تخصيصه به مط وهو للعدة وحكاه في لم ودى والمنية عن السيد وفي المحصول والمنهاج وغيرهما عن قوم الثالث انه يجوز تخصيصه به ان كان قد خص قبل ذلك بدليل مقطوع متصلا كان او منفصلا والا فلا وهو المحكي في جملة من الكتب عن عيسى بن ابان الرابع انه يجوز تخصيصه به ان كان قد خص بدليل منفصل او لم يخص لم يجز وهو المحكي في جملة من الكتب عن ابي الحسين البصري وتوقف في المسئلة القاضي ابو بكر على ما حكاه جماعة للقول الاول وجوه منها ما ادعاه في يه وغاية البادي وتعليقة لم للمدقق الشيرواني والاحكام ومخ وشرحه للعضدي من ان الصحابة اجمعوا على تخصيص كثير من عمومات القرآن باخبار الآحاد وقد ذكروها وفي المحصول جمهور الاصحاب قالوا اجمعت الصحابة على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد فيه اجمع على ذلك الصحابة ومن بعدهم وفي التعليقة المذكورة هو عمل الصحابة والتابعين في موارد متكثرة فلا يخفى الواقعة من عموم من العمومات القرآنية وخصوصها وكذا عمل اصحابنا يشهد به الاستقراء انتهى وفيه نظر لانا لا نسلم اتفاق الصحابة على تخصيص الآيات المذكورة بتلك الاخبار وغاية ما يسلم اتفاقهم على تخصيص تلك الآيات واما انه من جهة تلك الاخبار فلا اذ لعل مستندهم في التخصيص امر يفيد العلم دون تلك الاخبار وقد صرح بهذا الايراد في زبدة والمنية والمحصول ويدفعه ان الاصل عدم وجود شيء آخر يصلح لان يكون سندا فانه امر حادث قد شك في وجوده وقد تقرر ان الحادث اذا شك في وجوده كان اللازم دفعه بالاصل ومع هذا فالظ عدمه اذ لو كان موجودا لوقع التنبيه عليه وقد اشار الى ما ذكر في يه لانا نقول هذا باطل لانا نعلم بوجود شيء يحتمل ان يكون مخصصا في زمان الصحابة فكما ان الاصل عدم استنادهم الى غير تلك الاخبار كذلك الاصل عدم استنادهم اليها ومع هذا فيبعد عادة انحصار المخصص

منفصل قطعيا كان او ظنيا وان لم يخص بدليل ح

لتلك الآيات في هاتيك الاخبار كيف لا والحال ان هذه الاخبار لا تفيد الا الظن وتخصيص تلك العمومات معلوم ومن الظ ان الظن لا يكون مستندا للقطع فتم سلمنا ان مستندهم منحصر في تلك الاخبار لكن نقول لعلها كانت متواترة عندهم او محفوفة بالقرائن المفيدة للقطع وان كانت احادا لا تفيد القطع عندنا وقد اشار الى هذا في العدة والمنية كما عن الفاضل البهائي قائلا ان كثيرا من الاخبار في الصدر السابق كانت متواترة فكيف علموا انهم خصصوا الآية بخبر الواحد انتهى لا يقال يدفع هذا امران احدهما اصالة عدم تواترها واحتفافها بالقرائن المفيدة للقطع وقد اشار الى هذا في يه والاحكام وثانيهما ان ذلك بعيد كما صرح في يه وغاية البادي قال الاول لعدم حكايته عن الصحابة وقال الثاني والجواز لو فتح بابه لتعذر اثبات كثير من الادلة الشرعية لانا نقول الوجهان المذكوران ضعيفان اما الاول فلان الاصل كما يقتضي عدم التواتر والاحتفاف بالقرائن القطعية كذلك يقتضي عدم ثبوت حجية خبر الواحد في تخصيص عموم القرآن عندهم ولعل هذا اولى لان الاول يستلزم تخصيص العمومات المانعة عن العمل بالاخبار المخالفة للكتاب كما لا يخفى ويستلزم ايضا القول بما طرحوه من اخبار الآحاد الخاصة في مقابلة عمومات الكتاب بوجود امر اوجب ذلك وجميع ذلك على خلاف الاصل ولا يلزم شيء منهما على الثاني كما لا يخفى واما الثاني فللمنع لاتفاق الاجماع المذكور وقد ادعاه جماعة من المحققين وصرحوا ان الاتفاق قد وقع على التخصيص بخبر الواحد لا باخبار مخصوصة حتى يشك في تواترها واحتفافها بالقرائن المفيدة للقطع وقد اشار الى هذا في يه والاحكام ومخ وشرحه فقالوا في مقام دفع الايراد المتقدم انا فرضنا اجماعهم على التخصيص باخبار الآحاد انتهى نعم يجب ان يتولد ذلك بناء على حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانا نقول لا نسلم حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد في هذه المسئلة لانها اول الدعوى لان دعوى حجيته راجعة الى تجويز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد كما لا يخفى وهذا هو محل البحث فكيف يكون ذلك حجة في هذه المسئلة فتم ومع هذا فجواز الاعتماد على الاجماعات التي ينقلها العامة مشكل بل الظ عدمه لانهم يريدون من الاجماع غير ما يريده الشيعة منه كما لا يخفى فلم يبق الا ما ادعاه في يه وغاية البادي وفي حجيته ايضا تامل وان قلنا بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد حتى في هذه المسئلة لاحتمال ارادتهما من الاجماع الذي ادعياه غير ما نريده ويكون الغرض في الاحتجاج به الزام العامة به فتم سلمنا تحقق اتفاق الصحابة على ذلك ولكن نمنع من حجيته لان الاتفاق انما يكون حجة حيث يكون المعصوم من جملة المجمعين ومن الظ انه لا يجوز ان يكون المعصوم داخلا هنا في جملة المجمعين اذ هو لا يتمسك بخبر الواحد لتخصيص عام الكتاب ولا يعول في الاحكام الشرعية على الامارات الظنية بل يعرف الاحكام بالوحي الالهي وتنصيص النبي صلى الله عليه وآله الا ان يتوافق من عداه على ذلك مع عدم منعه اياهم عن ذلك دليل على رضائه فيكون ثابتا وهذا طريق آخر في باب الاجماع اشتهر نسبته الى الشيخ ولكن فيه كلام ولو سلم فالتعويل عليه هنا مشكل فتم سلمنا حجيته ولكن في نهوضه لاثبات هذا القول والحكم بجواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد مط مشكل كما اشار اليه الباغنوي قائلا هذا لا ينهض على القاضي حيث يتوقف في جوازه مط وانهاضه على ابن ابان يتوقف على ان الآية لم تخص من قبل بقاطع وعلى الكرخي يتوقف على ان العام فيها لم يخص من قبل بمنفصل والمراد بالمنفصل والمتصل المستقل وغير المستقل انتهى هذا وقد اجاب الشيخ في العدة والمحقق في رج عن هذه الحجة بالمعارضة فقالا على ان المعلوم من حال الصحابة انهم ردوا اخبارا كثيرة نافت عموم القرآن واقتضت تخصيصه نحو ما روي عن عمر وغيره انهم ردوا خبر فاطمة بنت قيس في انه لا نفقة لها ولا سكنى وقالوا لا ندع كتاب ربنا لقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وهذا تصريح بانه لا يجوز تخصيص العموم بخبر الواحد زاد الاول فقال وليس لهم ان يقولوا انما ردوا الخبر اذا كان يخالف القرآن لا انه يخصه وما يخص العموم به لا يقتضي ترك القرآن بل يقتضي القول به فدل ذلك على سقوط ما ذكروه وذلك ان سقوط نفقة المبتوتة كفاطمة خاصة تخصيص القرآن اقتضى النفقة لها ولغيرها ومع ذلك ردوا خبرها وسماه عمر مع ذلك انه يخالف القرآن من حيث كان منافيا لعموم الكتاب فان قالوا انما فعلوا ذلك لانهم علموا ان حكم فاطمة وغيرها من النساء حكم واحد كان ذلك عندهم معلوما ولو قبلوا خبرها لادى عندهم الى دفع القرآن فلذلك ردوه قيل لهم هذا محض الدعوى ومن اين علموا ان حكم فاطمة حكم غيرها على حد واحد لعموم القرآن ولذلك صرح بهذا التعليل عمر ولو كان معلوما بغير عموم القرآن لكان يقول قد علمنا ان حكمك في هذا الباب حكم غيرك من النساء ولا يحتاج الى ان يقول لا ندع كتاب ربنا وذلك

في المسئلة حجية تخصيص الكتاب بخبر الواحد

في تخصيص الكتاب بخبر الواحد

يبقى هذا السؤال انتهى وفيه نظر للمنع من صحة هذه المعارضة لان طرح الاخبار المذكورة لعله لعدم اشتمالها على الشرائط المعتبرة في حجية خبر الواحد من الظاهر ان كل من يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يدعي جوازه بكل خبر وبطريق الايجاب الكلي بل يدعي جوازه في الجملة وبطريق الايجاب الجزئي فلا تعارض بين ما فعلوه من تخصيص عموم الكتاب ببعض اخبار الاحاد في بعض المقامات وما فعلوه من طرح بعض اخبار الاحاد في مقابلة عام الكتاب اللهم الا ان يدعى ان ما طرحوه من الاخبار كان جامعا لجميع شرائط حجية خبر الواحد فيتجه المعارضة ولكن ذلك غير معلوم نعم قد يق ان تعليل الطرح بما ذكر اصدق ظ في ان خبر الواحد لا يصلح لتخصيص عام الكتاب مط فمنعه لا يمكن دعواهم الاتفاق على تخصيص الكتاب بخبر الواحد الا ان يق هذا التعليل ليس من جميع الصحابة وهو منه لا يدل على اختياره عدم جواز التخصيص وفيه نظر وبالجملة اتفاق الصحابة على تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد غير معلوم فلا ينهض الحجة المذكورة لاثباته نعم لو ادعى اتفاق اصحابنا القائلين بخبر الواحد على ذلك لم يبعد لاني رايتهم في كتبهم الفقهية متفقين عليه وما وجدت الى الان احدا منهم يطرح بسبب المخالفة لعام الكتاب مع كثرة الاخبار المخالفة لعام الكتاب والشيخ والمحقق وان انكرا تخصيص الكتاب بخبر الواحد في الاصول ولكنهما صارا اليه في الفقه يشهد بذلك كتبهم وقد نبه على ما ذكرنا السيد الاستاد دره فقال العمدة في حجية خبر الواحد عمل الاصحاب واجماعهم على ذلك وهو حاصل في الاخبار المخصصة لعمومات الكتاب فلا وجه لتخصيصه بغيرها انتهى ومما ذكرنا ظهر وجه المناقشة في منع الشيخ في العدة من اتفاق الطائفة على تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد فتم ومنها ما تمسك به في يه والمنية وم والمحصول والمنهاج وشرحه للعبري من ان عام الكتاب وخبر الواحد دليلان تعارضا وخبر الواحد اخص ومتى كان كذلك وجب العمل بالخبر مط وبالعام فيما عدا صورة التخصيص اما الاول فلما ذكره في المحصول فقال انما قلنا انهما دليلان فلانا نتكلم على تقديره ومراده ان محل البحث خبر الواحد الذي يكون حجة في نفسه وجامعا للشرائط الحجية لا مطلق خبر الواحد واما الثاني فلانه المفروض واما الثالث فلما ذكره في المنية من انه لولا ذلك لزم اما ابطال الدليلين او اعمالهما او اعمال احدهما مط واهمال الاخر كذلك والكل باطل اما ابطال الدليل الخالي عن المعارض في ذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول دليل خاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الاخر بغير معارض واما الثاني فلاستلزامه التناقض في صورة مدلول الخاص واما الثالث فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض ان كان المعمول به الخاص والملغى العام او تقديم المرجوح على الراجح ان كان بالعكس لان دلالة الخاص على محله ارجح من دلالة العام انتهى لا يق لا نم كون خبر الواحد دليلا عند معارضته لعام الكتاب وثبوت كونه دليلا في الجملة لا يستلزم ان يكون دليلا مط وقد صرح بذلك في رج والعدة قائلين لا نم ان خبر الواحد دليل على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرانية سقط وجوب العمل به وصرح بذلك ايض في الذريعة لانا نقول هذا باطل لانه انما يتم على تقدير انحصار الدليل على حجية خبر الواحد في الاجماع ونحوه وهو بط بل الحق عندنا ان عمدة الدليل على حجية خبر الواحد ما تقرر عندكم وفاقا لجماعة من اصالة حجية الظن وعلى هذا فلا شك في كون خبر الواحد المعارض لعام الكتاب دليلا حيث تعارض الدليلان المفيدان للظن وجب الرجوع الى المرجحات واعظمها واعلاها على الاصل المذكور ما افاد الظن الاقوى بالواقع وعليه يجب ترجيح الخبر اذ لا شك ولا شبهة في ان الظن بالحكم الواقعي الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من عام الكتاب لا يق يلزم على هذا الحكم بجواز نسخ الكتاب بخبر الواحد والحكم بتخصيصه بالقياس اذا حصل الظن الاقوى منهما وهو بط لانا نقول لولا الدليل المعتبر على منع الامرين لكنا نقول بهما وحيث لم يقم دليل معتبر على عدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد وجب الرجوع الى الاصل المذكور و بالجملة لا شك ولا شبهة في ان الواجب الحكم بتخصيص عام الكتاب بخبر الواحد الجامع لشرائط الحجية على القول باصالة حجية الظن كما هو التحقيق نعم يلزم على مذهب من صار الى لزوم العمل بالظنون المخصوصة والاسباب الشرعية مع حجية خبر الواحد في هذا المقام والاخذ بعام الكتاب لعدم قيام دليل معتبر على حجية الاول في خصوص الفرض وثبوت حجية عام الكتاب مط ولعل بناء الجماعة المتقدم اليهم الاشارة على هذا ولكن هذا المذهب خلاف التحقيق ومع ذلك نقول لا نم ثبوت حجية عام الكتاب مط

[illegible]

في تخصيص الكتاب بخبر الواحد

ولو عارضه الخبر الجامع لشرائط الحجية واي دليل عليها والاجماع على حجية عام الكتاب كالاجماع على حجية خبر الواحد لا يفيد العموم وعلى هذا لا يجوز العمل بعام الكتاب في مورد معارضته لخبر الواحد بل يجب العمل به في غير هذا المورد ويفيد هذا ما يفيد تخصيصه بخبر الواحد كما لا يخفى ثم لو سلمنا قيام دليل يفيد بعمومه حجية عام الكتاب حتى في صورة معارضته لخبر الواحد فنقول لخبر الواحد فنقول خبر الواحد مما قام الدليل المعتبر على حجيته مط ولو في صورة معارضته لعام الكتاب وهو اطلاق مفهوم قوله تعالى ان جاءكم اه الذي يتمسك به جماعة على حجية خبر الواحد فانه شامل لخبر الواحد الذي عارض عام الكتاب بل مقتضاه ترجيح الخبر على عام الكتاب لا يق تقييد عموم الكتاب بالمفهوم المذكور ليس باولى من تقييد المفهوم بغير الخبر المعارض للكتاب فتحقيق المطلب ان في الكتاب عامين احدهما عموم المفهوم المذكور والاخر عموم الكتاب عارض خبر الواحد ولا يمكن العمل بظاهرهما فلم يجب ارتكاب التخصيص في احدهما ولا ترجيح لاحدهما على الاخر لانا نقول لا نم عدم الترجيح فان شهرة القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ترجح ابقاء العموم المفهوم المذكور وصرف التوجيه الى معارضه لا يق هذه الشهرة لا تفيد سوى الظن بالترجيح ولا دليل على حجية هذا الظن لانا نقول الذي يستفاد من كلام القوم ويقتضيه التحقيق ان الاصل حجية الظن المفيد للترجيح مط وان قلنا بان الاصل عدم حجية الظن في غير مقام تعارض الادلة فتدبر ويؤيد ذلك امور الاول ان المفهوم عرفا في تخصيص عام الكتاب وابقاء عموم المفهوم على حاله الا ترى انه لو قال السيد لعبده قول ابني حجة واعمل به مط ثم قال السيد لذلك العبد اكرم كل عالم وقال الابن المنصوص على حجية قوله مرادي والدي من ذلك الكلام اكرم علماء بني تميم كان اللازم عند ارباب اللسان تخصيص عموم قول السيد اكرم العلماء لا عموم قوله قول ابني حجة وان كان كلاهما منه فتدبر ولعل السر في ذلك انه لو لم يبق لقول السيد اكرم العلماء ظهور في معناه الحقيقي فيكون قول الابن خاليا عن المعارض فتم الثاني انه لو خصصنا عموم المفهوم يلزم اخراج كثير من افراد العام ولا كذلك لو خصصنا معارضه فانه ليس بتلك المثابة فان قلت ان خصصنا المفهوم يلزم صرف التوجيه الخطاب في احد واية واحدة ولو خصصنا معارضه يلزم ارتكاب التخصيص في ايات كثيرة وخطابات متعددة والاول اولى قلت هذا حسن لو لم يستلزم تخصيص المفهوم اخراج افراد من العموم زيادة على ما يخرج من الايات الكثيرة ولو خصصناها بها واما مع استلزامه فانه يتفق غالبا ورود اخبار كثيرة تقتضي تخصيص اية واحدة فتم الثالث انه لو خصصنا عموم المفهوم يلزم تنزيل اطلاق المفهوم على فرد نادر ولا كذلك لو رجحنا العكس وفيه نظر وبالجملة الاية الشريفة دالة على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ان سلمت دلالتها على اصل حجية خبر الواحد كما يظهر من جماعة والا فلا يصح التعويل عليها في محل البحث ومنها انه يجوز اثبات وضع الفاظ القران وسائر قواعدها العربية بخبر الاصمعي وسيبويه وعاصم وذلك يستلزم جواز اثبات المراد من عموماتها بخبر اجلاء الرواة وعظماء العدول الثقات كزرارة ومحمد بن مسلم وصفوان بن يحيى بطريق اولى وقد اشار الى هذا في الذريعة ومنها انه لا شك ولا شبهة في انه لا يجب في الحكم بتخصيص عام الكتاب وجود قرينة قطعية بل يكتفي فيه بالقرينة الظنية ولذا يحكم بتخصيصه بالخبر المتواتر لفظا اذا كان اقوى دلالة من عام الكتاب فاذا فرض حصول الظن الاقوى من هذا المخصص من خبر الواحد الجامع لشرائط الحجية كان التخصيص به اولى ومنها انه لو لم يخصص عام الكتاب بخبر الواحد لا يدفع به ظاهره لبطل القول بحجية خبر الواحد اذ لا شيء من خبر الواحد المخالف للاصل الا ويعارضه ظ الكتاب و الاكثر مط للادلة القاطعة الدالة على حجية خبر الواحد في الجملة وقد تمسك بهذه الحجة السيد الاستاد دره فقال لو لم يجز تخصيص الكتاب باخبار الاحاد لزم سقوط حجيتها بالكلية اذ ما من خبر يتضمن امرا مخالفا للاصل الا وفي مقابله شيء من عمومات الكتاب اقله ما دل على اصل الاباحة كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقد اثبت الاصحاب في كتاب المطاعم محرمات كثيرة لا مستند لها سوى اخبار الاحاد وما في معناها من الادلة الظنية وكذا في سائر كتب الفقه وابوابه ومنها انه لو لم يعمل بخبر الواحد وجب الاقتصار على اصالة البراءة وظ الكتاب والاجماع ودليل العقل لزم الخروج من الدين والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة فتم ومنها ما حكاه الشيخ في العدة عن بعض فقال وفي الناس من قال ان العموم يثبت اجتهادا فجاز الانتقال عنه بخبر يوجب غلبة الظن واجاب عنه فقال وهذا القول بط لان الدليل على القول بالعموم دليل يوجب العلم ليس من باب الاجتهاد في شيء وقد دللنا على ذلك فكيف يجوز ان يترك

الذي

بعد ملاحظة قول الابن الظاهر الدالة في معناه الحقيقي م

[illegible]

تم
والشارب

في تخصيص الكتاب بخبر الواحد

بما طريقه غلبة الظن ومنها ما اشار اليه في العدة واجاب عنه فقال فان قالوا اليس خبر الواحد قد قبل فيما يقتضي العقل خلافه
فما المنكر من ان يجوز قبوله فيما يقتضي عموم القرآن خلافه قيل لهم هذا انما يمكن ان يستدل به على من ابى تخصيص العموم به عقلا فوق
له اذا جاز الانتقال عما يقتضيه العقل الى خلافه بخبر الواحد جاز ان ينتقل عما يقتضيه العموم بمثل ذلك فاما من اجاز ذلك عقلا و
انما امتنع عنه لفقد الدلالة عليه فهذا السؤال ساقط عنه وانما ينبغي ان يتشاغل بان ههنا دليلا يدل على جواز تخصيص العموم به وهو
نفس المسئلة التي اختلفنا فيها على ان مثل هذا يمكن ان يتوقى في جواز النسخ به لان الانتقال عن موجب العقل من خطر الى اباحة او اباحة
الى خطر في معنى النسخ وان لم يسم نسخا فينبغي ان يجوز على موجب ذلك النسخ بخبر الواحد وهذا لا يقوله احد لا الجواب عن ذلك الا ما ذكرنا
من ان ذلك دليل على جوازه لا على وجوبه بل وجوبه يحتاج الى دليل مفرد للقول الثاني وجوه منها ما حكاه في ح وبه والمنية و
المحصول وص وشرحه للعضدي وبه السؤل وح المنهاج للعبري عن جميع القائلين بعدم جواز تخصيص عام القرآن بخبر الواحد من ان العام
قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يصلح لمعارضة القطعي بل يجب ترجيح القطعي وقد حكى عليه الاتفاق في المنية وقد تمسك بهذه الحجة
في العدة ايض واجيب عنها بوجوه الاول ما اشار اليه في به وغاية البادي وحكاه في ح ج عن جماعة من ان ذلك منقوض بالبراءة الاصلية
فانها قطعية مع انه يجوز تخصيصها بخبر الواحد وقد يتوقى هذا انما يتجه لو ادعى الخصم امتناع ذلك عقلا واما اذا ادعى ان الاصل ذلك
فلا الجواز ان يتوقى ان تخصيص البراءة الاصلية بخبر الواحد خرج بالدليل ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحت الاصل
على انا نقول الفرق بين اصالة البراءة وعام الكتاب واضح فان عام الكتاب يدل على ثبوت الحكم لجميع الجزئيات فاذا خص بخبر الواحد
وجب الغاء هذه الدلالة وحمل اللفظ على غير حقيقته ولا كذلك اصل البراءة فانه انما يتمسك به حيث لم يقم دليل على ثبوت التكليف فاذا
فرضنا كون خبر الواحد دليلا لم يكن اصل البراءة معارضا له ولم يمكن ذلك الخبر موجبا للدفع ظ ولا الغاء دلالة معتبرة وبالجملة خبر
الواحد على تقدير حجيته لا يعارض اصل البراءة ابدا ولا يعارض عام الكتاب فالنقض المذكور ليس بوجيه ومع هذا فاصالة البراءة
قطعي الحجية لا قطعي الصدور وعام الكتاب قطعي الحجية وقطعي الصدور فهو اقوى من اصالة البراءة فهذا وجه اخر للفرق الدافع للنقض
الثاني ما اشار اليه في لم وح صر العضدي من ان التخصيص وقع في الدلالة فانه دفع للدلالة في بعض الموارد فلم يلزم ترك القطعي بالظني
بل هو ترك الظني بالظني ويقرر بعبارة اخرى هي العام قطعي المتن ظني الدلالة والخبر الخاص بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع
بينهما وقد وقع الحجة المذكورة بالتقرير الثاني في به وغاية دي وبه والمحصول والمنهاج وشرحه للاسنوي والعبري ومنها ما اوجب
بعد فرض التساوي والتعادل الجمع كالمعالم وبه وح صر ومنها ما لم يوجب ذلك وهو ما عدا ما ذكر لا يقال لا نم كون عام الكتاب
ظني الدلالة بل هو قطعي الدلالة بناء على القاعدة العقلية من امتناع المخاطبة بما له ظ ويراد منه خلاف ظاهره لانا نقول هذا بط
بل هو ظني الدلالة لاحتمال التخصيص احتمالا ظاهرا كما صرح به الاسنوي والعبري والامدي لشيوع طرق التخصيص عليه حتى اشتهر ما
من عام الا وقد خص ولو جعلناه من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة منعنا كون عام الكتاب مفيدا للظن بالعموم بل كان
من المجملات وعليه يبقى خبر الواحد سليما عن المعارض فيجب العمل به بلا اشكال ويلزم هذا ايض على تقدير القول بعدم وضع لفظ للعموم
لغة بل كل موضوع للخصوص وكذا على القول باشتراك اللفظ بين العموم والخصوص كما لا يخفى وكذا على القول بالتوقف في وضع لفظ
للعموم وقد جعل جدي الصالح في ح به والفاضل التوني في الوافية وجود هذه الاقوال منشاء لكون العام ظني الدلالة واما القاعدة
العقلية فهي غير جارية هنا كما اشار اليه في لم فقال في جملة كلام له لا يقال الحكم المستفاد من ظ الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة
ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظ وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظ سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص
فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص
بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز
ان يكون اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد
في تعريفنا لسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم و

في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

ويستوي ح الظن المستفاد من ظ الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لانتفاء الفرق بينهما في كون الخطاب متوجها الينا
وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكاليف المستفادة من ظ الكتاب بغير صورة وجود
الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظن الظ ومثله يتوقى في اصالة البراءة لمن النفت
اليها بنحو ما ذكر اخيرا في ظ الكتاب انتهى ولا يتوقى لا نم كون خبر الواحد قطعي الدلالة بل هو ظني الدلالة كعام الكتاب فيتساويان
من جهة الدلالة ويترجح عام الكتاب بكونه قطعي السند وقد اشار الى هذا في المنية وغاية السؤل محتجين باحتمال الخبر ارادة
خلاف ظاهره كعام الكتاب وزاد الاول فقال فان قلت قد بينا فيما تقدم ان الشرع لا يخاطب بما له ظ ويريد خلاف ظاهره من غير قرينة
تدل على ذلك وح يكون المراد من الخبر المخصص ظاهره قطعا قلت تعين ارادة ظاهره موقوف على كونه صادرا عن الشرع وهو ظني و
الموقوف على الظني لا يكون قطعيا انتهى لانا نقول ما ذكر انما يتجه على تقدير القول بان جميع دلالة الالفاظ ظنية واما على تقدير
القول بالمنع من ذلك وبانه يتحقق دلالة قطعية في الالفاظ فلا لامكان فرض خبر واحد يكون دلالته قطعية لا يحتمل المجاز والنقل
وغيرهما وعدم كون السند قطعيا لا ينافي في كون الدلالة قطعية لان المراد ان اللفظ لا يصلح الا لارادة معنى واحد وان كل من يطلقه
لا يريد به غيره لا يتوقى لو سلم هذا فالجواب يختص ببعض صور محل البحث ولا يكون جاريا في جميعها فلا يجوز الاعتماد لانا نقول انا نتم
الجواب في بعض الصور ووجب الحكم بتخصيص عام الكتاب بخبر الواحد فيه وجب ذلك مط ولو كان خبر الواحد ظني الدلالة يجب فيها
الحكم بترجيح عام الكتاب لترجحه بكونه قطعي السند فيجب مط لعدم القائل بالفصل كما اعترف به لانا نقول الاخذ به في هذا الانفصال
بالشهرة العظيمة القريبة من الاجماع لان القائل بعدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد على تقدير حجيته في غاية الشذوذ ومع ذلك فهو
معتضد بامور اخر تقدم اليها الاشارة ثم انا نقول ليس المراد بقطعية دلالة خبر الواحد الا كونه اقوى دلالة من عام الكتاب وذلك مما لا شبهة
فيه ولذا يجب الحكم بتخصيصه بذلك الخبر لو فرض قطعية سنده وقد صرح بما ذكر الاسنوي وسراج الدين في شرح المنهاج وعلى هذا يتجه
ما ذكروه من الجواب كما لا يخفى ولا يتوقى غاية ما يلزم من الجواب عدم ترجيح عام الكتاب لا تخصيصه بخبر الواحد كما اشار اليه بعض لانا نقول
ليس المراد المقصد في الجواب سوى بطلان الحجة وقد حصل ومع هذا فقد اجاب عن هذا الايراد الاسنوي والعبري وسراج الدين فقالوا ان قلت
القول بالتخصيص يقتضي ترجيح الخاص على العام والتعادل ينافيه بل يجب التوقف وهو مذهب القاضي قلت لا منافاة في التعادل بحسب الذات
والترجيح بسبب خارج وهو كون الاصل في الدليل الاعمال الا ان ترجيح الخاص لما عرفت انتهى وقد ناقش فيما ذكروه بان مجرد الجمع بين الدليلين
لا دليل عليه وان اشتهر بينهم وقد نبه على ذلك جدي ره في رسالته في الجمع بين الاخبار وقد اطال الكلام فاذن ينبغي الحكم بالتوقف
لا الحكم بالترجيح ولكن التحقيق ان الظن بالحكم الشرعي الحاصل من خبر الواحد الخاص اقوى من الظن الحاصل من عموم الكتاب بلا شبهة
فيجب العمل به بناء على اصالة حجية الظن واما على القول بلزوم العمل بالظنون المخصوصة فالتحقيق انه يجب التوقف لعدم معلومية
حجية الظن الخاص الحاصل من عام الكتاب في الحاصل من خبر الواحد الخاص بالخصوص ولكن هذا في معنى التخصيص كما تقدم اليه الاشارة
ومع هذا فقد يدعى قيام الادلة على حجية عام الكتاب بالخصوص وعلى حجية خبر الواحد بالخصوص غاية الامر انه حصل بينهما التعارض
فيجب الترجيح ومن الظاهر ان وجوه الترجيح مع خبر الواحد الخاص فيجب الحكم بتخصيص العام به فالحكم به صحيح على كلا القولين فتم الثالث
ما ذكره في الذريعة وبه والمحصول وغيرها من ان الدليل القطعي لما دل على وجوب العمل بخبر الواحد لم يكن العمل به مظنونا فان الله
تعالى لو قال مهما ظننتم صدق الراوي فاعلموا ان حكمي ذلك ثم ظننت صدق الراوي صار ذلك العلم قطعيا فيكون تخصيص الكتاب به
تخصيص معلوم بمعلوم ومنها انه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز النسخ به ايض والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان
النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اذ ثبوته
تخصيص العام من الغاء الخاص وهي قائمة في النسخ وضعف هذه الحجة في غاية الظهور وقد تمسك جملة من المحققين للجواب عنها فاجابوا
بوجوه الاول ما ذكره في به وبه وحكاه في المحصول عن الاصوليين من ان العقل ليس يابى ذلك وانما الاجماع على عدم جواز النسخ
به اوجب الفرق والتفصيل ورده في المحصول فقال وهذا الجواب ضعيف لانا قد بينا ان الصحابة عرفوا في انهم قبلوا خبر الواحد في التخصيص

ضعيف وانا اثبت ذلك فنقول يثبت بما ذكرنا ان القياس يقتضي انه لو قبل خبر الواحد في التخصيص لوجب قبوله في النسخ ويثبت بالاتفاق انهم ما قبلوه ايضا ضرورة العمل بالدليل انتهى الثاني ما ذكره السيد فيما حكي عنه وتمر في ير وابن الشهيد الثاني في لم والرازي في ل والبيضاوي في ج من ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي وزاد في لم فقال فليتم وتبين بعض وجه الاهونية بان النسخ رفع والتخصيص دفع والدفع اهون من الرفع واورد عليه المحقق الشيرواني فقال ان سلم ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان كما ادعى المستدل نكونه اهون منه مشكل الا ان يقال انه اهون انواعه ويكفي احتمال ذلك للمجيب المانع ويحتمل ان يكون الامر بالتم في كلام المص اشارة اليه كذا قيل وكونه اهون انواعه انما هو لندوره وكونه ابعد بجوخلاف الظ واما ان التخصيص دفع والنسخ دفع والدفع اهون من الرفع فتخيل شعري لا طائل تحته اذ غايته ما يمكن ان يقال ان دفع وقوع الشيء هو المنع من احداثه والحدوث ضعيف لاحتياجه الى المؤثر واما الرفع فهو ابطال استدامة الشيء وبقائه والبقاء قوي لاستغنائه عن العلة وهو مع كونه مبنيا على اصل فاسد هو الفرق بين البقاء والحدوث بالغنى والحاجة وقد تبين فساده في موضعه غير مؤثر فيما نحن فيه لان دفع الباقي عن البقاء كمنع الحادث من الحدوث كثير الوقوع وان كانت كيفيتهما متغايرتين والكلام في دلالة اللفظ والمذكور لا يدل على قوة دلالة العام على احدهما دون الاخر وان دل على كون احدهما في نفسه رفعا للاضعف والاخر للاقوى وان قلت لما كان الباقي غير محتاج الى تاثير كفى في بقائه عدم حدوث ما يضاده ويمانعه وهو الاصل بخلاف الحادث فانه لولا الحادث الموجب له لكان منفيا فكان خلاف الاصل فرفع الباقي مخالف للاصل وعليه مبنى النسخ وتخصيص العام مبني على عدم حدوث الحادث وهو موافقه قلت ربما كان الحكم المنسوخ خلاف الاصل فالنسخ كاشف عن انه مقيد بغاية لا يتجاوزه فموافق الاصل من هذه الجهة نعم منه مخالفة الاصل من الجهة التي ذكرتموها وربما كان العام حكما موافقا للاصل فالتخصيص بخلافه من هذه الجهة مع ان الترجيح بهذا الاعتبار غير ثابت الاعتبار في الشرع والصواب في التوجيه ما ذكرنا من كونه اقل واندر بالنسبة الى التخصيص الثالث ما ذكره جد الصالح ره فقال الجواب لا نم ان التخصيص المراد هنا اعم من النسخ ومنها ما اشار اليه في العدة فقال في مقام الاحتجاج على ما صار اليه من عدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد ثم بقاكم لا خلاف ان خبر الواحد لا يجوز قبوله فيما طريقه العلم والاعتقاد واذا ثبت ذلك فخبر الواحد اذا خص العموم اقتضى شيئين احدهما العمل بتضمنه وذلك من باب العمل والثاني وجوب الاعتقاد في ان العموم انه مخصوص وذلك لا يجوز لانه اقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا فان قالوا انا نامن كونه جهلا بما قام من الدليل على جواز قبوله فيما خص العموم فقد مضى الكلام على ذلك وبينا ان ذلك محض الدعوى وصريح الاقتراح انتهى وضعف هذه الحجة ظاهر بعد ما بيناه فيما تقدم ومنها ان خبر الواحد الذي يعارض عام الكتاب يصدق عليه انه مخالف للكتاب وغير موافق له فيجب طرحه للعمومات الكثيرة الدالة على طرح ما خالف الكتاب وما لم يوافقه منها خبر السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ومنها خبر ايوب بن راشد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما لم يوافق من الحديث القران فهو زخرف ومنها صحيحة ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف ومنها صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام قال خطب النبي صلى الله عليه وآله فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله ومنها خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله المروي عن رسالة سعيد بن عبد الله الراوندي التي الفها في احوال احاديث اصحابنا واثبات صحتها قال قال الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فردوه وما خالف اخبارهم فخذوه ومنها خبر جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام قال الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ومنها خبر جابر عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال انظر امرنا وما جاءكم عنا فان وجدتموه للقران موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا وبيونا بما ذكر جملة من الاخبار ومنها خبر سدير قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا يصدق علينا الا ما وافق كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله ومنها خبر الحسن بن الجهم قال اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله و

فيما ورد من الاخبار
على طرح ما خالف الكتاب

احاديثنا

واحاديثنا فان اشبههما فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل ومنها مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من خالف كتاب الله وسنة محمد صلى الله عليه وآله فقد كفر ومنها خبر ابن ابي يعفور قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله والا فالذي جاءكم به اولى ومنها مرسلة عبد الله بن بكير عن رجل عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم وقد احتج بهذه الحجة في العدة قائلا قد ورد عنهم عليهم السلام ما لا خلاف فيه من قولهم اذا جاءكم عنا حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فخذوه وان خالفه فردوه او فاضربوه على الحائط على حسب اختلاف الالفاظ فيه وذلك صريح بالمنع من العمل بما يخالف القران انتهى وفي هذه الحجة نظر لان الصغرى وهي ان خبر الواحد الذي يعارض عام الكتاب يصدق عليه انه مخالف للكتاب وغير موافق له ممنوع لان معنى كون الشيء مخالفا للكتاب وغير موافق له والمتبادر منه دلالته على ما علم خلافه من الكتاب فاذا علم ان المراد من الكتاب حرمة فعل مثلا ودل غيره على وجه القطع على انه واجب كان مخالفا للكتاب قطعا ولا يصدق المخالفة حقيقة بمجرد كون دلالة ذلك الشيء مخالفة لدلالة الكتاب الناشية من جهة الوضع والا لصدق عليه قول النبي صلى الله عليه وآله المسموع منه الدال على تخصيص عام الكتاب انه مخالف له والتالي باطل جدا ومن المعلوم ان خبر الواحد المعارض لعام الكتاب لم يتحقق فيه معنى المخالفة الذي اشرنا اليه فلا يشمله الاخبار المذكورة ويؤيده تصريح جملة منها بان الحديث المخالف للكتاب زخرف اذ هذا لا يتم قطعا الا بعد ان يكون المراد من المخالفة ما ذكرناه وهو واضح وبالجملة المستفاد من اكثر الاخبار المذكورة ان المراد من المخالفة وعدم الموافقة ما ذكرناه ومع هذا فقد اشار اليه في ير والاحكام والمحصول قالوا قوله عليه السلام وما خالفه فردوه يمنع دلالته على صورة النزاع فان المخصص للعام مبين له لا مخالف لانه دال على ان المراد من العموم ما عدا صورة التخصيص فلا يكون مخالفا وزاد في المحصول فقال ما ذكرتموه يقتضي ان لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة انتهى واليه اشار في الاحكام وللقول الثاني والرابع ما اشار اليه في لم فقال بعض المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية ان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندنا والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا الا ان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فاذا تقع مانع القطعي انتهى وقد يحتج للمفصل بان الاصل عدم جواز تخصيص العام بخبر الواحد خرج منه صورة تخصيصه بالقطعي والمنفصل بالاجماع وهو مفقود في غيرهما فيندرج تحت الاصل وفي كلتا الحجتين نظر واضح اما الاولى فللمنع من ضعف العام بطرق التخصيص عليه بل التحقيق ان دلالة العام قبل التخصيص اضعف من دلالته بعد التخصيص لانه قبل التخصيص يرتقب التجوز والتخصيص بناء على كثرة طرق التخصيص على العمومات حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص ولا كذلك بعد التخصيص ولو قلنا بان التخصيص صار من المجازات الراجحة فيلزم القول باجمال العام قبل التخصيص بناء على المختار من لزوم التوقف حتى يقع التعارض بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ولا كذلك الامر بعد التخصيص فعلى هذا يلزم التفصيل بالحكم بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد قبل صيرورته مخصصا لا بعدها سلمنا ان العام يضعف بعد التخصيص ولكن نقول ان اريد انه يصير بعد التخصيص اضعف دلالة من الخبر المعارض له فهو كان ثابتا قبل التخصيص اذ لا شك ان كل عام اضعف دلالة من الخاص فلا حاجة الى طرق التخصيص عليه وان اريد انه بعد التخصيص خرج عن كونه قطعي السند فبطلانه اوضح وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في فساد هذه الحجة واما الثانية فلما قدمناه من الادلة على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وللقول الخامس ما اشار اليه في لم فقال احتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه ظني من اخر فوقع التعارض فوجب التوقف وضعف هذه الحجة في غاية الظهور بعد ما بيناه سابقا والمسئلة لا تخلو عن اشكال ولكن الاقرب هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور **الأول** يجوز تخصيص الكتاب بكل دليل ظني يكون اخص منه ويكون حجة كالاجماع المنقول والشهرة وغيرهما اذا قلنا بحجيتهما ولم اجد احدا جعل هذا محل النزاع ولكن يتفرع على محل النزاع هنا ويلزم القائلين بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عدم تخصيصه بما ذكر كما لا يخفى وقد صرح بالمختار السيد الاستاد ره فقال الحق جواز تخصيص الكتاب بالادلة الظنية المعتبرة شرعا لرجوعها الى القطع بل انتهائها الى الكتاب **الثاني** لا فرق في الخبر الذي يجوز تخصيص الكتاب به بين ان يكون صحيحا او حسنا او موثقا او ضعيفا منجبرا

في بيان تخصيص الكتاب
بخبر الواحد مما ينبغي

بالشهرة وبالجملة كل خبر يكون حجة ويكون اخص من الكتاب يجوز التخصيص به والظاهر انه لا قائل بالفصل **الثالث** يجوز ارتكاب
التاويل في ظاهر الكتاب بخبر الواحد اذا كان اقوى منه دلالة فيجوز التجوز والاضمار فيه بخبر الواحد الذي هو اقوى دلالة منه ويلزم القائل
بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عدم جواز ذلك كما لا يخفى ولكني لم اجد احدا تعرض لهذه المسئلة وبالجملة اذا وقع التعارض
بين ظاهر الكتاب وخبر الواحد فان تساويا في الدلالة فلا اشكال في تقديم ظاهر الكتاب لقطعية سنده وكذا لو كان الكتاب اقوى دلالة
فيجوز تخصيص عام خبر الواحد بخاص الكتاب وارتكاب التاويل في الخبر وان كان الخبر اقوى دلالة فاللازم على المختار ارتكاب التاويل في ظاهر
الكتاب ويلزم من خالفنا ترجيح ظاهر الكتاب اما مطلقا او في الجملة او التوقف **الرابع** لا فرق في عام الكتاب الذي يجوز تخصيصه بخبر الواحد
بين ان يكون في اعلى مرتبة العموم نحو قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وبين ان يكون في ادنى مرتبته ولم اجد قائلا بالتفصيل
هنا ولو فرض وجود مفصل فلا اشكال في ضعفه كما بين **الخامس** لا فرق في جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد بين ان يكون عمومه
حاصلا من جهة الوضع كلفظ كل ومتى وبين ان يكون عمومه حاصلا من جهة الاطلاق كقوله تعالى احل الله البيع ولم اجد احدا
فصل هنا بين الامرين **السادس** يجوز تخصيص عام السنة المتواترة بخبر الواحد الذي يكون حجة مطلقا ويلزم على مخالفينا في جواز
تخصيص الكتاب بخبر الواحد عدم جواز ذلك ان كان مستندهم الامور الاعتبارية واما اذا كان مستندهم الاخبار الآمرة بطرح ما خالف
الكتاب فلا كما لا يخفى وقد جعل جماعة من الاصوليين كالمحقق في رج والبيضاوي في المنهاج والعبري في شرحه جواز تخصيص عام السنة
المتواترة بخبر الواحد من محل النزاع ايض ولكن في نهاية السئول اعلم ان الامام وصاحب الحاصل وابن الحاجب وغيرهم انما حكوا هذه المذاهب
في تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولم يحكوها في تخصيص السنة المتواترة به فهل ما ذكره المص قياسا ام نقلا فلينظر انتهى **مفتاح**
المش بين الاصوليين ان مذهب الراوي لا يخصص العموم مط لوجود المقتضي للعموم وهو ما وضع له وعدالة الراوي يجوز ان يكون عن امارة
او نظر فاسد لا يقال لو لم يعلم بالمخصص من شاهد الحال لبين وجه العدول دفعا للتهمة لانا نقول لا نم وجوب اظهار الوجه الا عند
المطالبة فلعلها لم تحصل سلمنا حصولها لكن لم ينقل لانا نقول ليس بواجب على السامع فاندفع بما ذكر قول الحنفية والحنابلة بالتخصيص
مفتاح اذا ورد عام من الشرع معلق عليه حكم نحو اكرم وثبت انتفاء ذلك الحكم عن بعض افراده في وقت وشك في انتفائه عنه
بعد ذلك كما اذا ورد اكرم العلماء وعلم ان زيد العالم لا يجب اكرامه في الظهر وشك في وجوب اكرامه بعده فهل الاصل عدم ثبوت ذلك
الحكم بعد ذلك الوقت كما هو ظ المحقق الثاني ووالدي العلامة والاصل ثبوته بعده فيه اشكال من استصحاب بقاء ما ثبت في الظهر مثلا
فيرجح الاول ومن ان ذلك الخطاب كان ذا اطلاق او عموم على ثبوت ذلك الحكم لجميع الافراد في جميع الاحوال خرج حالة بالنسبة الى فرد
فيبقى غيرها مندرجا تحت العموم فيرجح الثاني وهذا اولى لان الاستصحاب لا يعارض دلالة اللفظ وقد يقال ان الحكم بعدم الثبوت في ذلك
الوقت يمكن ان يكون باعتبار خروج اصل ذلك الخطاب بحيث يكون غير مندرج تحته اصلا فيلزم التخصيص ويمكن ان يكون باعتبار
خروج حالة من اطلاق الخطاب ويكون الفرد داخلا فيه ودوران الامر في ذلك الفرد بين التقييد والتخصيص ولا ترجيح فيلزم الاجمال فيجب
التمسك بالاستصحاب وقد يدعى ترجيح التقييد لان دلالة الاطلاق على العموم اضعف من دلالة اللفظ الموضوع له عليه وصرف التوجيه
الى الاضعف اولى واحرى فتدبر **مفتاح** اذا تعقب العام كلام مجمل يحتمل امرين احدهما يوجب تخصيص العام والاخر لا يوجبه
فهل يكون العام مجملا فلا يجوز التمسك به ام لا بل يبقى على عمومه حتى يظهر التخصيص فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان كان شرط العمل بالعام
عدم المخصص في نفس الامر فلا يجوز العمل به للشك في حصول الشرط والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وان كان شرطه
عدم العلم بالمخصص فيجوز العمل به لتحقق الشرط وعلى هذا التقدير فهل البقاء على العموم يصلح لان يكون بيانا لذلك المجمل فيحكم
بان المراد منه الاحتمال الذي يوافق العام او المجمل باق على اجماله وجهان رجح بعض المحققين الاول لان حمل العام على العموم يقتضي
كون المراد بالمجمل المعنى الذي يوافقه اذ لو اريد غيره للزم التخصيص والمفروض البقاء على العموم والحق عندي الثاني لان البقاء
على العموم ليس من جهة العلم بان المراد العام بل باعتبار انه اذا لم يظهر مخصص يجب العمل بظاهر العام تعبدا وهذا لا يستلزم عدم التخصيص
في نفس الامر حتى يلزم منه حمل المجمل على ما يوافق العام اذ لا منافاة بين التخصيص في نفس الامر ولزوم العمل بظاهر العام ما لم يظهر

نسخه الذي يكون حجة

الفرد من عموم ذلك الخطاب بالنسبة الى ذلك

مخصص

مخصص وكم لمثل هذا نظائر منها يد المسلم وبالجملة الاجمال انما يرتفع بالعلم بعدم المخصص في نفس الامر لا بعدم العلم الذي هو مناط التكليف
بالعمل بظاهر العام وذلك واضح جدا **مفتاح** اذا ادعى بعض الاصحاب الاجماع على امر كلي يندرج تحته جزئيات وكان
هناك اختلاف في كون بعض الاشياء من جزئياته ومدعي الاجماع يعتقد عدم كونه من جزئياته ولكن اخطأ فهل ذلك الحكم
يتحقق فيه باعتبار كونه من جزئياته في الواقع او لا يتحقق باعتبار اعتقاد مدعي الاجماع عدم كونه من جزئياته مثاله ان بعض الاصحاب
ادعى الاجماع على ان الوضوء المندوب يجوز معه الدخول في الفريضة وهو متعدد كالوضوء للنافلة والتاهب لدخول المسجد وقراءة
القران وفرض ان مدعي الاجماع يعتقد عدم استحباب الاخيرين ولكنه خلاف الواقع فيه اشكال من ان تعليق الحكم على الكلي يقتضي
ثبوته لما هو من افراده في الواقع وليس لاعتقاد الحاكم للفردية وعدمها تاثير فيهما والخطاء في الاخيرين لا يستلزم الخطاء في
اصل الحكم الا ترى انه لو قيل النار حارة والبيع حلال واعتقد الحاكم بان الشيء الفلاني ليس بنار ولا بيع اعتقادا خطاء لا يقتضي
عدم ثبوت حكمه لما اعتقد عدم فرديته لان معنى قوله البيع حلال ان ما يسمى حقيقة بالبيع فهو حلال والذي اعتقد فرديته منه في
الواقع فيحكم بحليته بحكمه ولذا يلزم اثبات فرديته ان نفى ثبوت الحكم عن الفرد المختلف فيه فدعوى الاجماع على ان الوضوء المندوب
مبيح معناه ان الشرع حكم بان كل وضوء مندوب في الشريعة مبيح وان الاتصاف بالندبية في الشريعة يقتضي الاباحة فلا بد من الاخذ به و
اعتقاد المدعي عدم ندبية وضوء التاهب مثلا لا يقدح في ثبوت الاباحة له اذا كان ندبا في الواقع وبالجملة لا فرق بين ان يدعي
الاجماع على ذلك ويعتقد كذلك وبين ان يحكي خبرا بذلك المضمون ويعتقد كذلك فكما ان اعتقاده في الاخير لا يقدح في ثبوت الحكم للفرد الذي
اعتقد عدم فرديته اذا علمنا بفرديته فكذا الاول ومن ان دعوى الاجماع ينشأ عن الاعتقاد الجازم ويحتمل انه اعتقد ان وصف الاباحة
مختص بما اعتقد كونه مندوبا حتى انه لو فرض عدم ندبيته عنده لكان حاكما ايض بكونه مبيحا ولو فرض ندبية غيره لكان عليه ان ياتي بقيد يخرجه
تحقيق الكلام ان مدعي الاجماع الحكم على امر كلي تارة يكون باعتبار ان العلم الاجمالي حصل له بان كل ما هو فرد من افراده في الواقع و
نفس الامر وان لم يعلمها تفصيلا فله هذا الحكم حتى انه لو اعتقد عدم الفردية ثم تبين خلافه لكان حاكما على ذلك الفرد بذلك الحكم
فهنا لا يقدح اعتقاد العدم مع ثبوتها في الواقع لان المفروض ان المعلوم عنده ان جميع افراده الواقعية متصفة بذلك الحكم وان الحكم
دائر مدار وجود الطبيعة في الواقع واخرى باعتبار انه علم افرادا مخصوصة معينة متصفة ولكن لما تعذر او تعسر تعدادها و
علم بان ذلك الكلي يصدق عليها ولا يتعداها علق الحكم عليه ولكن يعلم بانه لو تبين غيرها بان هذا المفهوم الكلي يشتمل غيرها لكان
ياتي بقيد يخرجه كما نعلم بانه يعدل عن التعليق على ذلك الكلي لو علم ان تلك الافراد ليست افراده الى ما يكون هذه افراده فهنا
لا يمكن دعوى شمول عبارته المتضمنة لدعوى الاجماع للفرد الذي لا يعتقد كونه فردا وهو في الواقع لان المعلوم عنده ان تلك الافراد
بخصوصها متصفة بالحكم وانه يدور مدارها دون ذلك الكلي وان التعبير به انما هو للتوصل الى بيان تعلق الحكم بتلك الافراد لا غير
فكيف يتعدى الى غيرها وبالجملة العبارة لما كانت مجملة تحتمل امرين احدهما يقتضي الحاق الفرد المعلوم عدم فرديته عنده وفرديته
عندنا بالافراد المعلوم فرديتها عند الجميع والثاني الاقتصار على ما علم فرديته عنده لا مط وجب التوقف فيما يتفرع على المسئلة
ما لو نذر الصلوة المندوبة واعتقد عدم ندبية بعض الصلوة واخطأ فهل يجب عليه الاتيان بما اخطأ فيه اذا اطلع على خطائه فيه
لانه قصد المندوب الواقعي وهو كذلك او لا لان اعتقاده عدم ندبيته يكون قرينة على عدم دخوله في المندوب المنذور وكذا ما يتفرع عليه لو
وقف ضيعته على الفقراء من اولاده واعتقد عدم فقر بعض من اولاده وهو خطاء في الواقع ثم انه على الاحتمال الاخير انما يشك في اعتقاد مدعي
الاجماع بجزئية بعض الاشياء ولكن جزئيته قطعا فهل يحكم على هذا الجزئي بما ادعى عليه الاجماع نظرا الى العموم او لا لاصالة عدم
الاعتقاد فيه اشكال **مفتاح** اذا ورد خبر يتضمن الايجاب الجزئي وخبر اخر يتضمن السلب الكلي مثاله ان يرد خبر مثبت هكذا
اكل التفاح راجح او المضمضة من الوضوء ويرد خبر اخر مثبت هكذا اكل التفاح ليس براجح او المضمضة ليست من الوضوء فان مدلول
الخبر الاول الايجاب الجزئي ومدلول الخبر الثاني السلب الكلي اما ان مدلول الخبر الاول الايجاب الجزئي فلان ثبوت الرجحان اعم من كونه
على جهة الوجوب وكذا كون شيء من شيء اعم من كونه من الاجزاء الواجبة او المندوبة فاذا قيل هذا راجح او منه كان المقصود

نسخه عند الفرد

اثبات رجحانه او جزئيته في الجملة وهو الايجاب الجزئي واما ان مدلول الخبر الثاني السلب الكلي فلان النفي اذا تعلق بالنكرات افاد العموم
فهل الواجب الجمع بتخصيص السلب بما يجامع الايجاب الجزئي فيكون المراد من نفي الرجحان ونفي الكون منه نفيهما على جهة الوجوب
والجزئية للواجب ولا بد من التوقف بعد العجز عن المرجحات اشكال من ان في التخصيص الجمع بين الدليلين وذلك لانه ان خص
السلب الكلي لزم العمل بالجزئي وذلك واضح بخلاف ما لو اخذ بالسلب الكلي لانه يلغو الايجاب الجزئي بالمرة وقد اشتهر بين الاصوليين ان
الجمع اولى من الطرح ومن ان ما اشتهر بينهم لا دليل عليه على الاطلاق وانما يسلم حيث يكون له شاهد من عرف كالجمع بين نحو قوله
اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم بالتخصيص او من غيره وكلاهما مفقودان في المقام اما الاول فلعدم حكم العرف بالتخصيص هنا
بل يحكمون بالتناقض بين الكلامين ويقبحون من يصدر منه هذان الكلامان حيث ينتفي احتمال البداء والنسخ كما يقبحون يجب اكرام
زيد ولا يجب اكرام زيد ولعل السر في حكمهم بالتناقض ان النفي والاثبات في الحقيقة مرجعهما الى شيء واحد بدلالة واحدة و
في الدلالة المطابقية وذلك لان المقصد الاصلي في قوله اكل التفاح راجح ثبوت وصف الرجحان من حيث هو اكل التفاح
بماهيته الرجحان من غير نظر الى الافراد نعم نفي الماهية يلزمه نفي الافراد فتعلق النفي بالافراد تبعي لا اصلي فقد تحقق ان الاثبات
والنفي قد تعلقا بنفس الطبيعة بالدلالة المطابقية وهو التناقض ولا كذلك التعارض بين قوله اكرام العلماء واجب واكرام زيد العالم
غير واجب لان المقصد الاصلي في الاول اثبات وجوب الاكرام لافراد المسمى بالعالم من غير التفات الى خصوصيات الافراد بالاصالة
ولذا كان الدلالة على الافراد بغير المطابقة والمقصد الاصلي في الثاني نفي وجوب اكرام زيد العالم من حيث انه زيد فلذا كانت الدلالة
على نفيه بالمطابقة فكان الاول ظاهرا والثاني نصا لان الدلالة المطابقية اقوى من غيرها فلا بد من الجمع بينهما لشهادة
العرف ومجمل الكلام ان التعارض في محل الفرض من قبيل تعارض النصين ومعلوم ان الجمع بينهما باعتبار الاصل غير ممكن واما الثاني
فواضح ثم قطعنا النظر عن العرف فنقول تخصيص السلب الكلي بفرد دون اخر ترجيح بلا مرجح لانه لا دليل على تعيين متعلق النفي
بالخصوص وانما يعلم اجمالا بعد ملاحظة الموجبة الجزئية تعلقه بفرد ما وهذا القدر لا يجدي لان المقصد تخصيص السلب على
وجه يصح الاستدلال به وبالموجبة الجزئية وهو لا يحصل بالعلم الاجمالي بالتخصيص بل يجب معه التوقف فان قلت يحمل الموجبة
الجزئية على اقل الافراد فنقول المراد من قوله هذا راجح انه مندوب لانه اقل مراتب الرجحان ويندفع احتمال الوجوب بالاصل فيلزم
ح حمل السلب على نفي الوجوب جمعا قلنا هذا المقدار لا يصلح للتخصيص بل لا بد من دلالة الموجبة على الاستحباب فتعين حمل السلب
على نفي الايجاب فتدبر **مفتاح** اذا ورد من الشارع خطابان متعارضان وكان التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه
نحو اقتل الاسود ولا تقتل الافعى فاللازم الرجوع الى المرجحات الخارجية ولا يجوز الحكم بتعيين المخصص منهما من غيره بل نعم
قد يجمع بينهما ويخص عام كل منهما بخاص الاخر في بعض الصور وذلك كما اذا قال الشارع مثلا اكرم بني تميم ان كانوا علماء و
اكرمهم ان كانوا طوالا فان هذين الخطابين متعارضان لان مقتضى عموم مفهوم الخطاب الاول عدم وجوب اكرام الطوال من بني
تميم اذا لم يكونوا علماء ومقتضى عموم مفهوم الخطاب الثاني عدم وجوب اكرام علمائهم اذا لم يكونوا طوالا فالخطابان متعارضان وهو
من قبيل تعارض العمومين من وجه لان الاول خاص من جهة الدلالة على وجوب اكرام علماء بني تميم وعام من جهة الدلالة على عدم
وجوب اكرام طوالهم وغيرهم اذا لم يكونوا علماء والثاني خاص من جهة الدلالة على وجوب اكرام طوالهم وعام من جهة الدلالة
على عدم وجوب اكرام علمائهم وجهالهم اذا لم يكونوا طوالا فكل منهما خاص من جهة وعام من جهة اخرى واللازم في المقام
تقييد عام كل منهما بخاص الاخر لان العام من كل منهما المقابل بخاص الاخر ظاهر قد قابل النص ومعلوم ان الظاهر لا يقاوم النص
فيجب رفع اليد عنه ولكن لا يخفى ان محل البحث ليس من قبيل تعارض العمومين من وجه المعروف الذي اوجب فيه جماعة من الاصوليين
الرجوع الى المرجحات الخارجية فتدبر **مفتاح** لا اشكال ولا شبهة في ان الاستثناء من جملة المخصصات المتصلة وقد
اختلفوا فيما يصح استثناؤه وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامات الاول لا يصح الاستثناء المستوعب وقد صرح بذلك في
في ير وعد ود ويه ويب ودي والشهيد في عد وس واللمعة والمحقق الثاني في مع صد والسيد عميد الدين في منية اللبيب وغاية

من غير نظر الى كونه في ضمن الوجوب او الندب والمقصود الاصلي من قوله اكل التفاح ليس راجح نفي اتصاف اكل التفاح

في تعارض العامين من وجه وحكم ان كان من قبيل

في عدم صحة الاستثناء المستوعب

صاحبه

دي وابن التلمساني والعضدي والرازي في المحصول والامدي في م وربما يستفاد من التمهيد جواز قوله بالصحة فانه قال ونقل القرافي
عن المدخل لابن طلحة ان في صحته قولين ونقل ابو حيان عن الفراء انه يجوز ان يكون اكثر ومثل بقوله علي الف الا الفين
قال الا انه يكون منقطعا انتهى وهو ضعيف بل المعتمد ما عليه المعظم من عدم الصحة ولهم وجوه الاول الاصل الثاني عدم وجوده
في اللغة الثالث دعوى الاجماع على فساد ذلك في ير وعد والمنية ومع صد وغاية دي وم والمحصول وشرح العضدي وشرح لم لابن
التلمساني فقال لا يصح ذلك لانه نقض الخامس ما تمسك به في التمهيد فقال لا يصح ذلك لافضائه الى اللغو انتهى ولا فرق في ذلك بين استثناء
الاكثر من المستثنى منه كما في قوله له علي عشرة الا عشرين او مثله كما في قوله له علي عشرة الا عشرة وقد صرح بذلك العضدي وهو مقتضى اطلاق
الكتب المتقدمة ومن جملتها المتضمنة لدعوى الاجماع على الفساد والظ انه لا يصح ذلك لا بطريق الاتصال ولا بطريق الانقطاع كما هو الظ
من الكتب المتقدمة ويتفرع على الفساد انه لا يجوز فرض صدوره في كلام المعصومين فلو وجد ذلك في رواية وجب طرحها حيث لم يكن هناك
تاويل ولو قال له علي عشرة الا عشرة وجب الزامه بالعشرة كما صرح به في ير الاصول وعد وس والرياض لما تمسك به في ير من انه رفع للاقرار
والاقرار لا يجوز رفعه ولدعوى الاتفاق عليه في الرياض لا يقال اذا كان الاخير مما لا عبرة به فكذا الاول لانا نقول هذا باطل لان الاصل
في الكلام ان يكون صحيحا معتبرا خرجنا عن هذا الاصل بالنسبة الى الاخير بالدليل ولا دليل على الخروج عنه بالنسبة الى الاول فيبقى
مندرجا تحته وقد يدق فينبغي على الاصل المذكور ان ينزل قوله الا عشرة على المجاز بان يحمل على التسعة لانها اقرب المجازات فلا بد
من الزام المقر بواحد بناء على جواز استثناء الاكثر وبالجملة اصالة صون الكلام عن اللغو تقتضي حمل امثال تلك العبارة الصادرة
عن الحكيم على ما لا يلزم منه اللغو والتاويل وان كان خلاف الاصل الا ان اللغو خلاف الاصل ايضا واعتبار هذا الاصل اولى من
اصالة عدم التاويل كما لا يخفى فتدبر المقام الثاني اعلم انه يجوز استثناء الاقل من افراد المستثنى منه فيجوز قوله له علي عشرة الا ثلثة
ولا شك فيه ولو لم يكن جائزا لما جاز الاستثناء قطعا والتوبيخ باطل وقد حكى ابن التلمساني على جواز هذا الاستثناء الاجماع المقام
الثالث اعلم انه اختلفوا في صحة استثناء الاكثر من افراد المستثنى منه كما في قوله له علي عشرة الا ثمانية على قولين الاول انه يصح ويجوز
وهو للذريعة والعدة ويب وفع ويه وعد ويه ودي والمنية وس ومع صد ولك وض والتمهيد وشرح نع لصاحب لك وشرح الكافية
لنجم الائمة وبعض مصنفات السيد الاستاد وشرح المنهاج للعبري وفي الذريعة وشرح المنية والتمهيد ود وشرح العضدي انه مذهب
الاكثر وفي العدة ذهب اليه اكثر المحصلين من المتكلمين والفقهاء واهل اللغة وفي يه هو اختيار علمائنا واكثر الاشاعرة واكثر الفقهاء
والمتكلمين وفي الايضاح هو اختيار اكثر علمائنا واكثر الاشاعرة واكثر الفقهاء والمتكلمين وفي لك هو مذهب المحققين من الاصوليين
والاكثر وفي شرح نع لصاحب لك اليه ذهب المحققون من علماء الاصول وفي شرح الكافية لنجم الائمة هو مذهب الكوفيين وفي شرح لم لابن التلمساني
هو مذهب جمهور الفقهاء وفي الاحكام ذهب اليه اصحابنا واكثر الفقهاء والمتكلمين وفي الرياض المستفاد من قيح انه الحق عند الفقهاء
مؤذنا بدعوى اجماعهم عليه ولعله كذلك اذ لم اقف في هذا الكتاب على مخالف فيهم وظاهرهم الاطباق عليه انتهى وبالجملة عليه المعظم فلو قال
له علي عشرة الا ثمانية صح والزم باثنين ويكون كقوله له علي عشرة الا واحدا الثاني انه لا يصح ولا يجوز ويكون كالاستثناء المستوعب و
هو المحكي عن ابن درستويه النحوي والقاضي ابي بكر واحمد بن حنبل وتابعيه عبد الملك وفي قيح انه مذهب اكثر النحاة وجماعة من
الاصوليين وفي غاية دي اتفق اهل العربية عليه وفي الرياض انه مذهب جماعة من المحققين من النحاة والاصوليين وفي الذريعة ويه
والايضاح وشرح انه مذهب قوم ويستفاد من ابن التلمساني انه مذهب جميع النحاة فلو قال له علي عشرة الا ثمانية الزم بالعشرة
للاولين وجوه منها ما تمسك به في ير ويب والمنية ود والمحصول والمنهاج وشرح العضدي من الاجماع على الزام من قال له علي
عشرة الا تسعة بالواحد اذ لو لم يكن الاستثناء المفروض صحيحا لما صح ذلك لا يقال الملازمة ممنوعة لان الاجماع على الالزام بالواحد
فيما ذكر من المثال لا يستلزم صحة الاستثناء وجوازه بحسب اللغة لجواز ترتب الحكم الشرعي على العبارة الفاسدة ومن
الظ ان محل البحث الجواز لغة لا الجواز شرعا بمعنى سماع الاقرار شرعا وقد اشار الى ما ذكر في غاية دي وكذا صرح به في الرياض
قائلا لا ملازمة بين لزوم الواحد به وصحته لامكان اللزوم بالعبارة القبيحة كما لو قال والله لاضربك وفسر الضرب بالاكرام بلا فصل

الرابع ما تمسك به ابن التلمساني

في صحة استثناء الاقل من المستثنى منه

في انه هل يجوز استثناء الاكثر

منهم

على ما حكي

في بيان حجج جواز استثناء الاكثر وعدمه

بان قال بعده بلا مهملة اي اكرمك فانه يحنث بعد الاكرام لا بعد الضرب ولو صح ما ذكر للزم اطلاق الضرب على الاكرام مجازا وهو كما ترى فتدبر انتهى لانا نقول ما ذكر ضعيف لان الذي يستفاد من المتمسكين بالاجماع المذكور ان الاقرار لا يسمع شرعا الا اذا كانت العبارة صحيحة لغة وانه من المسلمات فتدبر ولا يبقى الاجماع المذكور كما اشار اليه جماعة منهم الآمدي قائلا دعوى الاتفاق عليه خطاء فان من لا يرى صحة استثناء الاكثر والمساوي فهو عنده بمنزلة الاستثناء المستغرق وانما ذهب الى ذلك الفقهاء القائلون بصحة استثناء الاكثر لانا نقول هذا ضعيف لان الاجماع نقله جماعة من الخاصة والعامة وتمسكوا به على ما صاروا اليه من صحة الاستثناء المفروض وهم من اعيان العلماء فلا وجه لرده الا على تقدير عدم حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد وهو خلاف التحقيق ومجرد وجود الخلاف لا يقدح في حجيته لما تحقق من امكان تحقق الاجماع مع وجود المخالف ولو سلم اشتراط الاجماع بعدم المخالف فنقول نقل هؤلاء دليل على رجوع المخالف عن مقالته الى ما صار اليه الفقهاء وحصول الاجماع بعد الخلاف جائز والعكس مستبعد وبالجملة القدح في انعقاد اجماعهم بعيد نعم قد يقال الاجماع انما يكون حجة عندنا اذا كان كاشفا عن قول المعصوم ع ولم يظهر ثبوته هنا ولو من طريق النقل وتمسك طائفة من اصحابنا باجماع الفقهاء في المسئلة لعله مبني على الزام العامة بما يقولون به فلا يكون من الاجماع المعتبر وفيه انه خلاف الظ جدا خصوصا مع ملاحظة نسبته في بعض القول بجواز استثناء الاكثر الى علمائنا ونسبة ذلك تارة الى اكثرهم ثم لو سلم انتفاء الاجماع المعتبر في المسئلة فنقول الظ ان اكثر العلماء على الجواز وان المخالف شاذ كما صرح به في ضح وهذا بنفسه حجة واما نسبة القول بالمنع الى النحاة او اكثرهم فالمستفاد من عبائر اكثر العلماء انه وهم سلمنا ولكن قول النحاة انما يكون حجة حيث لم يحصل له معارض اقوى واما معه كما في محل البحث فلا فتدبر ومنها ما تمسك به في الذريعة والعدة وغيرهما من ان الاستثناء كالتخصيص في المعنى فاذا جاز تخصيص الاكثر جاز ان يستثنيه وزاد الاول فقال وليس لاحد ان يلزم على ذلك جواز استثناء الكل لان ذلك يخرجه عن كونه استثناء لان من حقه ان يخرج بعض ما تناوله الكلام انتهى لا يقال هذا قياس في اللغة كما صرح به في الاحكام وهو فاسد لانا نقول لا نم قصد القياس بل الظ ان المراد الاستقراء وتقريره ان الاستثناء نوع من التخصيص ومن الظ ان اغلب انواعه جائز فيجب ان يكون هذا ايض جائزا لان المشكوك فيه يلحق بالغالب فتدبر ويمكن ان يكون المراد ان التخصيص الى الواحد جائز ولو كان بالمنفصل فيجب ان يكون الاستثناء كذلك اما للاولوية لان الاستثناء من المخصصات المتصلة او لعدم القول بالفصل وفيه نظر ومنها ما ذكره في العدة فقال وايض اذا كان من حقه ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فلا فرق بين ان يخرج الاكثر او الاقل في انه على حد واحد وفيه نظر واضح ومنها ما ذكره فيه فقال المنع اما ان يكون لعدم فهم المراد منه وهو باطل لان من قال لزيد عندي عشرة الا تسعة فهم السامع منه انه اقر بدرهم او لعدم استعماله في اللغة وهو باطل لان عدم الاستعمال دعوى نعم انه غير كثير في كلامهم لان الحاجة لا تدعو اليه الا نادرا فلذا لم ينقل في كلامهم او نقل نادرا او لان الحكمة تمنع من ذلك وهو باطل اذ قد يتفق ان يكون على زيد الف درهم وقد قضى تسعمائة وتسعين وتسعة فيقر بالالف ويذكر في الحال القضاء فيستدرك الاستثناء وقد يحتمل ان يكون لزيد على عمرو درهم ولخالد على عمرو الف درهم فيروم عمرو ان يقر لخالد بالالف فيسبق لسانه بالاقرار لزيد فلا يجد الى دفع ذلك سبيلا الا بالاستدراك فاذا كان كذلك لم يمنع الحكمة منه ولهذا لو صرح المستثني باحد العذرين لم يكن عليه لوم ولا مانع سوى هذه بالاستقراء واذا انتفت صح حسن الاستثناء انتهى وفيه نظر لان المنع لعدم استعماله في اللغة وعدم ثبوت تجويز من اهلها وقوله عدم الاستعمال دعوى قلنا هي نفي خالية عن الدليل بل الدليل عليها موجود وهو اصالة عدم الاستعمال على ان الشك في المقام يكفي لان الشك في علة الصحة وهي الاستعمال يستلزم الشك في معلولها كما في كل امر توقيفي نعم قد يستدل على صحة ذلك بكونه من اللغة بالتبادر الذي اشار اليه المستند لما تقرر من ان التبادر دليل الحقيقة وقد يقال هذا منقوض بتبادر المعنى من الالفاظ المحرفة والاغلاط المستعملة مع انها ليست من اللغة بالضرورة وقد يجاب بان ذلك قد ثبت من الخارج ولولاه لكان اللازم الحكم بالصحة لغة لان الاصل في التبادر ان يكون ناشيا من جهة وضع اهل اللغة فتدبر ومنها ما تمسك به سبط الشهيد الثاني والفاضل البهائي والسيد الاستاد دام ظله والعضدي كما عن الرازي من انه وقع في القرآن استثناء الاكثر

ودليله

في بيان حجج جواز استثناء الاكثر وعدمه

ودليله قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ومن ههنا بيانية لان الغاوين كلهم متبعوه فاستثنى الغاوين وهم اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو ينتج ان الاكثر غاو وفيه نظر من وجوه الاول لما ذكره في الرياض وبعض شروح المختصر من ان الاستدلال بذلك هنا يتوقف على ان المراد من العباد هو الناس فقط وهو مع افادة اللفظ العموم اللغوي في حيز المنع فيشمل الملائكة وغيرهم من عباد الله وما بقي من المستثنى منه على هذا التقدير اكثر من المستثنى قطعا ولا ينافيه نفي الايمان من اكثر الناس في الآية الاخيرة اذ نفيه عن اكثرهم لا يستلزم النفي عن اكثر العباد لا يقال الظ من قوله تعالى عبادي من يمكن تسلط الشيطان عليه باغوائه والملائكة ليسوا كذلك فلم يكونوا داخلين في المستثنى منه وقد نبه على هذا بعض المحققين لانا نقول هذا باطل لاستلزامه خروج المعصومين ع من الانبياء والاوصياء من مورد الآية الشريفة لعدم امكان سلطنة الشيطان عليهم وهو بعيد جدا لمخالفته لظاهر اللفظ المفيد للعموم فالمراد جميع من يسمى عبدا فيشمل الملائكة والجن وجميع افراد الانس من المكلفين وغيرهم من الاطفال والمجانين فيكون الباقي بعد الاستثناء في الآية الشريفة اكثر الا ان يدعى ان العبد لا يطلق على الملائكة والاطفال والمجانين وان تحقق معناه فيهم وح يلزم استثناء الاكثر وفيه تامل بل الظ صحة الاطلاق والمتبادر على وثبت حقيقة فلا يلزم ذلك لكن على هذا يلزم استثناء الاكثر في قوله تعالى حكاية عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لان المستثنى في هذه الآية الشريفة هو الباقي بعد الاستثناء في الآية الاولى فاذا سلم كون الباقي بعد الاستثناء في الآية الاولى اكثر لزم كون المخرج في الآية الثانية اكثر من الباقي فيتم دعوى تحقق استثناء الاكثر في القرآن وفيه نظر لان المستثنى في الآية الشريفة الثانية ليس من عدا الغاوين الشامل للاطفال والمجانين وهو الباقي بعد الاستثناء في الآية الاولى بل المستثنى فيها العباد المخلصون وهم اقل من غير المخلصين لا يقال يلزم على هذا ان يكون جميع من عدا المخلصين غاوين فيلزم تحقق الغاوية في الاطفال والمجانين وهو بط لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره السيد عميد الدين فانه قال يمنع من انحصار العباد في المخلصين والغاوين والآية الثانية غير دالة على ذلك لانه ليس كلما اراد ابليس لع على فعله يكون واقعا سلمنا لكن العقل دال على ان غير المكلفين من الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون عن القسمين انتهى الثاني ما اشار اليه السيد عميد الدين فانه قال بعد ما نقلنا عنه سابقا سلمنا الحصر لكن المستثنى في الآية الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس لع منهم فجاز ان يكون بعض الغواة غير متبع لابليس لع كابليس نفسه وح لا يبقى في الآيتين دلالة على بطلان ما ذهب اليه القاضي لاحتمال كون الغاوين المتبعين لابليس لع اقل مما في العباد والمخلصين ايض كذلك فيكون المستثنى في الآيتين جميعا اقل من الباقي انتهى لا يتوقف هذا على كون من في قوله تعالى من الغاوين للتبعيض وهو مم بل بيانية لانا نقول لا دليل على كونها بيانية بل جعلها للتبعيض اولى لانها لو كانت بيانية لزم التاكيد والاصل عدمه فتم الثالث ما اشار اليه السيد عميد الدين فقال يحتمل ان يكون الاستثناء من السلطان المنفي لا من العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي لا سلطان لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم سلطانك على العباد كما يقال ان اصحابي ليس لك عليهم ظهير ولا مساعد الا عشيرتك انتهى وفيه نظر فانه خلاف الظ كما ذكره والد العلامة مع انه يلزم على هذا اضمار استثناء آخر اذ ليس له ولا تابعه سلطان على المعصومين ع الرابع ما ذكره في الاحكام من ان الغاوين اكثر من العباد المخلصين لكن لا نم ان الا في قوله تعالى الا من اتبعك للاستثناء بل هي بمعنى لكن وفيه نظر الخامس ما ذكره في الاحكام فقال سلمنا انها للاستثناء ولكن انما يمنع من استثناء الاكثر اذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحا كما اذا قال له على مائة الا تسعة وتسعون درهما واما اذا لم يكن مصرحا به كما اذا قال خذ ما في الكيس من الدراهم سوى الزيوف منها فانه يصح وان كانت الزيوف في نفس الامر اكثر في العدد كما اذا قال جائني بنو تميم سوى الاوباش منهم فانه يصح من غير استقباح وان كان عدد الاوباش منهم اكثر انتهى واعترض عليه فقال وفيه نظر لانه عين المتنازع ومنها ما تمسك به الفاضل البهائي فقال لنا على الجواز انما وقع في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته فان فيه استثناء الاكثر كما لا يخفى انتهى وفيه نظر لضعف الرواية سندا وقصورها دلالة كما لا يخفى ومنها ما تمسك به في لك وضه فقال الاصح الجواز مط لان المستثنى والمستثنى منه كالشيء الواحد فلا تفاوت الحال في الجواز بقلته وكثرته ولوقوعه في القرآن وغيره من اللفظ الفصيح العربي انتهى وفيه نظر للمنع من عدم تفاوت الحال وان هو الا محض الدعوى والوقوع لغة غير مسلم

وان كانوا

بحث في ان [illegible] الاستثناء [illegible]

ويؤيده ان الشيخ في العدة صرح بان ذلك لم يوجد مستعملا وفيه نظر فان العدل الضابط الثقة اذا اخبر به ولا مكذب له وهو امر ممكن يجب قبوله وعدم العلم لا يستلزم العلم بالعدم ومع هذا يؤيده الحجة الخامسة بناء على قوة احتمال ان يكون المراد من العباد في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان المكلفين من بني ادم ومن في قوله عز وجل الا من اتبعك من الغاوين للبيان وللاخر ايضا وجوه منها ان قبول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار خالفناه في استثناء الاقل لكونه في معرض النسيان لقلة التفات النفس اليه فوجب قبوله والا لزم الضرر وهذا غير موجود في الاكثر فيبقى على اصله وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في المنية ومر من المنع من كون الاستثناء على خلاف الاصل وزاد في الاخير فقال بل الاصل قبوله لامكان صدق المتكلم به ودفعا للضرر عنه ويجب اعتقاد ذلك حتى لا يكون قبول ذلك في استثناء الاقل على خلاف الاصل واما ثانيا فلما ذكره في النهاية والمنية ويره ومر وح العضدي من المنع من كونه انكارا بعد اقرار لان الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر وزاد في الاخير فقال لما مر من ان الاسناد بعد الاخراج فليس فيه حكمان مختلفان ولو سلم فالدليل متبع انتهى واما ثالثا فلما ذكره في المنية فقال وتعليل قبول استثناء الاقل بكونه في معرض النسيان ايضا ممنوع والا لقبل غيره كما لو قال له علي عشرة ينقص ثلثه ومنها ما اشار اليه نجم الائمة فانه قال بعد الاشارة الى القول بامتناع استثناء النصف والقول بامتناع استثناء الاكثر ولعل المانعين في الصورتين توهموا ان المتكلم يتجوز في ذكر المستثنى منه بان يذكر لفظا ويريد به البعض ثم يرجع الى التحقيق فيخرج ما توهم المخاطب دخوله في لفظ ذلك الكل كما يسمى التسعة عشرة ثم يعود الى التحقيق فيخرج الواحد الذي توهم السامع ولا يجوز ان يطلق اسمه على نصفه او ابعد منه ان يطلق على اقل من نصفه انتهى وفيه نظر لابتنائه على القول المحكي عن الاكثر في تقدير الاستثناء من ان المراد من المستثنى منه البعض مجازا بقرينة الاستثناء واما على القول بان المجموع المركب من المستثنى منه والمستثنى وادات الاستثناء يدل عليه فلا وكذا على القول بان المراد منه المعنى الحقيقي وان اسناد الحكم انما هو بعد الاخراج وهو خيرة مر والسيد عميد الدين ونجم الائمة كما لا يخفى وقد اشار الى هذا نجم الائمة ومنها انه لو قال له علي عشرة الا تسعة دراهم ونصف وثلث درهم يعد مستهجنا وقبيحا وركيكا وما هو الا انه استثناء الاكثر فيدل على عدم جوازه اذ كل جائز لا يكون قبيحا وفيه نظر لما ذكره في يره وم وح ص العضدي من انه يستلزم عدم صحته كما لو قال له علي عشرة الا دانقا ودانقا ودانقا الى ان عد عشرين دانقا والمجموع ثلث العشرة فانه يستقبح وبقي كان الواجب ان يقول الا عشرين دانقا وانما قبح لتطويل تعسر ضبطه مع امكان الاختصار والاسهل وايضا نقول لو ادعيتم قبح استثناء الاكثر في جميع موارده منعناه وان ادعيتم في الجملة وفي بعض الموارد سلمناه ولكن لا ينفعكم لظهور ان ذلك ليس من جهة الوضع والا لاطرد ولا يمكن التفصيل وتخصيص المنع بصورة القبح والجواز بصورة عدمه لظهور اتحاد الوضع النوعي وعدم القائل بهذا التفصيل فتم وقد اشار الى ما ذكر السيد الاستاذ ايضا ومنها ان حكمة الاستثناء موجودة في الاقل دون الاكثر بيانه ان الاستثناء انما يفعل للاستدراك والاختصار والاول ان يظن الانسان ان لزيد عليه عشرة فيقر ويذكر في الحال انه غلط فيستثني درهما والثاني ان يستطيل الانسان ان يقر بتسعة دراهم وخمسة دوانيق فيقر بعشرة الا دانقا وليس من الاختصار ان يقول لزيد علي الف درهم الا تسعمائة وتسعة وتسعين وليس من العادة ان يكون على الانسان درهم فيظن ان عليه الف درهم ثم يذكر في الحال ان عليه درهما ويستدرك ذلك بالاستثناء وفيه نظر للمنع من خلو استثناء الاكثر من الحكمة بل قد يترتب عليه الحكمة كما اشار اليه في يره سلمنا ولكن يمنع من استلزام الخلو عن الحكمة عدم الصحة والا لكان كل كلام لغو غير متضمن للحكمة خارجا عن اللغة وهو معلوم قطعا ومنها ان استثناء الاكثر لو كان صحيحا لوقع في اللغة والتالي باطل لانه لم يوجد فيها استثناء الاكثر فالمقدم مثله وجه الملازمة انه يبعد عادة عدم وقوع ما هو صحيح لغة واجاب عنه في العدة والذريعة فقال هذا غير صحيح لانه ليس كل شيء لم نجدهم فعلوه لا يجوز فعله الا ترى انا ما وجدناهم يستثنون النصف وما قاربه وان كان جائزا بلا خلاف وزاد الثاني فقال وليس كل شيء هو الاحسن لا يجوز خلافه لان الاحسن عندهم تقديم الفاعل على المفعول ثم لم يمنع ذلك من خلافه انتهى والمسئلة لا تخلو من اشكال الا ان القول الاول الذي عليه المعظم من كون الاستثناء المفروض جائزا وغير لحن ولا خارج عن اللغة هو الاقرب وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا اشكال على المختار في صحة الاقرار والوصية والوكالة ونحوها المتضمنة

دانقا ومع ذلك فالعبارة صحيحة وبتقاعده عشرين ح

للاستثناء

بحث في [illegible] العام [illegible] استثناء

للاستثناء المفروض فيترتب عليها ما يترتب على المتضمن لاستثناء الاقل من الامور المذكورة ولا فرق في ذلك بين ان يتضمن الامور المذكورة الحسن من الاستثناء المفروض او القبيح **الثاني** لو انشاء في الصلوة دعاء متضمنا للاستثناء المفروض صحت مط ولو قلنا بلزوم العربية في الدعاء في الصلوة وكذا يصح العقد المتضمن للاستثناء المفروض لما بيناه من انه في الصلوة خارج عن اللغة ولا فرق في ذلك بين الحسن منه والقبيح منه **الثالث** لا شك في ان الاستثناء المفروض قد يكون قبيحا مستهجنا وقد يكون حسنا مليحا كما صرح به في يره وشرح الكافية لنجم الائمة ومر اما القبيح منه فلا يمكن وروده في خطاب الشرع قطعا وان قلنا انه صحيح لغة فلو وردت رواية متضمنة له وجب طرحها وان كانت صحيحة او تاويلها بما يرفع معه القبح وان كان بعيدا واذا دار الامر بين التاويل البعيد والطرح ففي الترجيح اشكال والامر هنا يكون اقوى ظنا واما الحسن منه فلا باس بوروده في الشرع ولكن اذا دار الامر بين كون الاستثناء مفيدا لاخراج الاكثر او للاقل فلا شك ان الترجيح للثاني لان الاول اما ان يكون غير واقع او واقعا وعلى كل تقدير يكون الترجيح مع الثاني اما على الاول فواضح واما على الثاني فلانه وان كان واقعا ولكنه في غاية الندرة ومن الظاهر ان المشكوك فيه لا يلحق بالنادر **الرابع** لا فرق فيما ذكرناه بين جميع ادوات الاستثناء من الا وغير ونحوهما **الخامس** لا فرق فيما ذكرناه بين جميع اللغات **السادس** هل يجوز على المختار استثناء الاكثر مط ولو كان الباقي بعده واحدا او شيئا قليلا في الغاية او لا صرح بالاول في مع صد وهو ظ اطلاق الذريعة والعدة ويه وقع ويره وعد وكه ويه وس والمنية ولك وض والتمهيد ود وح الكافية لنجم الائمة وح المنهاج للعبري والمحكي عن مع حكي عنه القول بجواز استثناء الاكثر ممن تقدم اليه الاشارة وحكي في الايضاح عن ابي الحسين البصري اشتراط بقاء كثرة تقرب من مدلول اللفظ ونقل في مع صد ولك هذا القول ايضا لكن من غير تصريح بقائله وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه **السابع** حكى العضدي عن بعض القول بعدم جواز استثناء الاكثر اذا كان العدد صريحا فلا يجوز عشرة الا تسعة بخلاف ما اذا لم يكن صريحا فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وهم الف والعالم واحد هذا قول شاذ لم يعرف قائله فلا يصار اليه **الثامن** ان قلنا بعدم جواز استثناء الاكثر فهل يجوز استثناء النصف فيه اشكال وقد اختلف في ذلك القائلون بهذا القول على اقوال الاول يجوز وهو المحكي في يره والايضاح وغيرهما عن ابن درستويه النحوي وحكاه ابن التلمساني عن الاكثر بل يظهر من الذريعة والعدة انه مما لا خلاف فيه الثاني انه لا يجوز وهو المحكي في يره والايضاح والمنية عن القاضي ابي بكر والحنابلة وفي ح الكافية لنجم الائمة هو قول بعض البصرية وفي ح لم لابن التلمساني هو مذهب ابن درستويه واحمد بن حنبل وعبد الملك ابن الماجشون من الفقهاء والقاضي من الاصوليين وفي غاية دي انه مذهب بعض اهل العربية واشار الى هذا القول ايضا في مع صد ولك والتمهيد لكن من غير تصريح بقائله واستدل عليه بالحجة الاولى والثانية والرابعة من حجج القائلين بعدم جواز استثناء الاكثر وقد تقدم اليها الاشارة الثالث انه لا يجوز ذلك اذا كان العدد صريحا فلا يجوز اذا لم يكن صريحا وقد حكاه العضدي من غير تصريح بقائله **التاسع** قال في يره وم وقد نقل عن بعض اهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح نحو ان يقول له علي مائة الا عشرة بل يقول الا خمسة **العاشر** الظاهر من كلمات الفقهاء والاصوليين وغيرهما ان النزاع في جواز استثناء الاكثر والمساوي يعم جميع الالفاظ الموضوعة للعموم فيندرج تحته الفاظ الاستفهام والمجازات وكل ومتى والجمع المعرف باللام والنكرة المنفية وغيرها وهل يندرج تحته ما يدل على العموم مجازا او بالالتزام نحو احل الله البيع وعموم المنزلة وعموم المفاهيم وفي العموم الناشي من ترك الاستفصال او لا الظ من كلمات المشار اليهم الاول وبالجملة الظ منها كون محل البحث ما يفيد العموم وما يصح الاستثناء منه مط والمختار فيه واحد وقد بيناه وهل يختص محل البحث بالعموم الاستغراقي او يعم البدلي والمجموعي فيه اشكال ولكن الظ من كلمات من تقدم اليهم الاشارة الثاني بل كلمات المعظم صريحة بالنسبة الى المجموعي **مفتاح** لا اشكال ولا شبهة في انه كما يجوز تخصيص العام بالاستثناء كذا يجوز تخصيصه بغيره وهو قد يكون متصلا كالاستثناء وهو على اقسام منها الشرط والصفة وغيرهما وقد يكون منفصلا يجوز تفرده ووجوده مستقلا من غير حاجة الى انضمامه الى العام ومن هذا القبيل تخصيص عام الكتاب والسنة المتواترة بسنة متواترة او بخبر الواحد او بالاجماع او بدليل العقل فاذا عرفت هذا فاعلم انه لا اشكال ولا شبهة في انه لا يجوز تخصيص العام بالمخصص المنفصل المستوعب لجميع افراد

نسخه الماجشون

عشرة الا خمسة ويجوز لم

في بيان منتهى التخصيص في غير الاستثناء

العام كما لا يجوز استثناء المستغرق فلا يجوز ان يقول اكرم علماء بني تميم ثم يقول لا تكرم منهم زيدا ولا عمرا وهكذا الى ان لا يبقى
منهم احد ويخرج الجميع كذا الكلام في ساير المخصصات المتصلة وكذا لا اشكال ولا شبهة في انه يجوز تخصيص العام بالمنفصل المخرج
لاقل افراد العام كالواحد والاثنين والثلث ونحو ذلك وبالجملة فما دون النصف فيجوز ان يقول اكرم العلماء ثم يقول ولا تكرم
زيدا العالم وكذا الكلام في سائر المخصصات المتصلة وهل يجوز تخصيص العام بالمنفصل المخرج لاكثر افراده كما يجوز استثناؤه ام لا
يجوز ذلك اختلفوا فيه على قولين الاول انه يجوز وهو للذريعة والعدة والغنية والمنية والوافية والمحكي في جملة من الكتب عن القفال
وفي غاية وحكى عن الجمهور وفي بعض مصنفات السيد الاستاد المذهب الصحيح في تخصيص العام وهو الذي ذهب اليه اكثر اصحابنا ومنهم السيد
المرتضى والشيخ وابي المكارم ابن زهرة جواز التخصيص الى الواحد من غير اشتراط بقاء الاكثر او المساوي وبه قال ابن ادريس وحكى الخلاف في ذلك
عن ابن الجنيد هو قول ره وظاهره انتفاء الخلاف فيه بين اصحابنا حيث نسب الخلاف فيه الى العامة وقال الشيخ البهائي والاكثر على جواز
الاكثر من الباقي فضلا من مساويه انتهى الثاني انه لا يجوز وهو للحاجبية للقول الاول وجوه منها ان استعمال العام في غير الاستغراق
يكون بطريق المجاز وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام لا يقال هذا مدفوع بما ذكره في به من المنع
من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل لانا نقول هذا غير صحيح لما اولا فلما ذكره في المنية من ان علة جواز اطلاق لفظ العام
على بعض افراده كون ذلك البعض جزء من موضوع اللفظ وهذا المعنى ثابت في كل بعض منها مكان اطلاق لفظ العام عليه جايزا فاما
واما ثانيا فلما ذكره في المنية ايضا من ان الاولوية الثابتة للاكثر باعتبار كونه اقرب الى موضوع اللفظ معارضة بالاولوية الثابتة
للاقل باعتبار رجحان ارادته من اللفظ لكونه لازما للموضوع له وللاكثر بخلاف الاكثر فانه لازم للموضوع له خاصة فتدبر واما ثالثا
فلما ذكره في المنية وتم من ان الاولوية انما تفيد رجحان الاول عند التعارض لا المنع مما ليس باولى عند خلوه عن المعارض كما ان اطلاق
اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه على مجازه ولا تقتضي عدم جواز اطلاقه على مجازه ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود
باتفاق المفسرين ولم يعد اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى واورد
عليه صاحب لم والعضدي بانه غير محل النزاع فان البحث في تخصيص العام والناس ههنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام
وزاد الاول فقال وقد يتوقف في هذا العهد بثبوت صحة اطلاق الناس على واحد فان اتفاق المفسرين على ارادة الواحد من الناس
انما نقل بخبر غير العدل فلا يثبت به حكم ومنها انه لو لم يجز ذلك لما ساغ التمسك بقوله تعالى اوفوا بالعقود على صحة كثير من المعاملات
ولزومها لان الجزئيات الخارجة من هذا العموم اكثر من الباقي بل الباقي في غاية القلة بالنسبة الى الخارج والتالي باطل فان الظاهر اتفاق
الاصحاب على الاستدلال به على ذلك وفيه نظر للمنع من الملازمة كما سيأتي اليه الاشارة ومنها ما تمسك به في العدة فقال في جملة
كلام له على ان استعمال ذلك لاهل اللغة ظاهر لانهم استعملوا لفظ العموم في الواحد كما استعملوه في الثلثة واكثر من ذلك قال الله
تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فاخبر عن نفسه بنون الجمع وبالواو والنون وهو واحد قال الشاعر انا وما اعني سوى الى
فعبر عن نفسه بلفظ الجمع وقد تجاوزوا ذلك الى ان عبروا بلفظ الالف عن الواحد كما روى عن عمر انه لما كتب الى سعد بن ابي وقاص
وقد انفذ اليه القعقاع بن شور مع المدد قال قد انفذت اليك الفي رجل فعبر عن القعقاع وحده بعبارة الالف لما اعتقد
انه يسد مسد الالف في الحرب وهو واضح انتهى وفيه نظر لخروج الاية الشريفة والرواية عن محل البحث اما اولا فلما اشار اليه
جدي الصالح من ان ما في الاية ليس من الفاظ العموم وكذا ما في الرواية واما ثانيا فلما ذكره في به ولم وح صر للعضدي فقالوا ما في
الاية غير محل النزاع لانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم و
عن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه ام نعم قال السيد الاستاد
ما يدل على الجواز وقوع التخصيص المذكور في كلام الفصحاء والبلغاء في الاخبار وكلام الاصحاب كما يظهر بالتتبع انتهى وفيه
ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الخبز والماء وفيه نظر
لما ذكره في لم من انه خارج عن محل النزاع فان كل واحد من الخبز والماء في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق

ما تمسك به في العدة من
ح

للمعهود

في بيان منتهى التخصيص في الاستثناء وعدمه

للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب هو مقدار ما معلوم وحاصل الاول انه اذا اطلق المعرف بلام
العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين يحتمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة
وهذا مثل المعرف بلام العهد الخارجي على معهود معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من
اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا
واشار الى ما ذكره العضدي ايضا ومنها انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع
كل تخصيص وهو باطل واورد عليه في لم بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مط بل لتخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا ويستنكر عرفا
ومنها ما تمسك به في الوافية فقال لنا اصالة الجواز من غير مانع وتحقق العلاقة بين المعنى الحقيقي للعام وهو الافراد وبين الواحد
والاثنين والثلاثة من تلك الافراد وهي الجزئية انتهى وقد تمسك بهذا الوجه السيد الاستاد فقال يدل على الجواز المقتضي للصحة
وانتفاء المانع منها اما من جهة المخصص فذلك ظ وان كان مستقلا لان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج كالشرط لمطلق الاشتراط
والغاية لمطلق التحديد واما من جهة العام فلتحقق الوضع فيما يصح فيه الاخراج قبل الحكم ووجود العلاقة المصححة للتجوز وهي علاقة العموم و
الخصوص دون المشابهة والكل والجزء والكلي والجزئي فيما لا يصح فيه ذلك كما في التخصيص بالمنفصل ثم قال علاقة العموم والخصوص
هي نوع مستقل من انواع العلاقة مغاير لما عداه من الانواع وقد اثبتها علماء الاصول ثم قال على ان التحقيق ان العلاقة غير
متوقفة على السماع ولا محصورة فيما ذكروه من الانواع وفيه نظر للمنع من الاصل المذكور بل الاصل عدم صحة ذلك لانه لا شك
في ان صحة الاستعمال لغة من الامور التوقيفية كما ان صحة العبادة والمعاملة منها فكما ان الاصل فساد العبادة والمعاملة حيثما
لم يقم من الشرع دليل على الصحة فكذا الاصل فساد الاستعمال حيثما لم يقم دليل على صحته لغة كما في محل البحث لعدم قيام دليل على
صحة الاستعمال المفروض سواء قلنا بان العام بعد التخصيص حقيقة او مجاز اما على الاول فلعدم قيام دليل على عموم الوضع بحيث
يشمل محل الفرض واما على الثاني فللمنع من وجود علاقة معتبرة وقد يجاب عما ذكر بان الدليل على صحة الاستعمال المفروض موجود
فان غلبة تطرق انواع التخصيصات الى انواع العمومات مضافا الى صحة استثناء الاكثر وكثرة القائلين بالصحة وندرة المصرح بالمنع
مع ملاحظة ان المثبت مقدم على النافي يدل عليها ومرجعها الى الاستقراء وهو حجة في اللغات والا لما ثبت فيها اصل كلي واما منع
وجود العلاقة المعتبرة فضعيف كما سيأتي اليه الاشارة انتهى ومنها ما اشار اليه في التمهيد فقال ومن فروع المسئلة ما اذا حلف والله
لا اكلم احدا ونوى زيدا ولا آكل طعاما ونوى معينا وظ الاصحاب هنا قبول قوله مط انتهى وفيه نظر وللقول الثاني وجوه ايضا منها
الاصل المتقدم اليه الاشارة وقد عرفت ما فيه ومنها عدم وجود العام المخرج اكثر افراده في اللغة وفيه نظر ومنها ان العام المخصوص
مجاز ومن البين ان المجاز مشروط بوجود العلاقة وهي منتفية فيما اذا خص الاكثر كما اشار اليه في لم فقال لما كان مبنى الدليل على
ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق ولا بد في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مختصا بتقييم استعماله
في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزء منه وعلاقة الكل والجزء حيث يكون
استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء
له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني
وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي ههنا
الكثرة فلا بد في استعمال لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال
وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب منه انتهى وفيه نظر اما اولا فلما ذكره جدي الصالح فانه قال الحصر ممنوع لجواز ان يكون
العلاقة علاقة الخاص والعام انتهى واورد عليه بعض الاجلة فقال قلنا نطالبه بمثل هذا الاستعمال في الكلام الفصيح حتى يظهر
تجويز الواضع لنوع هذه العلاقة والتمثيل بمثل اطلاق العلماء على زيد في كلام بعض الافاضل ليس حجة ومن اطلعهم عليه لا دعانه

نخ وجود

نخ عداها

انه اشتمل على كل عالم لاتصافه بجميع مراتب علومهم مع انه غير محل الخلاف لم يستعمل العام في الواحد بل جعل الواحد عاما واطلق
لفظه عليه انتهى وفيه نظر لان علاقة العموم والخصوص قد عدت من جملة العلاقات وقد يتحقق كثير من افرادها في العمومات
المخصصة وعدم تحقق الفرد الذي هو محل البحث على تقدير تسليمه غير قادح اذ كثير من العلاقات لم يتحقق جميع افرادها نعم لو اشترطنا
النقل في احاد المجاز ندبا اتجه ما ذكره ولكنه خلاف التحقيق وما عليه المعظم ولم يكن ايضا تمسكا بفقد العلاقة بل بعدم الاستعمال
فتدبر واما ثانيا فلان ما ذكره لو تم لوجب القول بعدم جواز استثناء الاكثر على القول بان العام المخصص بالمتصل مجاز وكذا
يلزم القول بعدم جواز تخصيص الاكثر بالشرط والصفة فيكون قوله اكرم العلماء الطوال او لو كانوا طوالا اذا كان الطوال
منحصرين في الثلثة مثلا وكذا يلزم القول بعدم صحة قوله اكرم العلماء ومراده منهم علماء البلدة الفلانية اذا كانوا منحصرين في جماعة
قليلة وكذا يلزم القول بعدم صحة قوله اكرم كل كريم واكرم من جاءك لان لفظ الكل قبل الاضافة افراده لا تنحصر في عدد وبعد
الاضافة تنحصر في عدد قليل في غاية القلة بالنسبة الى الافراد قبل الاضافة وكذا الموصول فانه قبل الاتيان بصلته كالكل قبل
الاضافة وبعد الاتيان بها كالكل بعد الاضافة والالتزام ببطلان جميع ما ذكر بعيد جدا باباه شيوع استعمالها في الكلام الفصيح نعم
قد يقال ان الاخير ليس من محل البحث لان الاضافة والصلة ليستا من المخصصات فلا يكون الكل المضاف والموصول مع صلته من العام
المخصص وفيه تامل بل التحقيق انهما من العام المخصص واما ثالثا فلان دعواه كثيرة انتفاء العلاقة الكلية والجزئية على تقدير
كون مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد باطلة وذلك لان العام على التقدير المذكور يدل على المجموع المركب بالمطابقة كما في
الكل المجموعي لا ان المدلول المطابقي والهيئة المركبة هنا يخالفان المدلول المطابقي والهيئة المركبة في الكل المجموعي ويدل على ما
ذكرنا ان العام الاستغراقي يدل على كل فرد من افراده قطعا وليست بالمطابقة والا لكان كل فرد من افراده مما وضع له لفظ العام
وهو فاسد بالبديهة وليست ايضا بالالتزام لان كل فرد من افراده ليس خارجا عن الموضوع له لانه ما له قطعا فوجب ان تكون
بالتضمن اذ لا رابع للدلالات بالاتفاق ومن المقطوع به ان التضمن لا يمكن الا ان يكون المعنى المطابقي مركبا فلزم ان يكون
معنى العام الاستغراقي مركبا ايضا كالمجموعي وعليه يصح دعوى تحقق العلاقة الجزئية والكلية بين العام الاستغراقي وجزئياته
فتدبر نعم قد يقال لا نم ان هذه العلاقة مط معتبرة بل نوع خاص منها وهو منتف في محل البحث فتم واما رابعا فلان ما ذكره
انما يتم على تقدير كون النزاع مختصا بالعمومات الاستغراقية وهو مم بل الظ شموله لها وللعمومات المجموعية كالجمع المعرف باللام
على قول وقد صرح بذلك بعض المحققين مستشهدا عليه بالكتب الاصولية واما خامسا فللمنع من انتفاء علاقة المشابهة حيث يخرج
من العام اكثر افراده مط فتم واما سادسا فلان ما ذكره انما يتم على القول بانه مجاز مط واما على القول بانه حقيقة مط ولو خص
بمنفصل فلا فتم ومنها ما تمسك به جدي ره فانه قال هل يجوز تخصيص العام الى ان يبقى الواحد ام لا بد من بقاء الاكثر او الاثنين
او الثلثة اقوال والحق ان العلاقة ان كانت علاقة العموم والخصوص فلا بد من بقاء الاكثر لقبح اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف
منها وقد اكل واحدة او اثنين وثلثة وان كانت العلاقة امرا اخر فربما يصح التخصيص الى واحد مثل انه اكل رمانة واحدة تشبه
الكل في الحسن والجودة او غيرهما وان يكون غير هذا الواحد بمنزلة العدم لكونه في غاية الصغر او في غاية قلة النفع او غيرهما فكانه
لم يكن من الرمان والاظهر في العام والخاص كون العلاقة هي العموم والخصوص الا ان يظهر من الخارج كون العلاقة غيره فتدبر انتهى
وفيه نظر لما سبق اليه الاشارة وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم انه حكى في رج وير وب والمنية وغاية البادي ول
ومر انه قال ان نهاية التخصيص في جميع الفاظ العموم بقاء كثرة تقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل
التعظيم وقد صار الى هذا القول في رج ويه ودى ولم والمحصول والمنهاج وهو ظ المنية وب في المنية اختاره محققوا
المتاخرين وفي التمهيد وح صر العضدي ذهب اليه الاكثرون وفي م اليه ميل امام الحرمين واكثر اصحابنا انتهى واحتج عليه في
رج ويه ودى والمنية ولم والمحصول بقبح امثلة منها ما ذكر في جميع الكتب المذكورة فقالوا لو انقطع بقبح قول القائل اكلت
كل رمانة في البستان وفيه الف وقد اكل واحدة او ثلثة وزاد العبري فقال لعابه اهل اللغة فذلك دليل الامتناع لغة

[illegible]

بان العام المخصص

ومنها ما ذكره في رج ولم فقالا وكذلك بقبح قوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا ومنها ما
ذكره في م فقال وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر وكل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او
هو مع عمرو وكذلك لو اريد من اللفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله ومنها غير ذلك وفي هذه الحجة نظر اما اولا فلما بيناه من
ان القبح لا يستلزم عدم الجواز لغة واما ثانيا فلما ذكره في م فقال وهذه الحجة وان كانت قريبة من السداد وقد تقدم بيانها جماعة
كثيرة الا ان لقائل ان يقول متى يكون ذلك مستهجنا منه اذا كان مريدا للواحد من جملة تلك العدة الذي هو مدلول اللفظ وقد
اقترن به قرينة او اذا لم يكن الاول مم والثاني مسلم ثم تمسك بوقوع ذلك مع القرينة بقوله تعالى الذين قال لهم الناس وبصحة قول القائل
اكلت الخبز ثم قال نعم اذا اطلق اللفظ العام فكان الظ منه ارادة الكل او ما يقاربه في الكثرة وهو مريد للواحد البعيد من ظ اللفظ
من غير اقتران دليل يدل عليه فانه يكون مستهجنا انتهى وفيه نظر واضح واما ثالثا فللمنع من ثبوت القبح في جميع صور عدم بقاء الكثرة
القريبة من مدلول العام فالدليل اخص من المدعى لا يقال اذا ثبت القبح في بعض الصور لزم الحكم بعدم الجواز فيه ومنه يلزم الحكم بعدم
الجواز مط اذ لا قائل بالفصل من هذه الجهة لانا نقول هذا معارض بمثله ايض فتم وكيف كان فما استقبح عادة لا يمكن تنزيل خطاب
الشرع عليه مط وان قلنا بالصحة لغة ولو وردت رواية مشتملة عليه وجب طرحها وان كانت صحيحة او تاويلها بما يرتفع معه القبح وان كان
بعيدا واذا دار الامر بين التاويل البعيد والطرح ففي الترجيح اشكال والاقرب اعتبار ما يكون اقوى ظنا واما اذا كان خطاب غير الشرع
مشتملا عليه كخطاب الموكل والموصي والمقر ونحوهم وقلنا بان ذلك صحيح لغة ففي لزوم التاويل ودفع القبح والاخذ بالظ اشكال ولا
ملاحظة العادة فتم واعلم ان القائلين باشتراط بقاء كثرة تقرب من مدلول العام لم يحدوها بل صرح في ير والمنية والمحصول وم بانها
غير محدودة ولكن قال في التمهيد اختلفوا في تلك الكثرة ففسرها ابن الحاجب بانها التي تقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا
ان تكون اكثر من النصف وفسرها البيضاوي بان تكون غير محصورة انتهى ولو فسرت بما يرتفع معه قبح التخصيص لم يكن بعيدا الثاني
صرح في ير وب والمنية والمحصول وغيرها بجواز انتهاء التخصيص في الفاظ الاستفهام والمجازات الى الواحد وادعوا الاتفاق على
ذلك بقول مطلق ولم يفصلوا بين المخصص المتصل والمنفصل وجعلوا محل النزاع في المسئلة غير ذلك فيجوز ان يقول من دخل داري
فله درهم ومن عندك ويريد شخصا واحدا ولكن المستفاد من اطلاق رج وغاية البادي ولم والتمهيد وم وح العضدي والمنهاج وشرح
العبري ان ذلك من محل النزاع مط سواء خص بمتصل او بمنفصل ويستفاد من رج ولم والمحكي عن ابي الحسين انه تشترط هنا ايضا بقاء
كثرة تقرب من مدلول العام والاقرب عندي ما عليه الاولون الذي ادعي عليه الاتفاق من الجواز لغة وان فرض لزوم قبح في بعض الصور
فغايته عدم حمل خطاب الشرع عليه لا الحكم بالخروج عن اللغة بل لا يبعد القول بجواز تخصيص جميع الالفاظ الموضوعة للعموم الى الواحد
لغة كالاستثناء سواء خص بمتصل او منفصل نعم لا نمنع قبح كثير من صور ذلك وغايته عدم حمل خطاب الشرع عليه وترتب ما يترتب
على الاستثناء القبيح عليه ويترتب على الجواز اللغوي ما يترتب على استثناء الاكثر حتى يبقى واحد الجائز لغة واعلم انه فصل العضدي
في المسئلة تفصيلا لم اجد احدا واليه ميل الفاضل البهائي فقد ذهب الاكثر الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام والمختار
انه ان كان التخصيص باستثناء او بدل جاز الى واحد نحو عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها والا فلا وان كان بمتصل غيرهما
كالشرط والصفة جاز الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء او ان كانوا علماء وان كان بمنفصل فان كان في محصور قليل جاز الى
اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم ثلثة او اربعة وان كان غير محصور او في عدد كثير فالمذهب انه لا بد من جمع يقرب من مدلوله
فلا يبقى من دخل داري فاكرمه ويفسر بزيد وعمرو وبكر انتهى وهل يختص محل البحث بالالفاظ الموضوعة للعموم او يعم جميع ما يفيد
العموم سواء كان بالوضع او بالالتزام او بغير ذلك فيندرج تحته عموم المنزلة وعموم المفاهيم والعموم الناشي من ترك الاستفصال
وعموم المطلقات وغير ذلك فيه اشكال من اطلاق الاصوليين وقول الشهيد الثاني في التمهيد بعدما ذكر الخلاف في المسئلة و
تقييد المطلق كتخصيص العام ومن امكان دعوى انصراف الاطلاق المذكور الى العمومات الموضوعة وكيف كان فالمصير الى جواز
تخصيص العمومات المشار اليها خصوصا المطلقات الى الواحد لغة ولا فرق في ذلك بين المتصل والمنفصل ولم يجز في الان

[illegible]

مثاله تخصيص الاكثر من تلك العمومات يكون قبيحا واذا فرض وجوده نحكم ما عرفت سابقا ولكن لا يخفى ان تخصيص الالفاظ الموضوعة
للعام الى ان يبقى واحدا او الى ان يبقى الاقل منه في غاية المرجوحية فلا يمكن المصير اليه مع امكان تأويل اقرب منه وان كان مجازا اذ لم يثبت ان
كل تخصيص اولى من المجاز حتى مثل التخصيص المفروض وان كان حسنا اذ المناط في ترجيح التخصيص على المجاز هو الغلبة وثبوتها في جميع
اقسام المخصص غير مسلم بل الظ العكس فانه لا شك ان حمل الامر على الاستحباب اشيع من تخصيص العام الى ان يبقى واحدا واثنان او ثلثه
خصوصا في اخبار الائمة ع ويمكن الحاق الالفاظ المفيدة للعموم لا من جهة الوضع بالالفاظ الموضوعة له فيما ذكر وان كان تخصيص الاكثر
في غير الموضوعة للعموم سيما المطلقات اهون فت **الثالث** المستفاد من اطلاق كلمات الاصوليين في هذه المسئلة ان محل النزاع يعم
المخصص المتصل والمنفصل وان الاقوال المختلفة تعم الامرين **الرابع** حكى في ح والمحصول عن القفال انه قال لا يجوز تخصيص الجمع
المعرف بحيث لا يبقى اقل من الثلثة ولكن في المنية في غير المجازات والاستفهام يجوز الانتهاء الى الواحد هو منقول عن القفال
انتهى وفي م منهم من جعل نهاية التخصيص في اسماء الجموع كالرجال والمسلمين الى ان يبقى ثلثه وهو مذهب الفقهاء من اصحاب
الشافعي انتهى وفي الذريعة والغنية لا غاية الا ويجوز ان يبلغ تخصيص ما ظاهره العموم اليها غير ان الفاظ الجمع كالمشركين والرجال
متى بلغ التخصيص فيها الى اقل من ثلثه كان اللفظ مجازا واذا بلغ ثلثه كان اللفظ حقيقة كما يكون فيما زاد وليس كك لفظة من فيما يعقل
وما فيما لا يعقل فانها اذا بلغ الى واحد كان اللفظ حقيقة ولم يكن مجازا وزاد الاول فقال وقد حكى عن ابي بكر القفال الخلاف في ذلك وانه
كان يذهب الى ان لفظة من يجوز ان يبلغ التخصيص فيها الى الواحد لا يجوز في الفاظ الجمع ان ينتهي التخصيص الى الواحد يجعل اللفظ
مجازا فلا يجوز في الفاظ الجمع مثل ذلك واذا كان ابتداء التخصيص في الفاظ الجمع الى ان ينتهي الى ثلثه يجعل اللفظ مجازا عنده لانه يقتضي
الاستغراق على مذهبه فاي تخصيص عرض فيه اقتضى كونه مجازا فاي فرق في بلوغ التخصيص بين ما نقص عن ثلثه وبين ما زاد عليها انتهى
وحكى في م وح العضدي عن بعض القول بانه يجوز التخصيص الى ان ينتهي الى ثلثه وعن اخر الى اثنين واطلقا قال في م حجتهما ما قيل
في الجمع ان اقله ثلثه او اثنان وكانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين ثم اجاب عن هذا بان الكلام في اقل
مرتبة يختص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكمهما فلا تعلق
لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر انتهى ونحوه ما في ح العضدي وفي التمهيد قيل يجوز التخصيص الى ان ينتهي
الى اقل المراتب التي يطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعاة لمدلول الصيغة فعلى هذا يجوز التخصيص في الجمع كالرجال ونحوه الى
ثلثه لانها اقل مراتبه على الصحيح وفي غير الجمع كمن وما الى الواحد فنقول من يكرمني اكرمه وتريد به شخصا واحدا انتهى وفي بعض شروح
بتا ما اطلاق الجمع المعرف باللام على الواحد كثير انتهى **الخامس** يظهر من ير وح والمنية وغاية دى ولم والمحصول
المحكي عن ابي الحسين البصري انه يجوز استعمال العام في فرد من افراده على سبيل التعظيم والظ انه مما لا خلاف فيه وقد صرح
في ير ولم وح العضدي بخروجه عن محل البحث فلا اشكال في ذلك وعليه اذا انحصر تأويل رواية او كلام في العام فيما يحمله على
الواحد تعظيما وجب صونا لها من الطرح واللغو اللازمين على تقدير انحصار التأويل في ارتكاب التخصيص الى الواحد بناء على
عدم جوازه وكونه قبيحا واما اذا دار الامر في تأويل الرواية بين حمل العام على واحد من جزئياته تعظيما وبين الحمل على اكثر الجزئيات
من باب استعمال العام في الخاص بعلاقة العموم والخصوص او المشابهة فالاقرب الثاني كما اشار اليه جدي ره لشيوعه فان
المشكوك فيه يلحق بالغالب ولذا وجب الحمل على اقرب المجازات عند تعذر الحقيقة فت واذا دار الامر بين التجوز وحمل العام
على واحد من جزئياته تعظيما ففي الترجيح اشكال من قوة احتمال كون الاخير من باب التخصيص والمجاز كان الاول اولى كما عليه اكثر
الاصوليين ومن انه لا دليل على كون المجاز مرجوحا بالنسبة الى كل تخصيص حتى محل البحث وما دل على رجحانه على المختار
وهو كونه اغلب منه لا يشمل محل البحث للمنع من كونه اغلب منه بل قد يدعى ان بعض اقسام المجاز اغلب منه نعم قد يتوهم كلام
من قدم التخصيص على المجاز مطلقا يعم هذا فالتفصيل مستلزم لخرق الاجماع المركب وفيه نظر للشك في انصراف اطلاق
كلامهم الى هذا بل ينصرف الى الغالب وهو غير محل البحث جدا هذا كله على تقدير ثبوت اطلاق لفظ التخصيص عليه حقيقة

وهذا منه يظهر ان اذا كان
البلوغ عنده في الواحد
ح

وقد ثبت انه اذا دار الامر
بين التخصيص
ح

[illegible]

عنهم

عندهم وان منع منه فلا اشكال فت ثم انه اذا انحصر التأويل في الحمل على بعض الجزئيات من باب التعظيم ودار الامر بين الحمل على
واحد منها تعظيما او على اثنين تعظيما فهل يتعين الاخير او لا فيه اشكال من انه اقرب الى المعنى الحقيقي وهو واضح فيترجح ومن ان الترجيح
بما ذكر يحتاج الى دليل وهو غير معلوم مع قوة احتمال غلبة الاول فت واعلم ان الظ انه يجوز استعمال العام في واحد من جزئياته باعتبار
بعض العلاقات المصححة للتجوز كالتشبيه ونحوه ولا ينحصر وجه الجواز في قصد التعظيم ولكن لم اجد لاحد من الاصوليين نصا على ما ذكر نفيا
ولا اثباتا **السادس** لم اجد احدا من الاصوليين تعرض لحكم تخصيص العام الى النصف بالخصوص ولا حاجة اليه بل يعرف مما تقدم
السابع اعلم ان مقتضى اطلاق كلام اكثر الاصوليين المانعين من جواز انتهاء التخصيص الى الاقل من النصف عدم الفرق بين كون التخصيص
بالاستثناء وغيره وهو مناف لما ذهبوا اليه من صحة الاستثناء حتى يبقى واحد فالتعارض بين كلاميهم في مسئلتنا هذه وكلامهم في
مسئلة الاستثناء من قبيل تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى ولكن احتمال تنزيل الاطلاق المذكور على غير الاستثناء في غاية القوة
مفتاح اذا ورد عن النبي ص عام مطلقا وخاص كذلك وكانا متنافيي الظ نحو اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم فاما ان يعلم تاريخهما
او لا وعلى الاول فاما ان يكونا مقترنين او العام متقدما او متأخرا فههنا مقامات اربع الاول ان يعلم اقترانهما فالمعظم من الاصوليين
منهم الشيخ في العدة وابن زهرة في الغنية والمحقق في ح وم وشرحها والنهاية وتب ودى والسيد عميد الدين في المنية والامدي في م والحاجبي
في صر على لزوم تخصيص العام بالخاص بل قد حكاه في ير والمنية عن المحققين والجمهور خلافا للمحكي في ير عن شاذ فقالوا ان ذلك القدر
من العام يصير معارضا بالخاص وهو ضعيف بل المعتمد ما عليه المعظم ولهم وجوه منها الاجماع المحكي في ير وغيره المعتضد بالشهرة العظيمة
لا يق لا نم كون المسئلة اجماعية لوجود الخلاف فيها ودعوى شذوذه ممنوعة فان المخالف هنا قوم على ما حكاه صاحب غاية دى نعم
المعظم على خلافه ولكن الشهرة ليست بحجة لانا نقول انكار كون المسئلة اجماعية في غاية الضعف بمجرد الخلاف وان كان من قوم لا يقدح
في الاجماع ولا يمنع من حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد العدل كما هنا خصوصا اذا اعتضد بالشهرة العظيمة ولا يق سلمنا الاجماع و
لكن نمنع حجيته في مثل المسئلة لانا نقول هذا بط لما بيناه في بحث ما زاد الحقيقة والمجاز ثم انا نقول هذه المسئلة ظنية ويكفي
فيها بالامارات الظنية ولا يطلب فيها القطع واليقين وحيث كان لنا تحجر بالاتفاق بل الشهرة يكفي فيها لبعد اتفاق الكل او الاكثر على الخطا
القول بلا دليل معتبر حيث لم يكن هناك داع ع عليه وقد تقدم تحقيق هذا المطلب في الباب المذكور ايض ومنها ما اشار اليه في ير والفوائد
الحائرية من ان العرف يقضي بالتخصيص فان من قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر كل اللحم ولا تشتر لحم البقر يفهم منه اخراج لحم البقر
من كلام الاول وشراء غيره اما على سبيل البدل او انه يرد من لفظ العام لا يق لو تم هذا فانما هو فيما اذا كان العام مقدما على
الخاص واما اذا كان بالعكس فلا يفهم التخصيص عرفا الا ترى انه لو قال اكرم زيدا فقال لا تكرم العلماء كان المفهوم النسخ لا التخصيص بلا ريب
فلا يكون الدليل وافيا بتمام المدعى فان المدعى هو الحكم بالتخصيص في الصورتين كما يشهد به اطلاق كلمات الاصوليين في هذا المقام
لانا نقول نمنع عدم فهم التخصيص في صورة العكس بل الظ انه المفهوم ولا سيما اذا كان احتمال النسخ مرتفعا بسبب استحالته كما في مفروض
المسئلة او باعتبار بعده كما اذا كانا من اهل اللغة ومنها ما اشار اليه في ير وم وغيرهما من ان الخاص في دلالته على محله اقوى من
دلالة العام عليه وكلما هو اقوى فهو الراجح فتقديم الخاص هو الراجح اما الصغرى فلان العام يجوز اطلاقه من غير ارادة الخاص و
لا يمكن ذلك في الخاص واما الكبرى فظاهرة لان العمل بالمرجوح وترك الراجح لاجله خلاف المعقول لا يق لو تم هذا فانما يتم في نحو
ان يقول اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم لان الامر والنهي متكافئان في ظهور الدلالة على الوجوب والحرمة وعدم الصراحة فيترجح
الخاص عليه باعتبار الصراحة في مورده واما في نحو لا يجب اكرام العلماء واكرم زيدا العالم فلا لان العام وان كان في شموله للمورد
الخاص ظاهرا لكن لفظة لا يجب المتعلقة به صريحة في نفي الوجوب والخاص وان كان صريحا في مورده لكن لفظه ظاهر في الوجوب
فلكل وجه قوة وضعف فيجب التوقف لانا نقول هذا بط لما سترون انشاء الله ومنها ما ذكره كثير من الاصوليين كالفاضلين والشيخ و
السيد عميد الدين وصاحب لم والعضدي وغيرهم وجعلوه اصلا في الجمع بين المتعارضين وهو انهما دليلان تعارضا فلا يجوز العمل
بظاهرهما معا ولا العمل بظاهر العام فقط ولا اهمالهما والعمل بالخاص فقط فوجب العمل بالعام في غير محل الخاص والعمل بالخاص في محله

[illegible]

ومنها [illegible] العام والخاص المطلقين [illegible]

اما الاول فلاستلزام العمل بظاهرهما التناقض في مورد الخاص وهو باطل قطعاً واما الثاني فلاستلزام اهمالهما ابطال الدليل الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معاً ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الآخر من غير معارض واما الثالث فلاستلزامه طرح الخاص واما الرابع فواضح وكذا الخامس لانا نقول لا يجوز الحكم بطرح احدهما في مورد التعارض من غير تعيين وان وجب العمل بالعام في غيره كما اذا ورد نصان متكافئان لا يمكن الجمع بينهما فانه يحكم بطرح احدهما بل في الحقيقة ما نحن فيه منه لان ما تناوله الخاص قد تناوله العام وانما زاد عليه تناوله شيئاً آخر لم يتناوله الخاص فكان في دلالته على الزائد بمنزلة خبر وفي دلالته على ما عارضه فيه الخاص بمنزلة خبر آخر فههنا قد وقع التعارض بين خبرين من غير تعيين فيحكم بطرح احدهما ولا مفر لان يقال يجب العمل بالخاص في مورده لانه لولاه لزم الغاؤه لانه معارض بمثله سلمنا انه ليس من ذلك القبيل بل مما يجب الجمع فيه لكن نقول كما يمكن الجمع بينهما بالتخصيص حتى يتحقق العمل بالدليلين كذا يمكن الجمع بينهما بما لا يبقى معه العمل بهما ولا يلزم الغاء احدهما كارتكاب تجوز في الخاص او اضمار فيه او تقييده بصورة خارجة عن العام بالدليل العقلي فيقال فيما اذا ورد نحو لا يجب اكرام العلماء ويجب اكرام زيد العالم المراد استحباب اكرام زيد العالم وفيما اذا ورد نحو اكرام العلماء ولا تكرم زيداً العالم ان المراد جواز اكرام الذي بدا العالم او عدم جوازه اذا اشتمل على مفسدة ومحصل الكلام ان الواجب بعد ورود العام والخاص المقترنين القطع بعدم بقاء الظاهرين على حالهما لعدم التناقض في كلام الحكيم ولا بد من القطع بان احدهما مأول بما يرجع الى الآخر ولكن لا يمكن دعوى التأويل في احدهما بالخصوص الا بعد قيام دليل من الخارج عليه ومع عدمه لا بد من التوقف لانا نقول ان جعل تعارض العام والخاص من قبيل تعارض النصين المحكوم فيه بكون احدهما مطروحاً وكذباً باطل والا لما صدر من الحكيم كما لا يجوز صدور النقيضين الذين لا يمكن فرض وجه جمع بينهما ولما جاز الاستثناء من العام واللازمان باطلان قطعاً واما دعوى عدم الترجيح في وجوه الجمع فكذلك فان الجمع بالتخصيص اولى من الجمع بالتجوز في الخاص او العام ومن الجمع بالاضمار ومن الجمع بالتقييد بالصورة الخارجة عن العام بالدليل القطعي اما اولويته على الجمع بالتجوز وعلى الجمع بالاضمار فلما بيناه في بحث تعارض الاحوال واما اولويته على الجمع بالتقييد بالصورة الخارجة عن العام بالدليل العقلي فلان هذا الجمع ايضاً يستلزم محذورين احدهما التقييد في الخاص وثانيهما ارتكاب التأكيد ولم يتحقق شيء منهما في الجمع بالتخصيص فكان اولى ومحل الكلام في هذا المقام ان يقال ان العام والخاص اذا وردا لا بد من الحكم بالتخصيص سواء امكن الجمع بينهما بغير التخصيص او انحصر طريق الجمع فيه اما على الاول فلان التخصيص اولى من الوجوه واما على الثاني فواضح المقام الثاني ان يتأخر الخاص فان ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فهو ناسخ كما صرح به الفاضلان وغيرهما لان احتمال التخصيص هنا مرتفع اذ لو جاز للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقاً كما في المنية وقد يقال هذا حسن لو لم يمكن التجوز في الخاص والا فهو اولى من الحكم بالنسخ لندرته ولا بعد في تنزيل عبارة المصرحين بالنسخ ح على ما قلناه وان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام فهو تخصيص قطعاً ان منع من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب وكذا هو تخصيص ان جوزهما معاً على احتمال والتوقف ح اولى او نسخ ان جوز الاول ومنع الثاني ومردودان معاً المقام الثالث ان يتأخر العام وقد اختلف فيه الاصوليون فاطلق الفاضلان في يب وبر ودج وصاحب لم والحاجبي والعضدي كما عن ابي الحسين البصري وفخر الدين والشافعي واكثر الجمهور البناء على التخصيص واطلق في العدة والغنية كما عن ابي حنيفة والقاضي عبد الجبار وكم السيد المرتضى البناء على النسخ بمعنى كون العام المتأخر ناسخاً وتوقف القاضي فيما حكي عنه والتحقيق ان يقال ان ورد قبل حضور وقت العمل بالخاص فلا اشكال في الحكم بالتخصيص ان منع من النسخ قبل حضور وقت العمل ولا في الحكم برد احدهما حيث لم يمكن الجمع بينهما بوجه ولو بعيداً ان منع من النسخ والمفارقة المشار اليهما وان ورد بعد حضور وقت العمل فلا اشكال في الحكم بالنسخ ان منع من مفارقة البيان عن وقت الخطاب واما ان جوز ذلك فكل من التخصيص والنسخ محتمل فاذا ورد نحو لا تقتل زيداً الفاسق ثم ورد بعده اقتل الفساق احتمل تخصيص الاخير بمن عدا زيد الفاسق المنهي عن قتله في الاول وبقائه على ظاهره واحتمل بقاء الاخير على ظاهره من العموم ونسخ الاول فاذا قام من الخارج دليل على تعيين احد الامرين فهو والا وجب التوقف لا يقال

نسخه فلابد

نسخه الآخر

بالنسخ ان جوز ذلك ومنع عن مفارقة البيان عن وقت الخطاب ولا في الحكم

دليلان تعارضا ويمكن الجمع بينهما بوجهين ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فوجب التوقف اما الاول فواضح واما الثاني فلانا لم نعثر على مرجح لا عقلاً ولا نقلاً واما ما يستدل به الخصم للترجيح فيجيب عنه انشاء الله حجة القول بالبناء على التخصيص وجوه منها ما اشار اليه في دج وبر ويب من انهما دليلان تعارضا فلو عمل بهما لتناقضا ولو عمل بالعام لالغي الخاص فيجب العمل بهما صوناً لهما عن الالغاء وفيه نظر لانه انما يتم لو ورد العام قبل حضور العمل بالخاص لانه لا يمكن الحكم بالنسخ ح فيلزم الغاء الخاص واما اذا ورد بعد حضور وقت العمل بالخاص فليس طريق الجمع بينهما منحصراً في التخصيص لجواز الحكم بكون العام ناسخاً ولا يلزم ح الغاء الخاص لتحقق العمل به في الجملة وقد اشار الى هذا في بر وقال ولكن التخصيص في اعيان العام اولى من التخصيص في ازمان الخاص انتهى فان قلت مجرد احتمال النسخ غير قادح في الحكم بالتخصيص لان الاصل ترجيحه على النسخ حيثما تعارضا قلنا لا نم ذلك وقد مضى الكلام فيه فان قلت انك اعترفت في هذا المقام بلزوم التخصيص اذا ورد العام قبل حضور وقت العمل فيلزمك الحكم بالتخصيص مط ولو ورد بعد حضور وقت العمل به لانه لم يفصل احد في المسئلة فان الحاكمين بالتخصيص حكموا به مط وكذا الحاكمين بالنسخ حكموا به كذلك فالقول بالتفصيل خرق للاجماع المركب قلنا لكن شهرة القول بالتخصيص مما توجب ترجيح احتماله على احتمال النسخ سلمنا ولكن نقول الحكم منتف بالخاص ولم يعلم له رافع يقيني والعام لاحتماله التخصيص لا يصلح له فالاصل بقاؤه عملاً بالاستصحاب وقد تقدم الى هذا الاشارة قلنا الاجماع المركب في المسئلة غير معلوم وكثرة القول بالتخصيص سلمنا لكن في الاعتماد عليه هنا اشكال تقدم اليه الاشارة ومنها ما اشار اليه في دج وبر ويب من ان الخاص اقوى دلالة فيجب العمل به والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وفيه نظر للمنع من كون الخاص اقوى هنا فان دلالته على الاستمرار مط وهذا واضح جداً ومنها ما اشار اليه العضدي فقال ولنا ايضاً انه لو لم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة فلان دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام على العموم محتمل لجواز ان يراد به الخاص فلو لم يخصص العام متأخراً بل ابطلنا به الخاص ابطلنا القاطع بالمحتمل واما بطلان اللازم فالعقل يقضي به قضاء اولياً انتهى وفيه نظر ومنها ان تقدم الخاص كالعهد بين المخاطبين فيكون قرينة على ان المراد بالعام ما عدا الخاص وفيه انه مم وحجة القول بالبناء على النسخ وجوه ايضاً منها ما روي عن ابن عباس من انه قال كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث والعام المتأخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخاً وفيه نظر للمنع من الاعتماد على قول ابن عباس وليس قوله كنا نأخذ به صريحاً في دعوى اجماع الصحابة عليه لجواز اشارته الى جماعة لا يحصل بهم الاجماع معه في ذلك سلمنا ولكن نمنع من صحة ما نسب اليه وان ذلك لم ينقل عنه على وجه يصح الاعتماد عليه سلمنا ولكن قوله كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث ليس صريحاً في الاخبار المتعاقبة فلعل المراد غيرها من سائر الامور وليس هو ايضاً ظاهراً في ذلك لا يقال انه مطلق فيعم محل الفرض لانا نمنع من صلاحيته للتعميم هنا كما ان قوله اخذت الدرهم ورأيت الرجل لا يدل على اخذ جميع الدراهم ورؤية جميع الرجال وفي الجملة ما نقلوه قضية في واقعة فلا عموم لها فتم سلمنا ولكن ينبغي حمله على غير محل النزاع جمعاً بينه وبين ما دل على لزوم التخصيص في محل الفرض كما نص عليه جماعة سلمنا عدم صلاحيته لكنه لا اقل من معارضته له فيجب التوقف فلا يصح معه الاستدلال ومنها ان القائل اذا قال اقتل زيداً ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيداً ولا عمراً الى ان يأتي على الافراد واحداً بعد واحد هذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيداً لكان ناسخاً لقوله اقتل زيداً فكذا ما هو بمثابته وفيه نظر للزوم ذلك الحكم بالنسخ مط وعدم جواز التنصيص على مخالفة بعض الجزئيات بعد اثبات الحكم لها على طريق العموم وبطلان ذلك واضح وللمنع من التساوي فان تعداد الجزئيات وذكرها بالتنصيص يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة فلا يمكن الحكم الا بالنسخ بخلاف ما اذا كانت مذكورة بلفظ عام فان التخصيص ح ممكن فلا يصار الى النسخ اما لان التخصيص ارجح كما اختاره جماعة او لتساويهما كما لا يبعد عوا ومنها ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدماً عليه وفيه نظر لما ذكره في لم تبعاً للمختصر من انه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بياناً للمراد بكلام آخر يرد بعده وتحقيقه انه ينفك ذاته وتأخر وصف كونه بياناً ولا ضير فيه لا يقال الاستبعاد انما نشأ من كثرة تأخر البيان عن المبين لا من امتناعه عقلاً حتى يرد ما ذكر وينتقض ايضاً بما اذا تقدم الخاص وكان العام وارداً قبل حضور وقت العمل بالخاص وقد ثبت ان الكثرة توجب ترجيح احد المحتملين على الآخر لانا نقول بعد تسليمها هي معارضة بكثرة التخصيص وقد

ومنها [illegible] المطلقين [illegible]

نسخه الفرض

النسخ ولو لم يترجح الاخير فلا اقل من التوقف فيبطل الاستدلال نعم هذه الحجة تستقيم لو منع من جواز مفارقة البيان عن المبين كما عزاه
المحقق الى الشيخ ولكنه محل نظر ومنها انهما لفظان متعارضان وعلم التاريخ فوجب تسليط الاخير على الاول كما لو كان الاخير خاصا وفيه
نظر لانه قياس مع الفارق لان الخاص المتاخر الوارد بعد حضور وقت العمل لا يكون الا ناسخا اذ يجوز كونه لغوا بخلاف العام المتأخر
الوارد بعده فانه يجوز ان يكون مخصصا وناسخا والتخصيص اولى لان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام وذلك يوجب التسليط
على العام تقدم او تاخر كذا قيل وان كان المدعى ان الاصل في كل متاخر ان يكون مسلطا على مقدمه فيطالب بدليله ومنها ان تردد الخاص المتقدم
بين كونه منسوخا ومخصصا يمنع من كونه مخصصا لان البيان لا يكون ملتبسا وفيه نظر لان التردد كما يمنع من التخصيص كذلك يمنع من النسخ
لاشتراط كون كل من المخصص والناسخ معلوما فالدائر بينهما لا يتعين لاحدهما فتأمل ومنها الاجماع المحكي في العدة فانه قال بعد حكمه بان
الخاص المتأخر ناسخ معللا بعدم جواز تاخير البيان عن حال الخطاب وكذلك لو كان المتقدم خاصا والمتأخر عاما فانه يكون ناسخا الا ان
ان يدل دليل على انه اريد به ما عدا ما تقدمه من الخاص وهذا الاختلاف فيه بين اهل العلم انتهى وفيه نظر للمنع من عدم الخلاف كيف و
المخالف كثير ولعل دعوى عدم الخلاف راجعة الى قوله الا ان يدل دليل الخ لا الى قوله فانه يكون ناسخا وحجة المتوقف ان كل واحد من هذين
الخطابين اعم من صاحبه من وجه واخص من آخر فانه اذا قال لا تقتلوا اليهود وقال بعده اقتلوا المشركين كان بينهما عموم من وجه فان
قوله لا تقتلوا اخص باعتبار ان اليهود اخص من المشركين واعم من حيث انه يشمل الزمان الذي لم يشمله المتأخر وقوله اقتلوا المشركين اخص
باعتبار عدم شموله لما شمله المتقدم من الزمان واعم باعتبار شموله لما لا يشمله المتقدم من الاعيان واذا كان كل منهما اعم من وجه وجب
التوقف والرجوع الى المرجح كما في تعارض العامين والخاصين واجيب عنه بان العموم من وجه انما يفرض باعتبار فرض كون المتقدم
نهيا فانه يعم الازمنة اما لو فرض امرا فانه لا يقتضي العموم بل يكون خاصا باعتبار الازمان والاعيان لعدم افادته التكرار فالنهي
المتأخر عنه يكون اعم من المتقدم في الاعيان والازمان وفيه ان محل البحث كما نطق به عبارات الاصوليين هو تحقق التعارض
بين الخاص والعام ولا يكون الا بعد كون الخاص المتقدم شاملا للزمان شمول المتأخر وذلك قد يكون باعتبار وضعه لها كما اذا كان
ذلك الخاص امرا وقلنا بانه يفيد التكرار وضعا او باعتبار ظهوره ودليل يدل بظاهره على ذلك كما اذا كان الخاص امرا وقام دليل من
الخارج على افادته التكرار او باعتبار اقتضاء اطلاقه ذلك كما اذا كان ذلك الخاص امرا مطلقا كما لو كان بقوله اكرم زيدا ولم يمتثل قبل ذكر
العام فانه باطلاقه يدل على جواز الاتيان في اي وقت فيعارض العام المتأخر واما اذا امتثل وذكر العام بعده فلا تعارض اصلا فلا
يجوز الحكم بتخصيص العام ح وليس مثله داخلا في محل البحث فما ذكره المستدل انما ينصب على محل البحث الذي دار الامر فيه بالاتفاق
بين النسخ والتخصيص وليس مقصود المتوقف في كل ما اذا ورد خاص قبل عام كما لا يخفى المسألة الرابع ان يجهل التاريخ فلا
يعلم المتقدم والمتأخر منهما وهو يتحلل الى صور الاولى ان لا يعلم مع ذلك بورود احدهما قبل حضور وقت العمل واللازم ح على مذهب من
قال بالتخصيص في الصور السابقة القول بالتخصيص هنا ايض وقد نبه على هذا في دح فقال اذا جهل التاريخ بينهما فالذي يجيء على ما
اخترناه ان يبنى العام على الخاص ولذا توقف بعض الحنفية لنا اما ان يكون مقارنا او متقدما او متاخرا وعلى التقديرات الثلث يجب
بناء العام عليه على ما قلناه وكذلك في صورة الجهالة لانها لا تعدو احد الاقسام وكذا نبه عليه الاكثر لا يقال الحجة التي ذكرها في دح
مدفوعة بما ذكره في به فانه قال بعد الاشارة اليها وتضعف بان الخاص المتأخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا
وان ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان
يكون ناسخا او مخصصا ولو كان العام قطعيا والخاص ظنيا فان كان الخاص مخصصا جاز لما بينا من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
وان كان ناسخا لم يجز العمل به فيكون مردودا فقد تردد الخاص بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون
ناسخا مردودا وح لا يجب تقديم الخاص على العام انتهى لانا نقول هذا باطل لان مجرد دوران الاحتمال بين المذكورات لا يمنع
من تقديم الخاص على العام بناء على لزوم ترجيح احتمال التخصيص حيثما تعارض مع احتمال النسخ لغلبة الاول كما هو بناء
القائلين بالتخصيص في الصور الثلث السابقة فان الشرط عندهم في الحكم بالنسخ هو العلم بورود الخاص بعد حضور وقت العمل

نخ
متقدم

والذي يشمله خ

في تعارض العام والخاص المطلقين [illegible]

بالعام

بالعام واذا انتفى الشرط انتفى المشروط وتعين الحكم بالتخصيص لان شرطه عدم العلم بالنسخ وقد تحقق وان منع من هذا الاصل فاللازم
التوقف حيثما يحتمل النسخ سواء كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا فالتفصيل لم يظهر لنا وجهه واما من لم يقل بالتخصيص
في جميع الصور السابقة وتوقف في الصورة الثالثة فاختلفوا فمنهم من توقف هنا ايض وهو ابن زهرة كما عن المرتضى وابي حنيفة
وتابعيه واوجبوا الرجوع الى المرجحات ومنهم من حكم بالتخصيص هنا وله وجوه منها الاجماع المشار اليه في به وب فقال فقهاء الا
في هذه الاعصار يخصون اعم الخبرين باخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ ومنها اصالة الاقتران فانهما حادثان تحققا والاصل
عدم تاخر احدهما عن الاخر كما في الغرقى والمهدوم عليهم وكذا اذا شك في تقدم موت زيد على موت عمرو ونقل بعضهم وقد اشار اليه
في العدة وبه ومنها اصالة الحمل على التخصيص لغلبته وانما عدل عنها في صورة العلم بتأخر العام لغلبة النسخ ح وهي بالنسبة
الى غلبة التخصيص اخص فتقدم واما اذا شك في ذلك فغلبة التخصيص ليس لها معارض فالاصل اعتبارها واحتماله لا يقدح
الا ترى انه اذا اتانا رجل من بلدة اكثر اهلها مسلمون واكثر اهل محلة منها كافرون حكمنا باسلامه من غير التفات الى احتمال كونه من
اهل المحلة التي اكثر اهلها كافرون واما اذا علم انه من اهل تلك المحلة حكمنا بكفره من غير التفات الى احتمال كونه من المسلمين ومنها
انه لو لم يحكم بالتخصيص فلا يخ اما ان يتوقف او يحكم بالنسخ او يعمل بهما معا او بالعام فقط او بالخاص فقط فان كان الاول فيلزم اولا
الغاء كلام الش كما ذكره الشيخ او الخروج عن الدين لان كثيرا من الاحكام الشرعية تستفاد من العام والخاص وكلاهما في الغالب مجهولا
التاريخ وان كان الثاني فيلزم كثرة النسخ والمعلوم خلافه مع انه لا يمكن تعيين المنسوخ مع ان فيه ترجيحا من غير مرجح فيجب التوقف
ايض كالاول وان كان الثالث فيلزم الجمع بين النقيضين وهو بط وان كان الرابع فلا يخ اما ان يكون تعيين العمل بالعام دون الخاص
لدليل اولا فان كان الثاني فهو بط لانه ترجيح من غير مرجح وان كان الاول فلا بد من بيانه مع ان الفرض خلافه فانحصر الامر في الحكم
بالتخصيص وهو المط وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فللمنع منه لوجود الخلاف سلمنا لكن الحكم بالتخصيص عند الجهل بالتاريخ
ليس حكما شرعيا اذ من المستبعد ان يوجب الش الحكم بالتخصيص تعبدا كما اوجب الحكم بمكية ما في بلد المسلم تعبدا ولا حكما لغويا اذ من
الظ ان اهل اللسان يتوقفون في مثله ولم يتقرر عندهم لزوم التخصيص فيه فلا يكون الاجماع حجة لانه انما يعتبر حيث يكون كاشفا عن
قول رئيس في واقعة والحكم بالتخصيص هنا ليس قولا له كما عرفت وبالجملة مسئلتنا لا يطلب فيها قول احد وانما يطلب فيها مراد الش
من الخطابين في الواقع والاجماع بعد تسليمه لم يكشف عن الواقع قطعا واما الثاني فلان اصالة الاقتران لم تكن امارة ظنية بالواقع
وقد عرفت ان المسئلة يطلب فيها الواقع واما الثالث فلا يتمشى الا على اصالة حجية كل ظن وقد ناقشنا فيها واما الرابع فللجواز
ان يكون الحكم التخيير في العمل بايهما شاء كما في الخبرين المتعارضين سلمنا عدمه لكن نمنع من لزوم التوقف الخروج عن الدين لان
الغالب وجود المرجح في احد الطرفين فان اكثر الاحكام الشرعية مستفادة من الخطابات الواردة عن الائمة ع وهي خالية عن
شوب هذا الاشكال والحق عندي القول بالتخصيص للدليل الثالث والمناقشة فيه واهية على انه يمكن جعل الاجماع المتقدم دليلا
على حجية الظن المستفاد من الغلبة التي ادعيناها على انه يجوز ان يكون التخصيص هنا حكما شرعيا كما ان العمل بالظن حكم شرعي فلا
دعوى الاجماع فيه ولا يحتاج الى اثبات كونه مظنونا والاستبعاد غير مسموع بعد نقل الثقات اياه في مقام اثبات القول
بالتخصيص ووجود الخلاف غير قادح فان المدعي له لم يدع اجماع الكل بل اجماع اهل عصره وهو حجة ايض ويؤيد ما ذكرنا الوجهات
فتدبر الثانية ان يعلم بورود احدهما بعد حضور وقت العمل ولم يتعين وهنا يجب الحكم بالتخصيص عند مرجحي احتمال التخصيص
على النسخ مط ولا يخ عن قوة واما عند المتوقفين في ذلك فينبغي التوقف الا ان يتمسكوا في الحكم بالتخصيص باطلاق العبارة
المتضمنة لنقل الاجماع فت الثالثة ان يعلم بورود احدهما قبل حضور وقت العمل وهنا لا اشكال في الحكم بالتخصيص
هذا كله فيما اذا جهل تاريخ احدهما عند مرجحي احتمال التخصيص الحكم به مط واما عند غيرهم فينبغي التوقف وينبغي التنبيه على
امرين **الأول** علم ان جميع ما ذكرنا جار فيما اذا كان العام والخاص من الكتاب واحدهما منه والاخر من السنة النبوية
لكن حكي الشهيد عن السيد المرتضى انه قال عند ذكر جهل التاريخ وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول الايات القرآنية

نخ
فالا

[illegible] العام والخاص المطلقين [illegible]

تنبيه

تاريخهما معا واما
اذا جهل
خ

مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار الاحاد انتهى واما اذا ورد عام وخاص عن الائمة ع فيبنى على التخصيص
سواء اتحد زمانهما كما اذا قال الصادق ع كل ماء لا ينجس بالملاقات وقال بلا فصل الماء القليل الراكد ينجس بالملاقات واختلف
كما اذا ذكر الثاني بعد الاول بسنة وسواء كانا من امام واحد كما تقدم او احدهما من امام والاخر من اخر كما اذا ورد عن الصادق ع
لا تكرم العلماء وورد عن الحجة القائم ع لا تكرم زيدا العالم وما قلنا طريقة اصحابنا ومذهب مشايخنا وكبرائنا رضوان الله عليهم
بحيث لا تجد لمن مارس بحثهم وزاول طريقتهم وقد صرح بنسبة ذلك الى قدماء اصحابنا والمجتهدين والاخباريين وجميع المحققين
من علماء الاصول جدي ره في بعض فوائده الا انه حكى عن بعض المتاخرين المقاربين لزماننا التامل فيه محتجا بان الجمع بينهما كما يمكن
بالتخصيص كذا يمكن بغيره وترجيح الاول يحتاج الى دلالة وضعفه ظاهر فان وجه الجمع منحصر في الاول وذلك لما عرفت من ان
التخصيص اقرب وجوه الجمع واحتمال النسخ هنا غير متطرق لاختصاصه بزمان النبي ص ولذا اذا ورد خاص من الائمة ع يخصص به عموم الكتاب
والسنة المتواترة كما ان خصوصهما يخصص عموم والحجة في ذلك كله بعد الاتفاق ان المتضادين لا يصدران عمن لا يجوز عليه
الخطاء الا بتاويل في احدهما بما يرجع الى الاخر وهو وان كان متعددا الا انه لا اقرب فيما هو التخصيص فيكون هو الاصل
حتى يثبت الوارد عليه لا يقال كيف يجوز الحكم بالتخصيص فيما اذا كان الخاص عن الحجة ع وكان العام من الامير ع وكذا بالعكس لظهور
وورود احدهما بعد حضور وقت العمل بالاخر فان السامع بالعام من الامير ع كان محتاجا الى العمل به ولم يسمع الخاص لانا
نقول بالمنع من لزوم ورود احدهما بعد الاخر بمدة متطاولة الورود بعد حضور وقت العمل لجواز عدم احتياج السامع
بالعام المتقدم الى العمل به سلمنا ولكن يجوز ان يكون هناك قرينة تدل على تخصيص العام المتقدم ولكنها اضمحلت فيكون
الخاص المتاخر كاشفا عنها وصرح بهذا جدي ره ويشير اليه كلام ما تقدم حكاه عنه فخر المحققين في الايضاح وبالجملة حيث ينتفي
احتمال النسخ اما للامتناع كما اذا كان العام والخاص عن الائمة ع او للندور كما اذا كان احدهما منهم ع والاخر من النبي ص فان
النسخ هنا غير ممتنع لجواز ان يكون ما هو عن الائمة ع مبينا لنسخ ما عن النبي ص بل قد يجوز هذا فيما اذا كانا منهم ع يجب الحكم
بالتخصيص الا ان يمنع كما اذا لزم منه خروج اكثر افراد العام وقلنا بعدم جوازه كما هو خيرة جماعة فتعين ح المجاز ان امكن و
الا وجب الرجوع الى المرجحات الخارجية وكذا يجب الرجوع اليها اذا كان احتمال التجوز في الخاص مساويا لاحتمال التخصيص كما اذا
غلب استعمال الخاص في المجاز كالامر المستعمل في عرف الائمة ع في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها
لاحتمال الحقيقة على ما ادعاه جماعة بل لا يبعد ح ترجيح المجاز لانه اقرب من التخصيص كيف لا وقد ذهب بعض الى ترجيح المجاز المشهور
اذا لم يكن هناك معارض وفيما اذا وجد المعارض بطريق اولى فيلزم ح من يدعي غلبة استعمال الامر في الندب في عرف الائمة ع
اذا ورد نحو لا يجب اكرام العلماء واكرم زيدا العالم ترجيح المجاز وابقاء العموم على ظاهره واما من انكر الغلبة فعليه ان يحكم بالتخصيص
اللهم الا ان يعتضد العام بما يقوي دلالته على العموم كعمل المش بعمومه فيترجح ح التجوز في الخاص الا ان يكون بعيدا غايته فيتوقف
وبالجملة المناط في المتعارضين ترجيح ما هو المطابق للواقع اما بالعلم والظن المعتبر شرعا وهو مختلف بحسب المقامات ولكن لما كان
الغالب رجحان احتمال التخصيص في تعارض العام والخاص وكونه اقرب الى الظن صار اصلا في هذا الباب **الثاني** اذا ورد عامان
متعارضان تعارض العموم من وجه نحو قوله وان تجمعوا بين الاختين مع قوله تع او ما ملكت ايمانكم فان الاول خاص من جهة الجمع
بين الاختين وعام من جهة الشمول للمملوكات وغيرهن والثاني خاص من جهة ملك اليمين وعام من جهة الشمول فقد صرح الشيخ و
الاسنوي وهو ظاهر يه بلزوم الرجوع الى المرجحات وعدم جواز تعيين احدهما للتخصيص وهو وجه واضح لان في التعيين يلزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل
وان لم يكن هناك وجه ترجيح فالتخيير في العمل بايهما شاء كما في يه والمحكي عن المحصول والبيضاوي وهذا القول هو الاصح فيما اذا علم ورود
الثاني قبل حضور وقت العمل بالاول او جهل التاريخ او ورد عن الائمة ع واما اذا ورد عن النبي ص او كان الثاني بعد حضور وقت العمل
بالاول فيرجع الى النزاع السابق فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص فان قلنا بالتخصيص هناك يجب هنا الحكم بكون المتقدم
مخصصا للمتاخر وان قلنا بالنسخ هناك وجب الحكم بكون المتاخر ناسخا من المتقدم القدر الذي شمله لان المتاخر وان كان اعم من وجه لكنه

مطلب في ترجيح التخصيص

اخبر

اخص من اخر فاذا كان العام من كل وجه ينسخ الخاص المتقدم فالعام من وجه اولى بجواز النسخ كذا في يه واعلم انه قد يلزم الجمع بين المتعارضين
تعارض العمومين من وجه بتخصيص عام كل منهما بخاص الاخر وقد مضى اليه الاشارة **مفتاح** اختلفوا في جواز العمل بالعمومات
الشرعية والتمسك بها قبل البحث والفحص عن مخصصها او لا على قولين الاول انه لا يجوز فلا يجوز الحكم بصحة عقد ولا بحلية طيب
بمجرد ملاحظة قوله تع احل لكم الطيبات من غير فحص عن مخصصها فلو حكم به كان كمن حكم بمجرد التشهي وهو للنهاية والمنية ولم
وده وشرحها لجدي الصالح ره وصرح ره والمحكي عن ابن شريح وامام الحرمين والغزالي وفي ح ده لجدي الصالح هذا مما ذهب اليه
جم غفير من المحققين وفي حاشية الفاضل الشيرواني انه مذهب اكثر الاصوليين الثاني انه يجوز وهو المحكي في يه والمنية عن الصيرفي
والمحكي في ح ده لجدي الصالح عن ظهر وصاحب المنهاج واستفاده في لم من يه ويظهر من الفاضل الشيرواني في حاشيته لم المصير اليه للاولين
وجوه منها ما تمسك به في يه وير ولم وده من ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد
شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه فيتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وفيه
نظر لانه ان كان المقصود منه شاع استعمال العام في الخاص بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة فيجب التوقف
في حمله على العموم بناء على ما هو الحق من انه اذا تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح يجب التوقف ففيه انه لو تم يلزم عدم جواز العمل
بالعام بعد الفحص مع عدم الاطلاع على قرينة تدل على ارادة العموم لان ما يدل على وجوب التوقف فيما اذا وقع التعارض بين الحقيقة
المرجوحة والمجاز الراجح يدل عليه مط ولو كان بعد الفحص بل الظ ان كل من اوجب التوقف في ذلك اوجبه بعد الفحص لا قبله كما لا يخفى
سلمنا لكن ما ذكر انما يمنع من العمل بالعام الذي لم يعلم بتخصيصه وشك في انه هل خرج منه فرد او لا وهل هو باق على معناه الحقيقي او لا
واما العام الذي ثبت تخصيصه بالنسبة الى فرد وشك في تخصيصه بالنسبة الى غيره فلا يمنع ذلك عن العمل به في المورد المشكوك كما لا يخفى
لدوران الامر ح بين الحمل على اقرب المجازات وابعدها ولا شك ان الاصل يقتضي مراعات الاقرب وهذا الاصل لم يكثر تخصيصه حتى
يتوقف في العمل وبالجملة الموهن للعام وهو غلبة التخصيص لا يبقى بعد العلم بتخصيصه بالنسبة الى فرد حتى يصير موهونا بالنسبة الى الفرد
المشكوك في خروجه عنه وهو واضح جدا فمثل هذا العام يجب العمل به بالنسبة الى كل فرد مشكوك في خروجه عنه لحصول الظن منه بدخوله
ويقوى هذا الظن لو استلزم خروج الفرد المشكوك فيه تخصيص اكثر الافراد الذي في غاية الندرة ان سلم صحته لا يقال لا شك في لزوم
التوقف في العمل بالعام الذي لم يعلم بتخصيصه في مورد الشك فيه لدوران الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح الموجب للتوقف
كما اعترفتم [illegible] لزوم التوقف فيه بعد الفحص لان وجوب العمل بالعام بعد الفحص قد ثبت بالاجماع ولولاه لكنا نقول به مع امكان
دعوى حصول الظن بعدم المخصص بعد الفحص لانه لو كان لظهر نعم لو كان غلبة التخصيص في العمومات غلبة شخصية كما اذا فرض
غلبة استعمال خصوص لفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس في الرجل الشجاع اتجه لزوم التوقف بعد الفحص ايضا ولكنها غلبة نوعية
كما لا يخفى والظن الحاصل من الغلبة مرتفع بعد الفحص واذا وجب التوقف في العمل بمثل هذا العام قبل الفحص وجب التوقف في العمل
بالعام الذي علم بتخصيصه في الجملة قبل الفحص ايضا اذ لا قائل بالفرق بين الامرين على الظ لانا نقول هذا مقلوب عليكم لانه اذا
وجب العمل بالعام الذي يعلم بتخصيصه قبل الفحص لما ذكرتم من عدم القائل بالفرق وحينئذ تعارض الوجهان وجب التوقف
على ان الترجيح مع الاخير لان ما دل على لزوم العمل بالظن اقوى مما دل على لزوم التوقف كما لا يخفى وعلى هذا التقدير لا يمكن
ترجيح ما دل على لزوم التوقف باعتبار موافقته للشهرة الا على تقدير حجية الشهرة وهي محل اشكال نعم قد يمنع من حجية الظن مط
ويطالب بدليل حجية الظن الحاصل قبل الفحص وعلى هذا التقدير يمكن دعوى عدم التفرقة بين العمومات والحقائق في عدم
جواز العمل بالظن المستفاد منهما قبل الفحص كما لا يخفى فتد هذا وقد اورد الفاضل الشيرواني في حاشيته لم على الحجة المذكورة
بانه ان اراد انه يجب البحث عن انه كيف يدل على المقصود بعد ثبوت اصل الدلالة فمم بل العلم بانه دال كاف في التمسك به وان لم
يعلم كيفيتها ولو تم ذلك لزم البحث عن المجاز لان التجوز كيفية في الدلالة والفرق تحكم وان اراد انه يجب البحث عن الكيفيات التي
ثبوت اصل الدلالة الاصلية وان كانت ثابتة الا انها صارت ضعيفة الان بحيث لا تعد دلالة ولا يعتبر بها الا بعد البحث عن المخصص

قوله تع اوفوا بالعقود

مطلب في بيان عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

فيه لدوران الامر بين الحقيقة والمجاز الراجح
ح

[illegible]

في عدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص

فضار الحاصل انه يجب ان يبحث عن الكيفيات التي يصير الدلالة بسببها معتبرة وتصلح للتعويل عليها لانا نقول هذا الكلام بعد التلخيص وتسليمه يرجع الى ما ذكره بقوله وقد شاع ايضا وظاهر كلامه انه وجه اخر بعد الوجه الاول انتهى ومنها تضمن جملة من العبارات دعوى الاجماع على لزوم الفحص فمن صرح بمنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص اجماعا وفي الاحكام لا نعرف خلافا بين الاصوليين في امتناع العمل بموجب اللفظ العام قبل الفحص عن المخصص وعدم الظفر به وفي الشرح قال الغزالي لا خلاف في انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص لان شرط دلالة العام انتفاء المخصص وكذا كل دليل يمكن ان يكون له معارض فهو انما يكون دليلا بشرط السلامة عن المعارض فلا بد من معرفة الشرط انتهى ويعضد ذلك الشهرة العظيمة المحققة والمحكية التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف بل قد يمنع من وجوده عد الفاضل الشيرواني واما الجماعة التي تقدم اليها الاشارة ففي الحكم بمخالفتهم اشكال اما الصيرفي فلما سبق في اليه من الاشارة من تنزيل كلامه على غير محل البحث واما العلامة فلان الظاهر انه لم يقل بما يدل على مصيره الى القول الثاني سوى قوله في يب ولا يجب في الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز فان هذه العبارة ربما كانت ظاهرة في ذلك كما اشار اليه في لم فانه قال بعد الاشارة الى ما تمسك به وهو كالصريح في موافقة هذا القائل اي القائل بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص انتهى ولكن الانصاف ان العبارة المذكورة ليس فيها دلالة على ذلك كما اشار اليه في لم ايضا بقوله فتد بعد ما حكيناه عنه سابقا قال الفاضل الشيرواني في حاشيته لم قال في الحاشية الامر بالتدبر اشارة الى احتمال كون الاستدلال على عدم وجوب تحصيل القطع بانتفاء المخصص لانه لو كان شرطا لكان حمل اللفظ على حقيقته مشروطا بالقطع بانتفاء المجاز وقد يظن ترجيح هذا الاحتمال باعتبار ادراج لفظ الاستقصاء في العبارة وليس بشيء لانه في يه اكتفى بالظن مع انه ذكر الاستقصاء وقرب وجوبه انتهى هذا ويؤيد ما ذكر ان السيد عميد الدين لم ينسب الخلاف الى يه في المسئلة وكذا معظم من تاخر عنه واما صاحب المنهاج فلانه لم يثبت حكاية القول المذكور عنه بان الاجماعات المحكية من العامة ليست بحجة ولم يتحقق دعوى الاجماع من الخاصة الا ان يقال ان الاشتهار بينهم يستكشف حجيته ولكن فيه اشكال ومنها ما تمسك به في يه فقال ولان العام بتقدير قيام المخصص لا يكون حجة في صورة التخصيص فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز ان يكون العام حجة ويجوز ان لا يكون والاصل عدم كونه حجة لا يقال ظن كونه حجة اقوى من ظن كونه غير حجة لان اجراءه على العموم اولى من حمله على التخصيص ولما ظهر هذا القدر من التفاوت كفى ذلك في ثبوت الظن لانا نقول يمنع من قوة ظن كونه حجة وانما يحصل ذلك مع ظن عدم المخصص وهو انما يحصل بعد البحث عنه ومنها ان العمومات لا تفيد العلم بالاحكام الشرعية بل غايتها الظن فالاصل ان لا يكون حجة للعمومات الناهية عن العمل بالظن وبغير العلم خرج منها صورة الفحص والبحث بالدليل ولا دليل على خروج المفروض عنها فيبقى مندرجا لا يقال العمومات تفيد الظن وقد ثبت جواز العمل بالظن للمجتهد تخصيصها بما بعد الفحص يحتاج الى دليل لانا نقول لم يقم دليل على حجية ظنه مط وانما القدر الثابت مما دل على حجيته من الاجماع والعقل حجية ظنه بعد الفحص لا مط فيجب الرجوع في الظن قبل البحث الى اصالة حرمة العمل به المسلمة عند الكل كما هو الظ ومنها ان الاصل عدم جواز الافتاء والحكم وصحة تقليده والاتيان بالعبادات والمعاملات والايقاعات والسياسات ونحو ذلك خرج منه صورة الفحص ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحته ومنها ان العمل بالعام مستلزم لاختلال امر الدين والهرج والمرج ومخالفة لاجماع المسلمين والمؤمنين وذلك لان من جملة العمومات خلق لكم ما في الارض جميعا واحل لكم الطيبات واوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم والعمل بظاهرها من غير بحث عن المخصص مستلزم لذلك وهو بط قطعا وقد اشار الى ذلك جدي ره ومنها انا نعلم قبل البحث عن المخصص بان اكثر العمومات قد طرء عليها التخصيص وان لم نعلم المخصص بعينه وفي كل موضع يراد العمل بها فيه يحتمل كونه مخصصا ويصير تلك العمومات المذكورة كالعام المخصص بالمجمل فكما لا يجوز العمل بالعام المخصص بالمجمل فكذا هذه العمومات لاتحاد الدليل وكما ان اصالة عدم التخصيص لا يلتفت اليها في العام المخصص بالمجمل فكذا هنا فاصالة عدم التخصيص هنا غير مجدية كما اشار اليه في ده وشرحها الجدي ره فان اصالة عدم الشيء لا يوجب ظن بعدمه لجواز ان يكون وجوده اغلب من عدمه فيحصل الظن به وان كان خلاف الاصل لوجوب

ثم قد بان ما في الحجة المذكورة ح

حمل الفرد على الاعم الاغلب وفيه رد على من اوجب التمسك به ابتداء متمسكا بظن نشاء من اصالة عدم المخصص كالعلامة وصاحب المنهاج انتهى لا يق الدليل اخص من المدعى لاختصاصه بالعام الذي علم بتخصيصه على جهة الاجمال واما العام الذي لم يعلم فيه بذلك اجمالا فلا لانا نقول الاخصية من المدعى هنا غير قادحة لظهور عدم القول بالفصل من هذه الجهة فتم ومنها نحو ما دل على عدم جواز تقليد المجتهد البارع في الفن وعلى عدم جواز العمل بجملة من الظنون القوية اذ لا ريب ان الوثوق بما ذكر اشد من العمل بالعموم قبل الفحص فتم ومنها ان الامر بالعمل ببعض الادلة كالامر بالعمل بالشهرة بقوله عم خذ بما اشتهر بين اصحابك والامر بالعمل بخبر العدل بمفهوم قوله تعم ان جاءكم عادل فاقبلوا والنهي عن العمل ببعض الوجوه كالنهي في قوله تعم ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى الاية والنهي في قوله عليه السلم ودع الشاذ النادر يقتضيان وجوب الفحص فتم وللاخرين ايضا وجوه منها انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز بل هو ابلغ اذ بتقدير وجود المخصص يكون المفسدة في ثبوت الحكم بمحل التخصيص ويحصل فائدة تحقق الحكم في غيره وهو مقصود اللافظ وبتقدير وجود المجاز قد يكون الحقيقة غير مرادة فيحصل مفسدتان الاولى ثبوت الحكم للحقيقة وهو غير مراد و الثانية انتفاؤه عن المجاز وهو المراد لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته واذا كان في العرف كذلك وجب في الشرع كذلك لقوله عم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجاب عن هذا الوجه في يه ولم وده وشرحها الجدي ره بالفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوص كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل الفحص عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ على الحقايق وزاد في ده وشرحها فقالا وما قيل من ان اكثر اللغة مجازات يكذبه التتبع كما يصدق المثل انتهى ويظهر من هذا الجواب عدم وجوب البحث عن المجاز في العمل بالحقايق وجواز العمل بظاهر الالفاظ من غير بحث وفحص عن المعارض وهو خلاف التحقيق كما سيأتي اليه الاشارة تم نعم هذا الجواب انما يتجه لو كان المنع من العمل بالعام قبل الفحص مستندا الى صيرورة التخصيص من المجازات الشايعة وكان القائل بلزوم الفحص مقصوده عدم جواز العمل بالعام حتى يظن عدم تخصيصه كما لا يجوز العمل بالحقيقة المرجوحة حتى يظن عدم ارادة المجاز وعلى هذا يرجع النزاع في المسئلة الى ان العمومات هل صارت حقايق مرجوحة اولا والى انه هل يشترط في حمل اللفظ على معناه الحقيقي ظهوره او عدم ظهور المجاز ولا يختص النزاع بالعمل بالعمومات الشرعية في مثل هذه الازمنة بل يعم العمومات المسموعة من اربابها ولكن الظ من كلماتهم ان ما ذكر ليس محل النزاع هو العمل بالعمومات من غير بحث عن المخصص ومراجعته الى الاحاديث وكلمات الاصحاب والادلة الشرعية في مثل زماننا هذا وعلى هذا لا فرق بين العمومات وغيرها من الحقايق في لابدية البحث عن المعارض وبالجملة لو كان مرجع البحث في المسئلة الى لابدية البحث عن المعارض في هذه الازمنة فلا اشكال في عدم صحة الفرق وان كان الى صيرورة العمومات من المجملات والى اشتراط ظهور ارادة المعنى الحقيقي في حمل اللفظ عليه فالفرق ممكن ولكن الانصاف انه بط للمنع من صيرورة العمومات مجازات راجحة وقوة احتمال كفاية عدم ظهور ارادة المجاز في حمل اللفظ على الحقيقة ومع هذا ففيه العمومات من ساير الحقايق قد يتفق صيرورته كالعام في الدلالة على معناه الحقيقي باعتبار غلبة التجوز فيه كما لا يخفى فالفرق بين العام وغيره مط بط فتم ومنها ما اشار اليه في يه فقال احتج الصيرفي بان الاصل عدم التخصيص وهذا يوجب ظن عدم المخصص فيكفي في الاثبات الظن بالحكم ثم اجاب عنه انه معارض بان الاصل عدم كونه حجة انتهى ومنها ما تمسك به الفاضل الشيرواني فقال الحق ان القطع والظن لا يشترط في شيء من الادلة لوجوه الاول ان الدليل الدال على العمل بخبر الواحد وهو ان الصحابة والتابعين كانوا يعملون بخبر الواحد ومثلوا لذلك امثلة وشاع ذلك وذاع ولم ينكر عليهم احد والا لنقل الينا بالعادة يجري نظيره ههنا بان يقال لم يطلب احد من المتنازعين في المسئلة التوقف من صاحبه حتى يبحث ويتفحص عن المعارض والمخصص بل سكت او تلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص واذا ثبت عدم البحث في خبر الواحد عن المخصص والمعارض ثبت في الكتاب بطريق اولى على انه يمكن ان يقال معلوم من شان الصحابة والتابعين انه حين احتجاج احدهم على صاحبه بالاية

احديهما

في عدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص

بل محل النزاع ح

فيها الجواب ح

في بيان عدم جواز العمل بالعموم قبل الفحص عن المخصص والمعارض

تنظر
الظاهرة في معنى المشتاق ولا بعمومها لشيء اذا تلى عليه الاية لم يكن يجيبه بانه لا حجة فيها فلعلها مخصوص او مأول فانظر حتى
في تخصيصه او تاويله ولم يسمع المقابلة لمحتج لشيء بان هذا الدليل مما يرجى تحقق المعارض فيه فلنصبر حتى نرى ونتوصل الى ما
يؤل اليه البحث من احد من المعتبرين انتهى ويعضدها ما ذكره ما اشار اليه في الوافية فقال ويمكن الاستدلال على الجواز بان علماء
الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون في المسائل بالعمومات من غير ضميمة نفي المخصص ولو لم يصح التمسك بالعام قبل البحث عن
المخصص لكان للخصم ان يقول العام لا يكفي في اثبات هذه المسئلة ولا علم لي ببحثك عن المخصص الذي يوجب انتفائه دخول هذا
الفرد المتنازع فيه فيتم المستدل على اثباته على الخصم وايضا الاصول الاربعمائة التي كانت معتمدة لاصحاب الائمة عم لم تكن موجودة
عند اكثر اصحابهم بل كان عند بعضهم واحد وعند البعض اثنان والثلثة والاربعة والخمسة ونحو ذلك والائمة عليهم السلم
كانوا يعلمون ان كل واحد من اصحابهم يعمل في الاغلب بما عنده من الاصول ومعلوم ان البحث عن المخصص لا يتم بدون تحصيل
جميع تلك الاصول فلو كان واجبا لورد من الائمة عليهم السلم امر بتحصيل كل تلك الاصول ونهي عن العمل ببعضها اذ معلوم ان جل
الاحكام من قبيل العمومات والمطلقات المحتملة للتقييد فالمسئلة محل التوقف وفيه نظر اما اولا فللمنع عن اتفاق الصحابة والتابعين
على ذلك وكيف لا ومعظم اصحابنا على لزوم البحث ولو كان فعل الصحابة والتابعين ثابتا لما خفي عليهم مع كثرة تتبعهم وقرب عهدهم
وتبحرهم وعلو درجتهم في العلم واما ثانيا فلمعارضته ما ذكره بالاجماعات المنقولة المتقدم اليها الاشارة المعتضدة بالشهرة العظيمة
القريبة من الاجماع وبالسيرة المعهودة من اصحابنا قديما وحديثا فتم واما ثالثا فلمعارضته ذلك بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم
وهي وان كانت اعم مطلقا من الاجماع الذي ادعاه مط ولكن لاعتضادها بالشهرة العظيمة لا يصلح ما نقله لتخصيصها لما حققناه
من ان العام اذا اعتضد بالشهرة لا يصلح الخاص لتخصيصه ومنها ما تمسك به الفاضل الشيرواني ايضا فقال بعد ما حكيناه عنه سابقا
الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ نفى بالمفهوم التثبت عند مجيء العدل والبحث عن المخصص تثبت واي تثبت فان قلت هذا انما
يتم في نفي اشتراط القطع فللخصم ان يدعي ان المعنى ان الخبر الذي يفهم المراد منه ظنا او قطعا لا يجب التثبت عند مجيء العدل به و
اما الخبر الذي لا يظن بالمراد منه فخارج عن مدلول الاية ومفهومها قلت لفظ الاية مطلق لا تقييد فيه بالظن بالمراد ولو صح مثله
لجاز لنا في العمل بخبر الواحد مط تقييدها بخبر يظن بصدق الراوي ويقترن بقرينة وشبهها واما المجمل فخارج عن الاية بالاتفاق
ولا اتفاق فيما نحن فيه او بدليل العقل وهو امتناع العمل به لعدم ترجيح معنى على معنى اخر وجعل العام على حد الصيغ المشتركة
حتى لا يكون فرق بين القول بان للعموم صيغة مختصة به وبين القول بالاشتراك جميع الصيغ التي يظن بها العموم بينه وبين الخصوص
في المعنى يرجع عما استقر اولا وجزافا من القول والحاصل ان العقل يستقبح ان يتعبدنا الحكيم بالمجمل بخلاف العام اذ الاول يخالف
العرف والعادة دون الثاني انتهى وفيه نظر لانا نمنع من نهوض مفهوم الاية الشريفة لاثبات اصل حجية خبر العدل فضلا عن نهوضها
لاثبات عدم وجوب الفحص عن المخصص مضافا الى ان مقتضى التعليل الذي تضمنه ذيل الاية الشريفة وجوب الفحص عند العمل به فتامل
نعم قد يقال ان مقتضى الاطلاقات الدالة على حجية الاستصحاب نحو قوله عليه السلم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله حجيته مط ولو من غير فحص
عن المعارض ولذا لا يجب في التمسك به في الموضوعات الصرفة الفحص والتجسس وكذا الاطلاقات الدالة على حجية بعض الادلة نحو
قوله عليه السلم خذ بما اشتهر بين اصحابك ونحو ذلك واذا ثبت عدم وجوب الفحص بالنسبة الى هذه الادلة بمقتضى الاطلاقات ثبت
مط اذ لا قائل بالفصل لا يقال كما يجب العمل بما دل على حجية ما ذكر كذا يجب العمل بما دل على حجية الادلة التي لو ظهرت كانت رافعة
لما ذكر فيجب تحصيلها من باب المقدمة لان وجوب العمل بها مطلق غير مشروط بصورة العلم بها لانا نقول نمنع من كون ذلك واجبا
مط بل غاية ما يستفاد من الادلة هو الوجوب المشروط بصورة العلم بها كما ان المستفاد من قوله اعمل بالشهرة وجوب العمل بعد
العلم بها وفيه نظر اما اولا فلان الاطلاقات المذكورة يجب الفحص عن معارضها في التمسك بها لعدم الدليل على جواز التمسك بها
قبل الفحص عن ذلك دون بط واذا وجب الفحص هنا وجب مط لعدم القول بالفصل من هذه الجهة فتم واما ثانيا فلمعارضة الاطلاقات
المذكورة بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم كتابا وسنة والتعارض بينهما بعد خروج صورة الفحص عن هذه العمومات من قبيل

واشتراط الظن خ

بل التمسك بها قبل الفحص خ

تعارض

تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع هذه العمومات ولئن تنزلنا وقلنا ان الاطلاقات المذكورة اخص مط من هذه
العمومات فنقول الاطلاقات المذكورة لا تصلح لتخصيص تلك العمومات لاعتضادها بالشهرة العظيمة وقد قلنا ان العام اذا اعتضد
بالشهرة لا يصلح الخاص لتخصيصه ومنها ما تمسك به الفاضل الشيرواني ايضا فقال الثالث قوله تعالى فلولا نفر الاية اوجب الحذر
عند انذار الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص والمعارض ولو جوزنا ان المراد انهم يعملون بعد تحقق شرطه وهو البحث عن
المعارض والمخصص الواصل اليهم اما من طريق اخر او من طرقهم لتطرق احتمال انهم يعملون به بعد انضمام امثاله به من طرق اخر حتى
يصل الى حد التواتر وان الطائفة ينذرونهم بالفتوى لاستجماعهم شرائطه والحاصل ان الدلائل الدالة على العمل بالظن لو
دلت على ان البحث عن المخصص والمعارض غير واجب انتهى وفيه نظر ومنها ان العامي لا يجوز له العمل بالعمومات قبل الفحص ولو كان
العالم كذلك لزم مساواتهما من هذه الجهة والاصل عدمها لعموم قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون الاية وفيه نظر ومنها ان عدم وجوب
الفحص اوفق بالملة السمحة السهلة وان الوجوب مستلزم للحرج والاصل عدمه لما سيأتي انتهى وفيه نظر والمعتمد عندي في المسئلة
هو القول الاول الذي عليه المعظم وينبغي التنبيه على امور **الاول** هل يلزم على المختار من لزوم الفحص عن المخصص في التمسك
بالعمومات الفحص عنه حتى يحصل العلم بعدمه فلو لم يحصل العلم لم يجز العمل بها مط ولو حصل الظن المتاخم الى العلم بعدمه او لا
بل يكفي الظن بالعدم اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه لا يشترط العلم بعدم المخصص وهو للنهاية ويب والمنية ودج وده وشرحيهما
لجدي ره ودم وصر وشرحه للعضدي وح الشرح والمحكي في م عن الغزالي وامام الحرمين وابن شريح وفي م وح ده لجدي الصالح ودم وصر
وشرحه للعضدي انه مذهب الاكثر الثاني انه يشترط ذلك وهو المحكي في جملة من الكتب عن القاضي وفي م هو مذهب القاضي ابي بكر و
جماعة من الاصوليين للاولين ما تمسك به في ده ولم والمنية وح ده لجدي الصالح ودم وصر وشرحه للعضدي فقالوا انما اكتفينا بحصول
الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط القطع لادى
الى ابطال العمل باكثر العمومات ويعضدها ما ذكره جع القول الثاني المتقدم اليها الاشارة لا نمنع ذلك بل القطع بعدم المخصص مما يحصل
بسهولة وذلك لان المسئلة ان كانت مما كثر فيه البحث بين العلماء وطال نزاعهم فيه ولم يطلع على تخصيص ولا نقله ناقل منهم
فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث فيه فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد
بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص يقطع بعدمه لانا نقول ما ذكره مط
لما ذكر في جملة من الكتب ففي لم وده وشرحها لجدي الصالح وصر وشرحه للعضدي الجواب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة
عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما تكرر فيه البحث ويبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد
ما يرجع به عن حكمه وهو ظ وفي م القول بانه لو كان مخصص لاطلع عليه العلماء غير يقيني لجواز وجوده مع عدم اطلاع احد من
العلماء عليه وبتقدير اطلاع بعضهم عليه فنقله ايضا غير قاطع بل غايته ان يكون ظنيا كيف فانه ليس كل ما ورد فيه العام
مما كثر خوض العلماء فيه وبحثهم عنه ليصح ما قيل والقول بانه لو كان المراد بالعام المخصص لنصب الله تع عليه دليلا غير
مسلم وبتقدير نصبه الدليل لا نم لزوم اطلاع المكلفين عليه وبتقدير ذلك لا نم نقلهم له انتهى لا يقال لا نم بطلان التالي وما
المانع من بطلان العمل باكثر العمومات لانا نقول المانع امران احدهما استلزام ترك اكثر العمومات الخروج عن الدين وهو غير جائز
ولذا جاز العمل بالظن في الفروع وثانيهما اجماع المسلمين على العمل بالعمومات فتم ولا يقال غايته عدم التمكن من تحصيل القطع بعدم
المخصص لا يستلزم عدم وجوبه مط حتى فيما اذا تمكن منه وان كان نادرا فما ذكروه ليس بسديد لانا نقول ما ذكرنا من الوجهين احدهما
ان مقصودهم دفع القول باشتراط العمل بالعام بتحصيل القطع بعدم المخصص كلية ولا ريب ان ما ذكروه يدفع هذا الايجاب
الكلي فان السالبة الجزئية اذا صحت ابطلت الموجبة الكلية لما تقرر في علم الميزان ان السالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية
وان ثبوت احد النقيضين يستلزم رفع الاخر وثانيهما انه اذا ثبت عدم وجوب تحصيل القطع بعدم المخصص في كثير من العمومات باعتبار
تعذر ذلك فيه وجب الحكم بعدم الوجوب فيما يمكن ذلك فيه اما للاجماع المركب اذ كل من جعل شرط العمل بالعام القطع

نسخه
فريق

[illegible]

تقطع وان لم يكن ما كثر البحث خ

بعد المخصص جعله شرطا مطلقا ومن لم يجعله شرطا لم يجعله مطلقا فالتفصيل خرق للاجماع المركب ولالحاق النادر بالغالب لاطراد الباب
ومراعاة لضبط الكلية وصونا للحكم بعدم اشتراط العمل بالعام بالقطع بعدم المخصص عن الانتشار ونظيره هذا كثير في الشرعيات والعقليات
او لان النادر غير متميز عن الغالب لان العلم بعدم امكان تحصيل القطع بعدم المخصص في الاغلب انما هو على جهة الاجمال دون التفصيل و
ذلك يوجب سقوط وجوب تحصيل القطع بعدم المخصص في الاغلب انما هو على جهة الاجمال دون التفصيل وذلك يوجب في جميع الافراد
والا لوجب البحث في جميع الافراد الى حد يتيقن بعدمه وهو مستلزم للحرج العظيم وقد اشار الى ما ذكر الفاضل الشيرواني في ق ثم هذا تنبيهان
الكلام لا يقتضي الاكتفاء بالظن مطلقا وانما يقتضي عدم اشتراط القطع مطلقا لان غلبة انتفاء السبيل الى القطع لا تقتضي ان لا يشترط القطع
في النادر بل يمكن ان يكتفى بالظن فيما لا يمكن القطع ويشترط هو فيما يمكن نعم يمكن ان يقال لما تعذر التفرقة بين ما يمكن القطع فيه و
بين خلافه فاشتراط القطع فيما يمكن يؤدي الى الاستقصاء في جميع العمومات او اكثرها حتى يحصل الياس وربما لم يحصل الا وربما حصل
بعد زمان طويل يفوت المقصد ويتعطل العمل فيؤدي الى ابطال العمل باكثر العمومات او جميعها بل ربما يؤدي الى العسر والحرج انتهى
وللاخرين الاصل وضعفه ظاهر بعد ملاحظة ما مر والمعتمد عندي هو القول الاول **الثاني** هل يشترط على المختار تحصيل القطع بعدم
تمكنه من الاطلاع على المخصص وان احتمل وجوده في الواقع اولا بل يكفي الظن بعدم المخصص مطلقا ولو احتمل اطلاعه على المخصص فيه اشكال
ولكن الثاني وهو المعتمد **الثالث** هل يشترط على المختار استقصاء البحث عن المخصص فيجب الرجوع الى جميع كتب الاحاديث المعظم
من الكتب الاربعة وملاحظة جميع ابوابها والى جميع كتب التفاسير والى جميع كتب الفقهاء من المتقدمين والمتاخرين والمعاصرين ولاحظ
جميع الابواب والى فضلاء العصر وبالجملة يجب مراجعة كل ما يمكن وجود المخصص فيه وان توقف تحصيله على بذل مال كثير وجب وكذا
يجب تكرار النظر والتدبر وان طال الزمان وتوقف الترجيح في المسئلة على مضي سنة او ازيد او يكفي صدق حصول الظن بعدم المخصص
من جهة البحث لم اجد احدا تعرض لهذه المسئلة مبسوطا ولم اجد احدا من القوم ذكر حدا او مقدارا او كيفية للبحث نعم في حاشية
لم الجدي الصالح ره واعلم ان ابواب آيات الاحكام وابواب اخبارها وان كانت مضبوطة مذكورة مفصلة فان علماءنا جعلوا
ما يتعلق بالطهارة من الآيات في الاخبار بابا واحدا وما يتعلق بالصلوة بابا اخر وعلى هذا القياس لكن اذا وجدنا عاما في باب ولم نجد
مخصصا في ذلك الباب لم يكف هذا في جواز العمل بذلك بل لا بد من طلب مخصصه في ابواب اخر لجواز ان يكون مذكورا بنحو من المناسبة
ومثل هذا غير قليل يظهر ذلك لمن تامل في كتب الاخبار وكذلك لا بد من تتبع كلام الفقهاء لتحصيل الظن بعدم وجود الاجماع و في
الوافية وعلى تقدير الاكتفاء بالظن يكفي ملاحظة يب وفي لا بل يبعد الاكتفاء بالتهذيب لندرة وجود خبر مخصص في غير باب
مع تحقق عام فيه ولا يكفي ملاحظة في كفط وينبغي في تخصيص العام المتعلق بشيء من مسائل الطهارة ملاحظة كل واحد
من ابوابها في يب وكذا الصلوة والصوم والزكوة والحج وغيرها سيما باب الزيادات والنوادر في كل منها والاحسن ملاحظة الابواب
المناسبة في الكتب الاخر ما في كتاب الطهارة ما يتعلق بالنكاح وبالمكاسب بالصلوة والصوم وفي يه قال ابن شريح لا يجوز التمسك
بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص فاذا لم يوجد بعد ذلك مخصص جاز التمسك به وهو الاقرب في ذيج ولم وغح وشرحه م وموضع
من يه يكفي الظن الغالب في المنية وده وشرحها الجدي وموضع اخر من يه يكفي الظن والتحقيق عندي ان الاستقصاء بالنحو الذي تقدم
اليه الاشارة غير واجب لظهور اتفاق الاصحاب عليه كما يظهر من سيرتهم وطريقتهم وملاحظة كتبهم ومع هذا فهو مقتضى ظواهر
عبارات جمع كثير منهم ولان ذلك لو كان واجبا للزم الحرج العظيم والمشقة الشديدة ولما استقام للفقيه عمود ولما اخضر له عود
وكيف يمكن مع هذه الاعمار القليلة والهمم القاصرة والموانع الحادثة يوما فيوما بل ساعة فساعة الاجتهاد في جميع المسائل
الفقهية اصولا وفروعا مع كثرتها ووفورها على النحو المذكور بل لا يمكن ذلك في باب من ابوابه وقد راينا جماعة مالوا الى كثرة
التتبع وشدة دقة النظر في الفقه ولم يحصل لهم الا شيء قليل لم ينتفعوا به فضلا عن غيرهم وبالجملة لو كان ذلك واجبا لوجب
الحكم بسقوط الاجتهاد والتقليد كما لا يخفى وعلى هذا فالمناط والمعيار هو حصول الظن الذي يطمئن به النفس ويعتد به عند العقلاء
من جهة البحث والتفتيش ويخرج بسببه عن كونه مقصرا في تحصيل المسائل وهذا هو المناط عند العقلاء فيما يوجبون فيه البحث والتفتيش ۱۴

فيلزم

فيلزم ان يكون محل البحث كذلك والظاهر اتفاق الاصحاب عليه فلا يشترط الظن المتاخم الى العلم **الرابع** ليس المراد بالظن بعدم المخصص
الظن بعدمه في الواقع ولا وجوب العمل بالعمومات المعتبرة حيث يعارضها الظنون التي لا تكون حجة وتكون اقوى منها كالظن الحاصل
من القياس والشهرة والاستقراء على القول بعدم حجيتها فالمراد منه ذلك الظن بعدم المخصص المعتبر شرعا **الخامس** لا فرق فيما ذكرنا تنبيهات
بين الالفاظ الموضوعة للعموم والالفاظ التي تفيده باعتبار القرينة والدلالة الالتزامية كالاطلاقات وترك الاستفصال ونحوهما
السادس هل يجب في كل دليل لا يفيد العلم بالحكم الواقعي الفحص عن معارضه سواء كان دليلا اجتهاديا يكون المناط فيه الظن
بالواقع كظواهر الكتاب والسنة او دليلا تعبديا يكون المناط فيه مجرد صدق الاسم كاصالة الطهارة والاستصحاب ونحو ذلك الا العموم
المعتمد هو الاول كما صرح به في لم وم وصه وشرحه للعضدي وصرح في الخزائن بجريان الخلاف السابق هنا ايضا **السابع** اذا علم قبل
الفحص بانه لو تفحص بالقدر المعتبر لم يعثر على المخصص فلا يجب الفحص لظهور ان وجوبه ليس هو تعبديا بل هو شرطي وهل الظن بذلك
يقوم مقام العلم به اولا فيه اشكال ولكن الاول في غاية القوة الا ان الثاني احوط لحيانا **الثامن** اذا علم او ظن بانتفاء مخصص نسخه وكذا
خاص كالاجماع وخبر الواحد فلا يكفي بل اللازم تحصيل الظن بانتفاء جميع المخصصات **التاسع** لا فرق في ذلك بين عمومات الكتاب والسنة
والاجماعات المحكية وغيرها وكذا لا فرق بين العمومات التعبدية نحو قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وغيرها وكذا لا فرق بين العمومات المخصصة
وغيرها وكذا لا فرق بين المسائل الفقهية والاصولية وغيرها **العاشر** هل يكفي شهادة العدلين من العلماء بعدم المخصص في نسخه المحتاج
باستفاضته بين العلماء اولا الاقرب الاخير **الحادي عشر** اذا ضاق الوقت عن الفحص في المسئلة واحتاج اليها بنفسه او لاجل الغير
الغير فهل يجوز العمل بالعمومات وغيرها من الادلة من غير فحص عن المعارض اولا فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة **الثاني**
عشر قال في الاحكام اذا ورد لفظ عام بعبادة او بغيرها قبل دخول وقت العمل به قال ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومه جزما قبل
ظهور المخصص واما ظهور المخصص تغير ذلك الاعتقاد وهو خطاء فان احتمال ارادة الخصوص به قائم ولهذا لو ظهر المخصص لما كان ذلك
ممتنعا ووجب اعتقاد الخصوص وما هذا شانه فاعتقاد عمومه جزما قبل الاستقصاء في البحث عن مخصصه وعدم الظفر به على وجه يركن
النفس الى عدمه يكون ممتنعا فاذا لابد في الجزم باعتقاد عمومه من اعتقاد انتفاء مخصصه بطريقه وفي ح الشر ذكر الشارح العلامة ان
مراد الصيرفي انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان تبين الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد وصرح بذلك
امام الحرمين قال وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في العناد

الثالث عشر قال الجدي ره في ح ده ثم الحكم المستفاد منه
ان كان موسعا وجب طلب المخصص في اول
وقته وان كان مضيقا وجب
الطلب قبله
باب المطلق
تم

قول في المطلق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين **القول** في المطلق والمقيد **مقدمة** اعلم انه اختلف الاصوليون
في تعريف المطلق المنكر على السنتهم فعرفه صاحب لم والفاضل البهائي والحاجبي والعضدي والطوسي والتفتازاني والابهري كما عن
الامدي انه ما دل على شايع في جنسه قال العضدي ومعنى ذلك انه كون حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين فيخرج
المعارف لما فيها من التعيين شخصا نحو زيد وهذا او حقيقة نحو الرجل واسامة او حصة نحو فعصى فرعون الرسول او استغراقا نحو كلها لما انضم اليه كل
وكذا كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق وانه ينافي الشيوع بما ذكرناه من التقييد

انتهى قال شارح ح وانما فسر الشايع بالحصة نفيا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم المطلق يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان
الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات انتهى وعرفه المحقق في رح ومر في يب ودى وابنه في شرحه والشهيدان في كرى وضه و
البيضاوي في المنهاج والاسنوي والعبري والاصفهاني كما عن الرازي بانه اللفظ الدال على الماهية لا بقيد وحدة ولا تعدد وصرح مرد
السيد عميد الدين والرازي بان التعريف الاول خطاء قال الاولان بعد الاشارة الى التعريف المزبور ومنه يعلم الفرق بين النكرة والمطلق
فان مدلول الاول الماهية المقيدة بوحدة غير معينة ومدلول الثاني الماهية المعراة عن القيود ويظهر خطاء من قال ان المطلق هو الدال
على واحد لا بعينه فان كونه واحدا او غير واحد قيدان زايدان على الماهية انتهى ويظهر من ضه في تمهيد ان المطلق يطلق على كلا القسمين فانه
قال قد عرفت فيما سبق ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي ونريد هنا اعم من ذلك وهو هذا والنكرة المثبتة اما في معرض
الامر مثل اعتق رقبة او مصدر الامر كتحرير رقبة او الاخبار عن المستقبل مثل سأعتق رقبة ولا يتصور المطلق في معرض الخبر عن الماضي
نحو ضربت رجلا ضرورة تعينه باعتبار اسناد الضرب المذكور ورسم بانه اللفظ الدال على مدلول شايع في جنسه وقولنا على مدلول ليعم
الموجود والمعدوم وخرج بالشايع في جنسه اسماء الاعلام والمعارف والعمومات الاستغراقية وفي اخراجها به نظر فالاولى زيادة على
البدل انتهى واعلم ان المقيد يقابل المطلق فيختلف تعريفه باختلاف تعريف المطلق وقد اشار الى ما ذكر في لم فقال بعد ذكر تعريف المطلق
والمقيد فهو ما لا يدل على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت
شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك
الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من اخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني انتهى **مفتاح**
اعلم ان المطلق الوارد في كلام الشارع وغيره يتحلل الى صور منها ان يتعلق به ما يدل على طلب ايجاده وهذا لا يحمل على العموم الاستغراقي
بمعنى كون المطلوب الاتيان بجميع افراده وما يندرج تحته ولا على العموم المجموعي بمعنى كون المطلوب مجموع الافراد من حيث
المجموع وانما يفيد العموم البدلي بمعنى كون المكلف مخيرا في امتثاله بين جميع الافراد فاي فرد اتى به حصل له الامتثال ولا يجب عليه
عينا الاتيان بالجميع ولا يجوز له الاخلال بالجميع والظاهر ان ما ذكرناه مجمع عليه بين جميع المسلمين بل جميع المليين ومن اراد في تتبع في الفقه
واطلاع على سيرة العلماء يظهر له ما ذكرناه ومع ذلك فهو المعهود من سيرة العقلاء وارباب اللسان الا ترى ان السيد اذا قال لعبده
ائتني بماء فاتى بماء من افراد الماهية وترك الاتيان بالباقي عد ممتثلا وخارجا عن عهدة التكليف لان المستفاد من ذلك التعليق
ايجاد الماهية ومن المعلوم انها توجد في ضمن فرد ما من اي فرد كان وبالجملة لا اشكال ولا شبهة فيما ذكرنا ولا في ان اللفظ لا
يدل على ذلك مطابقة ولا تضمنا وانما الاشكال في ان اللفظ هل يدل عليه بالدلالة الالتزامية المعتبرة عند اهل اللسان كدلالة
التعليق بكلمة ان على نفي الحكم عن غير محل النطق اولا بل ذلك من مقتضى صرف العقل لم اجد احدا نبه على هذا بالخصوص ولكن
يستفاد من كلمات الاصحاب وغيرهم في الفقه والاصول هو الاول كما لا يخفى وهو المعتمد للتبادر المعتضد بما ذكر ولا فرق في
ذلك بين المفرد المعرف باللام بناء على المختار من انه ليس موضوعا للعموم وغيره من المعارف الموضوعة للمفاهيم الكلية والمفرد
المنكر فكما ان قوله ائت برجل يفيد ذلك فكذلك قوله ائت بالرجل نعم دلالة الثاني على العموم البدلي اجلى واوضح من دلالة الاول
عليه كما لا يخفى ولا فرق ايضا في ذلك بين الاسم والفعل فقوله اضرب يفيد جواز الاتيان باي فرد من افراد الضرب كما لا
يخفى ولا فرق ايضا في ذلك بين ان يكون الطلب بعنوان الوجوب او الاستحباب ولا في الوجوب بين ان يكون نفسيا او غيريا او شرطيا
موسعة كانت الثلثة او مضيقة كفائية كانت اولا ولا فرق في ذلك بين كلام الشارع وغيره فلو قال الموصي اعطوه فرسا او الفرس
افاد ذلك ومنها ان يتعلق به ما يدل على طلب ترك ايجاده وهذا لا اشكال في لزوم حمله على العموم الاستغراقي بمعنى كون
المطلوب ترك كل فرد من افراد الماهية ان كان المعلق عليه اسما نكرة نحو لا تأتني بماء والحجة في ذلك ما بيناه سابقا من ان النكرة
المنفية تفيد العموم واما اذا كان مفردا معرفا باللام نحو لا تأتني بالرجل او غيره من المعارف ففي افادته ذلك اشكال ولكن
المعتمد الافادة للتبادر عرفا ولان المقصود ترك ايجاد الماهية وهو لا يحصل الا بترك جميع جزئياتها فيجب ولذا يحكم بالعصيان اذا اتى

شايع

ومنها تعريف المطلق والمقيد

الثاني

الثالث

بعونها

بفرد ما وفيه نظر وعلى المختار لا اشكال في ان دلالة المنكر على العموم الاستغراقي اظهر من دلالة المعرف عليه كما لا يخفى ولا
فرق في ذلك بين الاسم والفعل فقوله لا تضرب يفيد وجوب ترك جميع افراد الضرب ولا فرق في ذلك بين ان يكون طلب الترك
بعنوان التحريم او لا ولا فرق في ذلك ايضا بين ان يقع في كلام الشارع او غيره ومنها ان يتعلق به حكم خبري غير طلبي ويكون اثباتا
وهذا ان كان مفردا معرفا باللام نحو قوله تع احل الله البيع وحرم الربا وقوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء وقوله ع البيعان
بالخيار ما لم يفترقا فظاهر يفيد العموم الاستغراقي ويجب فيه الحكم بثبوت الحكم المعلق عليه لجميع افراده فيحكم في المثال الاول بحلية
كل فرد من افراد البيع والحجة فيه وجوه منها انه المستفاد من طريقة العلماء قديما وحديثا ولا نكير لهم في ذلك لا يقال قد ابطلت سابقا
التمسك بهذا الوجه لانا نقول الذي حققنا هناك انه لا يكون المفرد المعرف موضوعا للعموم وهو لا يلزم عدم جواز التمسك بطريقتهم
فيما ذكرنا وهو واضح ولا يقال يجب الحكم بالعموم في كل واقعة حصل فيها الاجماع عليه ولا يجوز التعدي الى الوقايع التي وقع فيها الخلاف و
معه لا يبقى فائدة في دعوى كون المفرد المعرف يفيد العموم في هذه الصورة لانا نقول من التتبع في سيرتهم يحصل الظن بل القطع بان الحكم منا
اصالة دم الاتباع ويجب الاخذ به مطلقا والخلاف في اصل المسئلة لا يستلزم الخلاف في حجية هذا الاصل لان المنشاء في مخالفة المخالف
وجود المخصص لهذا الاصل لا منعه كما لا يخفى وبالجملة هذا الاصل من الاصول التي لا نكير لها من اصحابنا وعليه جرت عادتهم وسيرتهم فانهم
في مقام الاستنباط يحكمون بالعموم اذا ورد ذلك وفي مقام التخاصم والتشاجر يتهمون الخصم ويلزمونهم به والخصم يلتزمون به ولا ينكر
وليس ذلك الا لانه اصل سليم ومسلك مستقيم فكيف يمكن نفي دلالة المفرد المعرف على العموم وكونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا
عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تع احل الله
البيع وحرم الربا وقوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية
انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا وح اما ان يراد وجود الحاصل لجميع الافراد او لبعض غير معين لكن ارادة البعض تنافي الحكمة
اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة
فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا نبه على ذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق فانه قال في اخر هذا البحث ولو
قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان قرينة حالية تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك بالنظر الى الحكمة انتهى وقد اشار الى ما ذكره
جدي ايضا وادعى عدم النزاع في افادة المفروض العموم وذلك في جملة كلام له ان المفرد المعرف باللام في مقامات منه في العموم اذ لولا ذلك
لكان الكلام من الشارع عاريا عن الفائدة اذ لا معنى للحكم بكون امراته في الجملة يجوز لها التزويج بغير ولي فان ذلك واقع عند جميع المسلمين
حتى عند من اثبت الولاية على البنت فانه اسقطها عن المرأة في مواضع وبمثل هذا استدلوا على عموم مثل اذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل
خبثا ومفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم وغير ذلك مما هو كثير ومنها ان الحكم في هذه الصورة معلق على الماهية
وهو يستلزم ثبوته لجميع الافراد لتضمنها الماهية المحكوم عليها بذلك وقد صرح بهذا الخليفة وجدي وان كان مفردا معرفا باللام ومثل
قوله رايت الرجل ومررت بالرجل فلا يفيد العموم الاستغراقي ولا المجموعي ولا البدلي لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما بل يكون بالنسبة
الى الافراد مجملا وذلك واضح لا ريب فيه وان كان مفردا منكرا نحو قوله تع انزلنا من السماء ماء طهورا وقوله علمت نفس ما قدمت
وقوله يباح لك بيع وقوله رايت رجلا فلا يفيد ايضا العمومات المذكورات بل يكون مجملا بالنسبة الى الافراد كما تقدم وذلك ايضا مما لا
ريب فيه نعم قد يفيد ذلك العموم بقرينة من امتنان ونحوه وقد صرح بعض المحققين بان قوله تع وانزلنا من السماء فانه يفيد العموم
وشمول الحكم بالطهورية لجميع افراد المياه لوروده في مقام الامتنان المقتضي للتعميم ولا فرق في جميع ما ذكرناه بين كلام الشارع وغيره و
منها ان يتعلق به حكم خبري غير طلبي ويكون نفيا وهذا ان كان نكرة نحو ما رايت رجلا فلا اشكال في افادته العموم الاستغراقي
وان كان مفردا معرفا باللام نحو ما رايت الرجل ولا يحل الربا ولا يحل الزنا فالظاهر افادته العموم الاستغراقي كالمنكر ولكن دلالة المنكر ولكن
دلالة المنكر عليه اقوى من دلالة المعرف كما لا يخفى والظاهر ان ساير المعارف التي تفيد المفاهيم الكلية حكمها حكم المفرد المعرف باللام في جميع
ما ذكرناه هنا وفيما سبق كما لا يخفى **مفتاح** يشترط في حمل المطلق نكرة كان او اسم جنس معرفا باللام كان ام لا على العموم استغراقيا

نز
يستلزم

يجوز العدول عنه ومنها ما ذكره
في تمهيد فانه قال بعد ان نبه على عدم
اختصاص وضع المفرد المحلى
باللام بالعموم فائدة مهمة علمت
ان القرينة الاصلي
م

[illegible]

[illegible] حمل المطلق
على العموم

نز
وجه

في الشيوع والغلبة فانه
كان ارجح م

كان او بدليا امران احدهما ان يكون افراد الماهية متواطية ولا يكون بعضها ارجح انصرف الاطلاق اليه وقد شاع بين اصحابنا المتأخرين ان الاطلاق ينصرف الى الغالب وهذا يلزم حمل الاطلاقات الآمرة بغسل الثوب والوجه والبدن في الوضوء على الغسل بالماء المطلق مع كونه اعم من الغسل بالماء المضاف لغة وعرفا وقد صرح بما ذكر في المعتبر وهى وجمع دة وك وغيرهما ويلزم ايضا على ما ذكرنا حمل اطلاق نذر الصلوة على الركعتين لا الركعة الواحدة كما صرح به في الايضاح قائلا ان الالفاظ اذا اطلقت انما تحمل على الغالب ويلزم من هؤلاء المصير الى ما ذكرناه من الشرط وقد صرح به جدى ره وربما يظهر من السيد المخالفة لما ذكروه فانه قال بعد الاستدلال على جواز التطهير بالمضاف باطلاق الامر بالغسل وليس لهم ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يغسل به في العادة ولا يعرف في العادة الا الغسل بالماء دون غيره وذلك انه لو كان الامر على ما قالوه لوجب ان لا يجوز غسل الثوب بماء الكبريت والنفط وغيرهما مما لم يجر العادة بالغسل به فلما جاز ذلك ولم يكن معتادا بغير خلاف علم ان المراد بالخبر ما يتناوله الغسل حقيقة من غير اعتبار بالعادة انتهى وهو ضعيف بل لا ينبغي الشك في انصراف الاطلاق الى الغالب لكونه المتعارف بين اهل اللسان والمعهود من اهل اللغة والوجه فيه ان الغلبة كالعهد فتكون قرينة نعم ليس مجرد اكثرية افراد نوع من المطلق والتشكيك بنحو الاولوية والاقدمية توجب العهدية وانصراف الاطلاق اليه بل المناط حصول الغلبة بحيث يتعارف عند اهل اللسان انصراف الاطلاق اليه فاذن يمكن دعوى الفرق بين انصراف اطلاق الغسل الى الغسل بالماء وعدم انصرافه الى الغسل بغير ماء الكبريت لان الغسل بالماء قد تعارف عند اهل اللسان انصراف اطلاق الغسل اليه دون الغسل بماء الكبريت سلمنا عدم الفرق لكن نقول الفرق حصل بالاجماع ولولاه لكانا متساويين في الحكم كما اشار اليه في لك وثانيهما ما ذكره جدى ره فانه قال بعد ذكر الشرط الاول والثاني ان يكون ذكره لاجل حكم نفسه من حيث هو لا لاثبات عموم لا ان يكون مذكورا على سبيل التقريب لبيان حكم اخر لان رجوعه الى العموم انما لئلا يخ الكلام عن الفائدة والفائدة متحققة وان لم يرجع اليه فتدبر انتهى وهو جيد وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم ان ما ذكر من انصراف الاطلاق الى الشايع لا يختص باطلاق الالفاظ المفردة بل يعم اطلاق المركبات كما لا يخفى **الثاني** الالفاظ الموضوعة للعموم نحو كل ومن والجمع المعرف باللام والنكرة المنفية لا تنصرف الى الشايع فاذا قال لعبده اي نقد شئت وكل غسل مطهر حمل على جميع الافراد ولا يختص بالفرد الشايع وقد صرح بذلك السيد الاستاد ره فقال العموم الوضعي يتناول الافراد الشايعة والنادرة جميعا بخلاف المطلق فانه يختص بالافراد الشايعة ولذا ترى ان الفقهاء يفرقون بين اطلاق الاذن وعمومه في اطلاق التصرف وعمومه في مثل الاجارة والعارية والوكالة والمزارعة والمساقاة فلو قال بع هذه السلعة واطلق وجب ثمن المثل حالا بنقد البلد الغالب بخلاف ما لو قال بعها بما شئت وكيف شئت فانه لا يختص بذلك فان قيل لا يخ اما ان يكون تبادر البعض مقتضيا للحمل عليه باعتبار ان الخطابات الشرعية انما يراد منها معانيها الظاهرة السابقة الى الفهم او لا يكون كذلك لان المعتبر صدق اللفظ حقيقة حصل التبادر او لم يحصل فعلى الاول يجب تخصيص العموم بالافراد الشايعة كالاطلاق وعلى الثاني يجب تعميم المطلق كالعام فالفرق بين الاطلاق والعموم لا وجه له قلنا الوجه فيه ظ لان المطلق لم يوضع للعموم وانما يحمل عليه في الخطابات الشرعية والمقامات الخطابية لتوقف الافادة والاستفادة عليه في الكلام المسوق للبيان دون الابهام والحمل على الافراد الشايعة يكفي في حصول هذا الغرض ولا داعي معه الى الحمل على الاستغراق واما العموم الوضعي فمدلوله الاستغراق فيجب الحمل عليه وحمله على الافراد الشايعة تخصيص لا يرتكب الا الدليل انتهى وصرح بما ذكر ايضا جدى ره والد العلامة دام ظله العالي ولكن قال ان الافراد النادرة التي هي في غاية الندرة لا ينصرف اليها الالفاظ الموضوعة للعموم ولا يخ عن قوة واما الالفاظ المفيدة للعموم بالقرينة العقلية او بالدلالة الالتزامية نحو عموم ترك الاستفصال وعموم المنزلة وعموم التشبيه فالظ انها كالاطلاق تنصرف الى الشايع **الثالث** هل انصراف الاطلاق الى الفرد الشايع والحكم بلزوم الاقتصار عليه باعتبار دلالة اللفظ بالدلالة الالتزامية المعتبرة عند اهل اللسان على ارادته فلا يتعلق الحكم بغيره او باعتبار كون تعلق الحكم به متيقنا وحصول الشك في تعلقه بغيره فيكون الاطلاق بالنسبة اليه مجملا وصرح والدى بالاخير وفيه اشكال ولكن المعتمد عندى هو الاول لشهادة العرف به كما لا يخفى **الرابع** هل ينصرف الاطلاق الى الفرد الشايع في صورة اجماله فلو قال بعه بالنقد كان اللازم حمله على النقد الرايج اولا بل يبقى على اجماله المعتمد هو الاول لشهادة العرف به **مفتاح** اعلم ان ما ذكرناه

في ان عموم [illegible]
[illegible]

في تخالف العموم مع الاط

في القرائن الموجبة لحمل
المط على العموم وان كان
لفرد شايع

من لزوم حمل المطلق على الفرد الشايع انما هو اذا لم تقم قرينة على ارادة العموم الشامل للفرد النادر منه واما معه فلا والقرينة التي تقتضي ذلك كثيرة منها استثناء بعض الافراد النادرة كما اذا قال ان الغسل مزيل للنجاسة الا اذا كان بماء الرمان فان هذا ظاهر في كون المراد من المطلق ما يعم جميع الافراد الموضوعة لغة والا لما صح الاستثناء لانه اخراج لما لولاه لدخل لا يقال يجوز ان يكون منقطعا لانا نقول هو خلاف الاصل فلا يصار اليه مع عدم القرينة وقد صرح جدى بان هذه القرينة من القرائن التي تدل على ان المراد من المفرد المعرف العموم ومنها الاتيان بقيد يقتضي لاخراج بعض الافراد النادرة كما اذا قال الغسل بغير ماء الورد مطهر فانه ظ في الشمول للجميع ما عدا الخارج به ولا فرق بين ان يكون شرطا او صفة او غاية وقد صرح جدى ره بان هذه القرينة من القرائن التي تدل على ان المراد من المفرد المعرف باللام العموم قائلا انه لولا البناء على العموم لم يكن للاخراج والاحتراز وجه لذا يفهم العموم بلا تامل والبناء عليه ثم كلما ازداد القيد الاحتراز زاد قوة البناء على العموم ومما يحصل معنى العموم فظهر ان يحترز عما هو خروجه اظهر مما لم يحترز به مراتب ومنها الاتيان بحد المطلق وتعريفه بالخاصة قبل الحكم عليه كما اذا قال الغسل هو ازالة العين بالمايع مطهر او البيع بالنقد هو الذهب والفضة حلال فان المفهوم منه ثبوت الحكم لجميع الجزئيات كما اشار اليه جدى ره قائلا ان اظهار الماهية انما هو لمعرفة متعلق الحكم فكيف يجوز التخلف حتى يصير التعريف مع التخلف حتى يصير التعريف مع التخلف فاسدا موهما بخلاف المقصد وموجبا للحمل عليه لان بناء العرف وطريقة العقلاء على العموم مطلقا ثم يتكلمون على طريقتهم وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال جدى ره ومن جملة القرائن على افادة المحلى باللام العموم ان ياتي في مقام الشك في اثبات الحكم للموضوع صفة معرفة لذلك الموضوع وخاصة مميزة له فلا يجوز التخلف حتى يصير جامعا ومانعا فان الاطفال يتكلمون هكذا فضلا عن العقلاء فضلا عن الفضلاء فضلا عن الشرع في مقام افادة الحكم الشرعي **الثاني** قال جدى ره ومن جملة ما يفيد العموم ان يؤتى لموضوع الحكم خاصة معرفة مثل قولك الحيوان الضاحك كذا وفي الاخبار مثل قولهم اذا كانت المرءة مالكة امرها تبيع وتشتري وتعتق وتشهد وتعطي مالها ما شاءت فان تزويجها بغير ولي جائز فلا يجوز التخلف حتى يصير تعريفا غير جامع او غير مانع فضلا عن الشرع انتهى **الثالث** قال جدى ره ومن جملة ما يفيد العموم ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال والقول بان الترك لعله لمانع او لجهة اخرى فاسد لان الاصل عدمهما والظاهر انه للعموم كما لا يخفى ولا يخفى ان الاحتمال كاف وان كان متساوي الطرفين لو لم نقل بان المرجوحية في الجملة ايضا كافية كما هو المتعارف في مقام جواب سؤال الجاهلين خوفا من انهم يحملون وربما يجرون الحكم فيه فلا بد من الاستفصال نعم اذا كان بعيدا يشكل التعميم لعدم الاعتبار عادة ومثله الاحتمال الناشي من عروض عارض بل المرجوح في الجملة ايضا وربما لا يخ عن تامل فتامل فتدبر واما مقام الاستدلال بدلالة اللفظ فالمعتبر هو الراجح بالرجحان المعتد به ولذا لا يكتفون بالاشعار فتدبر انتهى وقد صار الى ما صار اليه والد العلامة وعندي فيه نظر **الرابع** قال جدى ره وربما يرجع العموم العرفي الى اللغوي من تعليق الحكم بالوصف المشعر بالعلية كقول القائل المؤمن يستحق الاكرام وكذا العالم ونحوهما فان الكل يفهم ذا الراسين البتة انتهى وقد بينا ما في ذلك بما اعترف به من ان الاشعار ليس بحجة **الخامس** اذا ثبت الحكم المعلق بالاطلاق الذي له فرد شايع وفرد نادر لا ينصرف اليه لبعض الافراد النادرة بالاجماع ونحوه كما اذا ثبت جواز الغسل بماء الورد مثلا بالاجماع فهل يكون ذلك قرينة على شمول الاطلاق المذكور لجميع الافراد حتى النادرة فيلزم في المثال المذكور الحكم بجواز الغسل بجميع المياه المضافة مما لم يقم عليه دليل الغسل او لا يكون ذلك قرينة على التعميم بل يجب الاقتصار على مورد الاجماع وصرف الاطلاق الى الغالب والرجوع في غيره الى ما يقتضيه الاصل صرح بالاول جدى ره قائلا لظهور كون المراد من العموم ما يشمل غير المتعارف ايضا فالاصل بقاء العموم على ظاهره لفظا وعندي في ذلك نظر وذلك لان مجرد الاشتراك في الحكم لا يقتضي الاندراج تحت الاطلاق لجواز استفادته من خطاب اخر ولا بعد في ان يثبت حكم لفرد بنص ولآخر باخر بل هو غير عزيز ويؤيد ما ذكرناه امران احدهما ان مجرد الاشتراك في الحكم لو كان مستلزما لذلك لكان الاصل شمول الخطاب الموضوع للذكور للاناث اذا تحقق حكمه في بعضهن وهو خلاف مقالة اكثر المحققين وثانيهما انه لو صح ذلك لما صح ما اجاب به جمع من اعاظم الاصحاب عن استدلال السيد بجواز التطهير بالمضاف باطلاق الامر بالغسل بانصرافه الى الغالب وهو الغسل بالماء المطلق اذ للسيد ان يقول على تقدير صحة ذلك ان حكم هذا الاطلاق قد ثبت لبعض الافراد النادرة وهو الغسل بماء الكبريت والنفط

تنبيه

فان الطفل لا يعرف تعريفا
غير جامع او غير مانع
ح

بالاجماع فيلزم ان يشمل جميع الافراد النادرة والالتزام بخطاء هؤلاء في الجواب مع كثرتهم ودقة نظرهم ووفور تحقيقهم بعيد عن
الصواب لا يقال ان مستند الاجماع في ثبوت حكم الاطلاق لبعض الافراد النادرة لا يخ اما ان يكون هذا الاطلاق او خطاب اخر والاول
مدفوع بالاصل لانه امر حادث لم يقطع بصدوره فالاصل يقتضي عدمه فانحصر في الاول وهو المطلق ولا يجوز النقض بالحكم بعدم
شمول الخطاب الموضوع للذكور للاناث لان هذا الاصل وان كان مقتضيا الحكم بالشمول فيما ذكر لكن عارضه اصالة عدم التجوز
والتغليب اللازمين على تقدير الشمول لانا نقول الاصل المزبور معارض هنا باصالة حمل المطلق على الفرد الشايع فيكون كالخطاب
الموضوع للذكور في عدم الشمول للاناث لا يق هذا حسن لو جعلنا شيوع الفرد قرينة لحمل اللفظ عليه وصرفه اليه واما على تقدير جعله
موجبا للتشكيك في تعلق الحكم بالمهية الكلية الشاملة لجميع الافراد او بالفرد الشايع كما هو التحقيق فلا لان الشك لا يعارض الاصل كما
لا يخفى لانا نقول اولا المختار عندنا هو القسم الاول لان الغلبة مرجعها الى العهد كما لا يخفى وثانيا انا لو تمسكنا باصالة عدم تعدد الخطاب
لزمنا ان نحكم بانه قد حصل للمجمعين دليل يدل على ان المراد بالمطلق ما يعم جميع افراده الغالبة والنادرة اذ لولاه لما جاز لهم ان يتفقوا
على ثبوت حكم المطلق لبعض الافراد النادرة بنفس الاطلاق لان الغلبة توجب التشكيك في ارادة الاطلاق ومن الظ ان الدليل
المذكور ايض حادث والاصل عدمه قد بقي اذا تعارض الاصلان وجب الرجوع الى اصالة حمل الاطلاق على ظاهره لانه معنا وقد
تقرر ان اللفظ وجب حمله على معناه الحقيقي ما لم يظهر قرينة معاندة ويعضده غلبة استفادة احكام الجزئيات والافراد من خطاب واحد
عام او مطلق وقد بينا فتش في هذا بان اصالة بقاء الاطلاق على ظاهره معارضة باصالة عدم رجوعه الى العموم وعدم ثبوت الحكم
المعلق عليه لجميع الجزئيات وبالجملة المسئلة لا تخ عن غموض والحكم المعلق على الاطلاق لجميع افراده حتى النادرة في محل الفرض جرءة
عظيمة **مفتاح** اذا ورد مطلق ومقيد اختلفا حكما اطم تمسبا غالما فلا تقييد ولا يحمل المطلق على المقيد اتفاقا حكاه من في يه
وولده في شرح دى والشهيد في عد والسيد عميد الدين في المنية والشهيد الثاني في التمهيد وولده في لم والفاضل البهائي في ده وصاحب
غاية دى فيه والعضدي في شرح مخ والاسنوي في نهاية السؤل والاصفهاني في شرح المنهاج والطوسي في كاشف الرموز وغيرهم قيل هذا الاجماع
نقله اكثر الاصوليين والوجه فيه واضح جدا ولا فرق في ذلك بين ان يكون الخطابان المتضمنان لهما خبرين او انشائين بان يكونا امرين او نهيين
او لا بان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وكذا لا فرق بين ان يتحد موجبهما اولا وقد صرح بذلك في لم وشرح مخ وخالف فيه بعض
العامة فان الاسنوي حكى في نهاية السؤل عن القرافي انه حكى عن اكثر الشافعية انهم يحملون المطلق على المقيد عند اختلاف الحكم اذا اتحد
سببهما وهو ضعيف ومخالف لاطلاق اكثر الاصوليين وصريح جماعة منهم الامدي لا يق يلزم على ما ذكرت ان لا يحمل المطلق على المقيد
فيما اذا ورد من الشرع اعتق رقبة لا تملك رقبة كافرة لتخالف حكمهما وهو باطل بالاتفاق وقد حكاه في غاية دى وشرح مخ لانا نقول
انما يحمل المطلق على المقيد هنا لما ثبت من الشرع من لزوم كون العتق في ملك ولولاه لما حكمنا به قطعا وما ذكرناه من القاعدة انما يعتبر
حيث لا يكون هناك ما يقتضي التقييد من اجماع او استلزام عقلي او شرعي او عرفي واما معه فلا يتمشى جدا ومن هنا ظهر وجه استثناء جماعة
كالعلامة في يه والسيد عميد الدين والشهيد الثاني وصاحب غاية دى والعضدي والطوسي والامدي على ما حكي الصورة المفروضة عن القاعدة
المزبورة **مفتاح** اذا ورد امر بمهية مطلقة وكان متعلقا بمكلف نحو اعتق رقبة وورد ايض نحو ذلك امر اخر متعلق بنوع او صنف
من تلك المهية وبذلك المكلف نحو اعتق رقبة مؤمنة وعلم باتحاد سببهما وبانه لم يجب على ذلك المكلف الا فعل واحد وبالجملة علم
بوقوع التعارض بين ظاهريهما بحيث لا يمكن العمل بهما فهل يجب هنا حمل المطلق على المقيد او لا صرح بالاول في العدة وشرح ومروب ودى
وشرح المنية وعد الشهيد وغاية المامول وم وشرح مخ للعضدي والمعراج ولهم وجوه منها دعوى الاجماع على ذلك في العدة ويه
المنية ودى وفي لم لا يعرف فيه خلافا وفي حاشية جدي ره على لم هو الظ من فقهائنا في المسائل الفقهية من دون تامل كما هو طريقتهم في تخصيص
العمومات ومنها ان ذلك هو المفهوم عرفا كما لا يخفى واشار اليه ما ذكره جدي ره فقال لان مكالمات الائمة عليهم السلم طريقها طريق المكالمات العرفية ثم
يبنون على التخصيص في العمومات والتقييد في المطلقات والوجه في الكل واحد لان المطلق يرجع الى العموم والمقيد مخصص ومنها ما تمسك به في مخ
وشرح للعضدي من انه يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة يقينا سواء كان مكلفا بالمطلق او بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق اذ قد يكون

بحث

بثبوت الحكم

الكثر تعبيا

في بيان حكم المطلق والمقيد

مكلفا بالمقيد فلا يعلم فلا يخرج وفيه نظر واضح وفي لم بعد الاشارة اليه وهو كما ترى ومنها ما تمسك به في يب والمنية وعد الشهيد
وغاية المامول والمعراج وشرح مخ للعضدي وم من انه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل
بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد اعترض عليه في لم فقال بعد الاشارة اليه وبهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي احتمال التجوز في المقيد بارادة
الندب اعني كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز
في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او
التوقف ويبقى المطلق سليما عن المعارض وقد اشار الى بعض هذا الاشكال في يه واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي يقين
البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم به مستبدا مع الدليل
الاخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى انتهى وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من التفصيل مما لم يذهب اليه احد فلا يمكن المصير اليه
واما ثانيا فلان احتمال ارادة الندب لا يصلح لمنع حمل المطلق على المقيد لان حمل الامر على الندب مجاز لما بينا من كونه حقيقة في الوجوب
فيدور الامر بين التقييد والمجاز والمعتمد عندنا انه متى دار الامر بين التقييد والمجاز كان التقييد اولى كما انه اذا دار الامر بين التخصيص و
المجاز كان التخصيص اولى لا يق ما ذكر انما يتجه بالنسبة الى المطلق والمقيد الواردين عن النبي ص واما اذا وردا عن الائمة ع فلا لشيوع استعمال
الامر في اخبارهم في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة ومثل هذا المجاز لا نم مرجوحيته بالنسبة
الى التقييد بل هو اولى من التقييد لانه لو كان مساويا للحقيقة التي هي الاصل فيلزم رجحانه على التقييد الذي هو مخالف للاصل جدا ولئن
تنزلنا فلا اقل من التوقف ومعه لا يمكن الحكم برجحان التقييد ايض لانا نقول ما ذكر يتم للمنع من الشيوع المشار اليه كما تقدم اليه الاشارة
وقد اشار الى بعض ما ذكرناه في جملة من الكتب وزاد بعضها جوابا اخر فقال في يب بعد الاشارة الى الحجة المزبورة وحمل التقييد على الاستحباب مجاز
وفي يه في مقام الاحتجاج على لزوم حمل المطلق على المقيد هنا لان المطلق جزء من المقيد والاتي بالكل ات بالجزء لا محة والاتي بالمقيد يكون
عاملا بالدليلين والاتي بالمطلق يكون مهملا لاحدهما والعمل بالدليلين اولى من اهمال احدهما مع امكان العمل بهما لا يق نمنع من كون المطلق جزء من
المقيد فانهما ضدان فلا يجتمعان سلمنا لكن حكم المطلق عند عدم التقييد تمكن المكلف من الاتيان باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة وخروج
عهدة المكلف بالاتيان باي فرد والتقييد يمنع من ذلك فيتضادا حكمهما وزالت المكنة فليس تقييد المطلق بالمقيد اولى من حمل المقيد على الندب
والمطلق على اصله لانا نقول المطلق هو الحقيقة والمقيد هي مع قيد زايد والحقيقة احد جزئي المقيد ونمنع التضاد بين الاطلاق و
التقييد فان الاطلاق كون اللفظ دالا على الحقيقة من حيث هي هي مع حذف القيود الايجابية والسلبية وهو لا ينافي التقييد ولا نريد بالاطلاق
دلالة اللفظ على الحقيقة من حيث هي عارية عن القيود فالاول اخذ الحقيقة لا بشرط شيء وبينهما فرق ولان شرط الخلو عن كل شرط غير معقول لان
الخلو قيد ودلالة المطلق على التمكن من اي فرد ليست لفظية وضعية ودلالة المقيد على وصف التقييد وضعية من حيث اللفظ فهو اولى بالرعاية
وفيه نظر فان حمله على الندب لا يقتضي ضعف دلالته على معناه ولا اهمال شيء منهما اقصى ما في الباب انه حمل الامر فيه على الندب اما على سبيل المجاز
او على الخلاف ودلالة المقيد على وصف التقييد لا تتغير في حالتي الحمل على الوجوب والندب بل حمله على الندب اولى لسلامة الدلالتين
ح بخلاف ما لو حمل المطلق على المقيد فان دلالته لا يبقى ح بل الوجه في الجواب ان يق حمله على الوجوب يقتضي يقين البراءة والخروج
عن العهدة بيقين بخلاف حمله على الندب فان يقين البراءة لا يحصل بل ولا ظنها لقوة كون الامر للوجوب او للاشتراك اللفظي ومعها
لا براءة بيقين او يق حمل المطلق على المقيد لا يخرجه عن حقيقته الى مجازه قطعا بل يكون العامل برقبة مؤمنة موفيا للعمل باللفظ المطلق
في حقيقته بخلاف تاويل المقيد وصرفه عن حقيقته ولا شك في اولوية استعمال اللفظ في حقيقته من مجازه ولان الاطلاق يجري مجرى
العام والتقييد يجري مجرى الخاص والخاص مقدم على ان هذا المحمل ممنوع لو صرح في المقيد بالوجوب وفي م بعد الاشارة الى الحجة المذكورة
فان قيل بطريق الشبهة اذا كان حكم المطلق امكان الخروج عن عهدته بما شاء المكلف من ذلك الجنس فالعمل بالمقيد مما ينافي مقتضى المطلق
وليس مخالفة المطلق واجراء المقيد على ظاهره اولى من تاويل المقيد بحمله على الندب واجراء المطلق على ظاهره اولى فرتاويل المقيد بحمله
على الندب واجراء المطلق على ظاهره قلنا بل التقييد اولى من التاويل لثلاثة اوجه الاول انه يلزم منه الخروج عن العهدة بيقين ولا

نسخه جيده

لا يحصل معه ذلك

في بيان كيفية حمل المطلق على المقيد

والثاني اخذها بشرط لا شيء

ولهذا لو اراده قبل ورود التقييد لكان قد عمل باللفظ في حقيقته

في بيان بعض حجج
المطلق والمقيد

كلف في التاويل الثاني ان المطلق اذا حمل على المقيد فالعمل به لا يخرج عن كونه موفيا للعمل باللفظ المطلق في حقيقته وهذا فانه لو اداه قبل ورود التقييد كان قد عمل باللفظ في حقيقته ولا كلف في تاويل المقيد صرفه عن جهة حقيقته الى مجازه الثالث ان الخروج عن العهدة بفعل اي واحد كان من الاحاد الداخلة تحت اللفظ المطلق لم يكن اللفظ دالا عليه بوضعه لغة بخلاف ما دل عليه المقيد من صفة التقييد ولا يخفى ان المحذور في صرفنا اللفظ عما دل عليه اللفظ لغة اعظم من صرفه عما لم يدل عليه اللفظ لغة واما ثالثا فلان احتمال الوجوب التخييري لا يمنع ايضا من حمل المطلق على المقيد اما على تقدير كون الامر حقيقة في الوجوب العيني مجازا في التخييري فلما تقدم اليه الاشارة واما على تقدير كونه حقيقة في القدر المشترك بين العيني والتخييري فلانه لا اشكال في ان اطلاق الامر ينصرف الى العيني لكونه الفرد المتبادر منه ومن الظاهر ان رفع اليد من ظهر الاطلاق بارتكاب التقييد اهون من رفع اليد عن ظهر الامر بالحمل على التخييري لان تقييد الاطلاق اغلب وقوعا من حمل الامر على الوجوب التخييري والمطلق على الفرد الغير المتبادر ثم ان كل ذا على تقدير كون المطلق ظاهر الدلالة على جواز الاكتفاء بكل فرد في مقام الامتثال فانه ح يقع التعارض بين ظاهري المطلق والمقيد اما على تقدير عدم الدلالة على ذلك فلا اشكال في لزوم الاخذ بظهر المقيد لعدم وجود المعارض له ح وقد نبه على هذا السيد عميد الدين في المنية قائلا نمنع من اقتضاء المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد فضلا عن التخيير فيها وقد حقق هذا السيد الخليفة في حاشيته ره فقال الجمع بين الدليلين لا ينحصر في حمل المطلق على المقيد ان كان المراد بالحمل المذكور الحكم بان المراد بالمطلق من استعماله هو المقيد حتى يكون مجازا وسيذكره المص وبنى الاشكال الاتي عليه لانه لو ابقي على اطلاقه ايضا بلا مجاز لتم وعمل بالمقيد يلزم العمل بهما معا فيجب العمل بالمقيد من حيث اقتضاء الامر المقيد له وان كان المطلق باقيا على اطلاقه غير مقتض للمقيد لا لعدمه فالجمع بينهما حاصل مع ابقاء المطلق على اطلاقه من غير مجاز في المطلق ولا في المقيد لا يقال لا يجتمع وجوب العمل بالمقيد مع بقاء المطلق على حقيقته لان مقتضى الاطلاق ومدلوله صحة العمل باي فرد كان على سبيل البدل وتعيين العمل بالمقيد ينافيه لانا نقول لا نم ان مدلول المطلق ذلك بل اعم منه ومما يصلح التقييد بل المقيد في الواقع الا ترى انه معروض للقيد في المقيد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه ح لا يصلح لاي قيد كان فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك الا انه يتخلف عنه نعم لو ابقي بدون المقيد يلزم ذلك من ان الاصل البراءة عن التعيين وبناء الاشكال الذي نقله المص على تسليم ان الجمع لا يحصل الا بارتكاب مجاز فاورد ان هذا انما يتم لو كان المجاز في المقيد ممتنعا او مرجوحا وقد عرفت ان ذلك التسليم غير لازم وايضا يقين البراءة لا يتوقف على الحمل بهذا المعنى هذا على تقدير ارادتهم من حمل المطلق على المقيد ما ذكرنا اما لو كان مرادهم العمل بالمقيد من غير مجاز في المطلق فالاستدلال صحيح ولا يرد عليه ما ذكرناه ولا الاشكال الذي ذكره المص لان الاصل عدم المجاز في كليهما فالمطلق يقتضي وجوب ايجاد المهية لا بشرط شيء والمقيد وجوب ايجاد القيد ايضا ولا تنافي بينهما ام فيجب ايجاد المهية مع القيد حتى يجمع بينهما ويحصل البراءة من مقتضى المقيد ليس ح مجاز في شيء من الطرفين حتى يقال يحصل التعارض والتساقط ويبقى المطلق سليما عن المعارض انتهى وفيه نظر فان المطلق وان لم يكن دالا على العموم البدلي هنا بالدلالة التضمنية وباعتبار وضع اللفظ بازائه ولكنه يدل عليه بالدلالة الالتزامية اللفظية المعتبرة عند اهل اللسان كما لا يخفى وهو الظ من المعظم وح يقع التعارض بين المطلق والمقيد فيتجه ما ذكره في المعالم من الايراد لولا ما ذكرناه من الجواب فتامل واما رابعا فلان قوله ويبقى المطلق اه لا وجه له بعد الحكم بالتساقط والتوقف فانه لم يبق للمطلق ظهور في العموم البدلي بعد وجود المعارض المساوي له كما لا يخفى ومجرد تعلق الامر بالمهية لا يقتضي العموم البدلي عقلا حتى يقال ان الدلالة اللفظية اذا سقط اعتبارها باعتبار المعارض كان اللازم الحكم ببقاء الدلالة الاخرى وهي الدلالة العقلية فتم

تنبيه

وينبغي التنبيه على امور **الاول** المراد بحمل المطلق على المقيد الحكم بان المطلوب هو المهية المقيدة وانها متعلق التكليف فيكون المقيد بيانا وذلك قد يكون قرينة على استعمال المطلق في المقيد بطريق التجوز وقد لا يكون كذلك بل يكون غاية الدلالة على ارادة الخصوصية لا غير **الثاني** هل المقيد بيان للمط سواء اقترنا او تقدم المطلق او المقيد او لا اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه بيان للمطلق مط ولو تاخر وهو المصرح به في نهاية المامول وظ اطلاق العدة ودج والنهاية وب وشرح المنية والزبدة والاحكام وصرح شرح العضدي الثاني انه ناسخ للمط ان تاخر وهو المحكي في بروده ونهاية المامول وصرح عن بعض للقول الاول وجوه منها ما تمسك به ام من ان التقييد نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من

في حمل المطلق على المقيد

افراد المهية ويصير الامر على البدل ويصير بتخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا لبعض المسميات عن ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى بتقييد اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد المتاخر وقد تمسك بما ذكر في نهاية المامول وصرفيقالوا لو كان التقييد نسخا لكان التخصيص نسخا لانه نوع من المجاز مثله وليس بنسخ بالاتفاق واعترض على هذا الوجه بوجهين احدهما ما ذكره العضدي فقال بعد الاشارة اليه وقد يجاب عنه بان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبله واما التخصيص فهو دفع لبعض الحكم الاول انتهى وفيه نظر وثانيهما ما ذكره السيد الخليفة في حاشيته ره معترضا على قول صاحبه ره فان المراد من المطلق اه فالمقطع قد عرفت فيما مر من ان هذا ليس مدلول المطلق بل بما كان مدلوله متعينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اظهر واكثر في الاخبار نعم في الاوامر يحتمل الاحتمالين فانما يلزم ذلك الشمول من حكم التقييد مع ضم ان الاصل براءة الذمة من التعيين او لزوم الترجيح بلا مرجح بخلاف العام فان مدلوله العموم وعلى هذا التحقيق لا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على مجاز فضلا عن ان يكون نسخا فتامل انتهى وفيه نظر ومنها ما تمسك به في النهاية والمختصر من ان المقيد لو كان نسخا للمطلق لكان تاخر المطلق نسخا للمقيد لان التنافي انما يتصور من الطرفين وهو الموجب لذلك وانتم لا تقولون به واعترض عليه العضدي بنحو ما اعترض به على الوجه الاول وقال بعد ما ذكره ومنها ان التقييد اغلب نوعا من النسخ فيكون هو الاصل لان المشكوك فيه يلحق بالغالب ومنها الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف وللقول الثاني ما ذكره في المعالم ونهاية المامول وصرح شرح العضدي فقالوا احتج الذاهب الى كونه ناسخا مع التاخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المراد بالمط هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص وفيه نظر اما اولا فللمنع من لزوم المجاز على تقدير البيان لان ارادة الخصوصية من الكلي كما يمكن بالتجوز بان يراد الخصوصية من نفس اللفظ الموضوع للكلي كذا يمكن بغيره بان يراد من اللفظ الموضوع للكلي حقيقته ويراد الخصوصية من الخارج نعم يلزم ارتكاب خلاف الظ على اي تقدير لكنه لازم على تقدير النسخ ايضا قطعا واذا دار الامر بين المخالفين للظ كان اللازم ترجيح الاهون ومن الظ ان التقييد اهون واما ثانيا فلما ذكره في لم في مقام الجواب عن الحجة المذكورة فقال والجواب ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هنا المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولها قبله وليس الامر كذلك واورد عليه ولده في الحاشية فقال فليتوجه هنا اولا ان المعنى المجازي انما يتم على الوجه الذي ذكر لو انتفى احتمال النسخ من حيثه وان الاحتمالين فاذا انتفى النسخ تعين المجاز ويكون القرينة هي المقيد ولا يجب تقديم القرينة بل يكون الدلالة والفهم بعده كما قرره اما مع احتمال النسخ فلا بد من ترجيح المجاز ولا يكفي حصول الدلالة والفهم بعده ثم قال ويمكن ان يجاب بان رجحان المجاز على النسخ لما كان معلوما بما قرره في العام والخاص بنى عليه اكتفاء بما سبق وانما اراد هنا بيان الرد لما ادعى المستدل من عدم القرينة عليه بما ذكره في الجواب من وجود القرينة وهي المقيد فان قلت هذا المراد غير مراد غير ظ من كلام الوالد قده في الجواب بل ظاهره وجود قرينة المجاز وانها اذا وجدت حمل عليها وصح المجاز وح فتوجه ما ذكرت لا دفع له قلت لا بيان ما ذكرناه خلاف الظ وانما هو وجه تصحيح وان بعد واما ثالثا فلما ذكره في نهاية المامول وشرح المختصر للعضدي فانهم قالوا دفعا الجواب عن الحجة المذكورة والجواب انه لازم فيما اذا تقدم المقيد على المطلق مع انكم تحملون المطلق على المقيد بتقييد الرقبة في الظهار بالسلامة عن العيوب لان الرقبة مطلقة فدلالتها على السليمة مجاز وزاد في نهاية كما في المختصر فقال لا التحقيق ان المطلق دال على واحد اي كانت فيكون مرجع التقييد الى التخصيص وحكى الفاضل الشيخ محمد كلاما عن والده في حاشيته ره يتضمن المناقشة فيما ذكره اولا ثم اعترض عليه فقال ما ذكره الوالد في الحاشية من ان الجواب المشهور بين القوم يغني عن الاستدلال المذكور هو ان هذا لازم لهم اذا تقدم المقيد فانهم يقولون المراد بالمطلق ح المقيد فيجب ان لا يكون دلالته عليه مجازا وايضا انه لازم لهم في تقييد الرقبة بالسلامة مجازا فما هو جوابكم في الصورتين هو جوابنا ونوقش بان جوابهم في الصورة الاولى ان تقدم المقيد مما يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد وهو المعني بالدلالة عند علماء الاصول والبيان وفي الثانية انهم لا يسلمون تناول الرقبة لما يكون ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة حتى يكون دلالتها على السليمة مجازا ولو سلم فانتقال الذهن من المطلق الى الكامل في معناه ثم وانت تعلم ان شيئا من الجوابين لا يمكن ان يجاب به في موضع النزاع فلذلك لم نتعرض للجواب المتم في محل بحثه فيه نظر اما اولا فلان احتمال النسخ قائم مع تقدم المقيد كما في الخاص

نز
لا دفع

المتقدم وما ذكره هناك من ترجيح التخصيص بل هنا في ترجيح التقييد اما دعوى دلالة المقيد على المطلق مع التقدم فان كان مع علم احتمال النسخ فسلم اما مع احتماله فموضع نظر لعكس ما ذكرناه سابقا اللهم الا ان يدعى ان التقدم قرينة ظاهرة وحمل المجاز مقدم على النسخ واما ثانيا فلان كلام الوالد في الحاشية يقتضي صحة المناقشة والدخل فيها غير خفي اما في اولها فبما قدمناه واما في اخرها فلانه لا معنى لمجازية تقييد الرقبة بالسلامة الا اذا اريد بها الخصوصية واحتمال ذكر احد الافراد لا يقتضي المجازية كما هو شان المتواطي لكن في كون الرقبة من قبيل المتواطي تامل واما ثالثا فلان عدم امكان الجواب الثاني واضح اما الاول فغير واضح لان الالتزام لا مفر عنه من حيث اشتراط المستدل اقتران اللفظ المجازي بالدال عليه وتقدم المقيد يحتمل حمل المطلق عليه فيكون قرينة ويحتمل النسخ فلا يكون قرينة فلم يبق دلالة مع التقدم وهو يقول بالمجاز فما هو جوابه فهو الجواب مع التاخر اللهم الا ان يتوهم ما قدمناه من الظهور ولا يخفى عليك ان منشا الاشكال في المقام عدم ذكر النسخ هنا فان كان عدم النسخ اتفاقيا فالامر سهل والا فالمقام يحتمل للكلام انتهى والتحقيق عندي في المسئلة ان يقال اذا ورد المطلق والمقيد المفروضان لم يحتمل الا النسخ كما اذا ورد المقيد بعد حضور وقت العمل بالمطلق وكانا من النبي ص وقلنا بانه لا يجوز النسخ الا النبي فلا اشكال في لزوم الحكم بالنسخ وقد اشار الى هذا في جملة من الكتب ففي غاية المامول فتال الاولى التفصيل هنا كما في مسئلة العام والخاص المتعارضين فيقال لو ورد المقيد ان كان بعد حضور وقت العمل بالمطلق كان المقيد ناسخا لاستحالة تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان قبله فيبنى على الخلاف في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ونحو ذلك ولم اظفر في الكتب المشهورة بهذا التفصيل وكانهم اكتفوا عنه بذكره في العام وفي حاشية السيد الخليفة كان خلاف المصنف معهم فيما اذا ورد المقيد قبل حضور وقت العمل بالمطلق حتى لا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وح يكون بناء كلام الخصم على جواز النسخ قبل حضور وقت العمل و في حاشية الشيخ محمد ما تقدم في العام اذا ورد بعده المخصص التفصيل بحضور وقت العمل وعدمه ياتي في المطلق والمقيد فان كان المقيد انما اتى بعد حضور وقت العمل سيما اذا وقع العمل بالمطلق في فرد غير المعين بالمقيد فانه يتعين النسخ اما لو كان قبل حضور وقت العمل فالمجاز ممكن فلا وجه لاطلاق القول في المطلق والمقيد بنفي النسخ من الاستدلال والجواب انتهى وان لم يحتمل النسخ ولم يكن جائزا كما في المطلق والمقيد الواردين عن الائمة عليهم السلام وهو الغالب فتعين التقييد لما تقدم اليه الاشارة وقد اشار الى هذا جدي ره فقال قد عرفت عدم النسخ في احاديثنا وعدم حاجتنا الى ما نقله العامة عن الرسول ص وكذا عدم الحاجة اليه بالنسبة الى القران لعدم تحقق الاشكال فيه مطلقا وربما يعتقد بعد فكر انتهى وان احتمل الامران وجازا معا فالاصل التقييد لغلبته بالنسبة الى النسخ المعتضدة بما تقدم اليه الاشارة لا يقال هذا تفصيل بما لم يذهب اليه احد فيكون خرقا للاجماع المركب فلا يجوز الاعتماد عليه لانا نقول لا نم ذلك بل الظاهر اتفاق القوم عليه وانه لم يكن موجودا في عبارة المعظم وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم انه اطلق لزوم حمل المطلق على المقيد حيث يتفقا حكما ويتحدا سببا ويكونا مثبتين في يب وشرحه وعلى الشهيدية وده ولم وم وشرح المعراج ويتفرع على ذلك امران احدهما لزوم ذلك وان احتمل تعدد الحكم واشتغال ذمة المكلف بواجبين احدهما ما دل عليه الامر بالمطلق وهو العتق المطلق في قوله اعتق رقبة وثانيهما ما دل عليه الامر بالمقيد وهو عتق الرقبة المؤمنة في قوله اعتق رقبة مؤمنة وفيه نظر لاصالة عدم التاويل في الظواهر السليمة عن المعارض وقصارى ما ثبت بالادلة المعتبرة لزوم التقييد حيث يقع التعارض بين المطلق والمقيد المفروضين لا مط والا كان حمل المطلق على المقيد في بعض الصور من باب المعنى الى التصرف وهو في غاية البعد بل مقطوع بعدمه واطلاق الكتب المذكورة لا يصلح للمعارضة لما ذكر لقوة تنزيله على غير محل الغرض فتشترط في حمل المطلق على المقيد في محل البحث اتحاد التكليف انه لا يجب عليه الا شيء واحد ان شك في ذلك فلا يصح التقييد بل يجب العمل بظاهر الامرين والحكم بتعدد التكليف فقد اشار الى ما ذكر جماعة ففي العدة ان كان المقيد منفصلا فلا يخ من ان يكون ما اطلق في موضع هو بعينه الذي قيد في موضع اخر او غيره فان كان هو بعينه فلا خلاف انه يجب تخصيصه وفي المعارج وان كان حكمهما متفقا و كان سببهما واحدا وعلم ان المراد باحدهما هو الاخر كان المطلق مقيدا وان لم يعلم ان المراد باحدهما هو الاخر كان المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده وتغاير وفي يب والمنية ان لا يكون مخالفا وان يتحد السبب في الامرين وهنا يجب ثبوتا ان يكون الامرين ان كان الامر المنكر سيفيد تكرارا المامور به وان علم اتحاد العتق في الموضعين وعدم تكرره وجب تقييده بالايمان ويحمل المطلق على

المقيد

في حمل المطلق على المقيد

المقيد اجماعا انتهى وثانيهما لزوم حمل المطلق على المقيد في نحو البيع صحيح وبيع المعاطاة صحيح وقوله يطهر البئر بنزح اربعين دلوا لبول الانسان وقوله يطهر بنزح اربعين دلوا لبول الرجل وهو فاسد قطعا لعدم التناقض بينهما **الثاني** لا فرق في لزوم حمل المطلق على المقيد المثبتين مع اتحاد الحكم والسبب وحصول التعارض بينهما بين الواجبات والمستحبات كما هو مقتضى اطلاق القوم لاتحاد الدليل والموجب وربما توهم انه لا يجب في المستحبات حمل المطلق على المقيد فاذا ورد اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة و كان الامران للاستحباب لم يجب تقييد الاول بالثاني بل كان اللازم الحكم باستحباب امرين احدهما استحباب العتق مط وثانيهما استحباب عتق المؤمنة وهو في غاية الضعف اذا حصل العلم بتعارضهما بان يعلم بوحدة التكليف وان المستحب امر واحد وان لم يحصل ذلك ولم يعلم بالوحدة فلم يلزم حمل المطلق على المقيد كما في الواجبات نعم ان العلم بوحدة التكليف الذي هو منشا التعارض يحصل غالبا من جهة الاجماع وهو في الواجبات كثير الوقوع بخلاف المستحبات فان العلم بوحدة التكليف فيها من جهة الاجماع نادر فيتجه الفرق بين الواجبات والمستحبات من هذه الجهة لا غير فتدبر واذا كان احد الامرين للوجوب والاخر للاستحباب لم يجب حمل المطلق على المقيد قطعا بل يجب العمل بظاهرهما معا **الثالث** لا فرق في لزوم حمل المطلق على المقيد المفروضين بين كونهما من الكتاب او السنة وكون احدهما من الكتاب والاخر من السنة ولا فرق في كون السنة بين قطعي السند وغير قطعي السند فلو كان احدهما قطعي السند والاخر غير قطعي السند لكن كان حجة كان اللازم حمل المطلق على المقيد الا اذا كان المطلق قطعي السند قلنا بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فانه لا يجوز حمل المطلق على المقيد ح ولكن قد بينا جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فيلزم هنا حمل المطلق على المقيد ولا فرق في السنة ايضا بين كونهما من النبي ص او الائمة ع او احدهما من النبي ص والاخر من الائمة ع **الرابع** لا فرق في ذلك ايضا بين كونهما منطوقين او مفهومين ومتخالفين بناء على المختار من جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان مفهوم الموافقة والمخالفة **الخامس** اذا كان تقييد المطلق المفروض وهو نحو قوله اعتق رقبة بالمقيد المفروض وهو نحو قوله اعتق رقبة مؤمنة موجبا لحمل المطلق على الفرد النادر فهل يكون التقييد ح ايضا اولى من حمل الامر في المقيد على الاستحباب والوجوب التخييري او لا فيه اشكال من اطلاق القوم ان الامر اذا دار بين التقييد والتخصيص وبين المجاز كان الاول راجحا ومن قوة منع انصراف اطلاق كلامهم الى محل البحث وغلبة المجاز بالنسبة الى حمل المطلق على الفرد النادر ولعل الاحتمال الاخير اجود خصوصا اذا كان الامر في المقيد من الائمة ع لشيوع استعماله في الندب حتى ادعى جماعة صيرورته من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة **السادس** اذا اعتضد المطلق بشهرة ونحوها مما يوجب قوة الظن ببقاء الاطلاق على حاله لم يجز التقييد ايضا بل يجب التاويل في المقيد فقد تقرر مما ذكر ان لزوم حمل المطلق على المقيد بعد تعارضهما ليس لاجل الاطلاق وان المعتبر مراعاة ما يفيد الظن الاقوى ولما كان الغالب حصول الظن الاقوى من المقيد اطلقوا لزوم حمل المطلق عليه **السابع** لا فرق في لزوم حمل المطلق على المقيد حيث يقع التعارض بينهما بين كونهما في العبادات او في المعاملات ولا بين كون مفادهما الوجوب النفسي او الجزئي او الشرطي **الثامن** اذا حكى الاجماع على وجوب شيء بقول مطلق كما اذا قيل يجب عتق الرقبة في كفارة الظهار اجماعا وحكى اخر الاجماع على وجوب ذلك الشيء مقيدا بقيد كما اذا قيل يجب عتق الرقبة المؤمنة في كفارة الظهار اجماعا فهل يجب حمل المطلق ح اولا التحقيق الثاني اذ لا معنى لكون كلام بعض قرينة على كلام الاخر نعم يجب العمل بالمقيد لانه اقوى ظنا من معارضه فيكون شبيها بحمل المطلق على المقيد **التاسع** لا يشترط في تقييد المقيد ان يكون صفة فلو كان المطلق مثل اكرم رجلا والمقيد مثل اكرم زيدا وحصل التعارض بينهما وجب حمل المطلق على المقيد لان بناء ذلك ليس على حجية مفهوم الصفة بالاتفاق **العاشر** اذا اتحد حكم المطلق وحكم المقيد ولم يختلفا واتحد سببهما ايضا وكانا منفيين او منهيين نحو لا يطهر النجس بالمضاف ولا يطهر بماء الورد ولا تعتق في كفارة الظهار الرقبة ولا تعتق فيها الكافرة لم يجب حمل المطلق على المقيد ح كما صرح به في يه والمنية ولم وده وغاية المامول وم وشرحه وشرح المختصر للعضدي لاصالة لزوم العمل بظاهر الخطابين السليمة عن المعارض اذ لا تعارض بينهما ح كما لا يخفى ولدعوى الاجماع والاتفاق ونفي الخلاف على عدم لزوم الحمل ح في يه والمنية ولم وده و غاية المامول وحاشية الشيخ محمد وح العضدي نعم قد يحكم بالتقييد هنا في بعض الصور كما اشار اليه في يه فقال فان علمنا بدليل خارجي ان المنهي عنه باحد النهيين هو المنهي عنه بالاخر من غير فرق بينهما في عموم ولا خصوص وجب ان يقيد المطلق بالكفر

والمقيد غير قطعي السند

[illegible] حمل المطلق على [illegible] السبب

على المقيد

فيصير التكليف في الموضعين النهي عن التكفير بالكافرة انتهى وقد اشار الى هذا في بغ المامول ايضا ولا يعارضه اطلاق ما عداهما من ساير الكتب المصرحة بعدم لزوم حمل المطلق على المقيد في محل الفرض لعدم انصرافها الى الصورة المفروضة **الحادي عشر** اذا اختلف حكم المطلق والمقيد بان كان احدهما ايجابيا امرا كان او اخباريا والاخر سلبيا نهيا كان او نفيا واتحد سببهما نحو اعتق رقبة في كفارة الظهار ولا تعتق الكافرة فيها ونحو لا تعتق رقبة فيها واعتق مؤمنة ونحو يصح عتق الرقبة فيها ولا يصح عتق الكافرة فيها ونحو لا يصح عتق الرقبة فيها ويصح عتق المؤمنة فلا اشكال في لزوم حمل المطلق على المقيد **الثاني عشر** قال في بغ والاحكام كلما تقدم في باب تخصيص العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فانه جار في تقييد المطلق انتهى وهو جيد **الثالث عشر** قال في الذريعة اعلم ان التقييد مثل قوله تعم فتحرير رقبة مؤمنة وقوله جل وعز فصيام شهرين متتابعين واذا وقع هذا التقييد جملة واحدة فلا شبهة في تغير حكمها والخلاف متى وقع جملتين في رجوعه اليهما اذا صح للتغيير او رجوعه الى ما يليه كالخلاف في الاستثناء وفي بر اذا تعقب التقييد جملة واحدة فلا خلاف في انه تغير حكمها من الاطلاق الى التقييد **الرابع عشر** قال في العدة التقييد يخص العام ويخص المطلق الذي ليس بعام فمثال تخصيص العام قول القائل من دخل داري راكبا اكرمته ولقيت الرجال الاشراف فقوله راكبا خص لفظ من لانه لو لم يذكره لوجب عليه اكرام كل من دخل داره سواء كان راكبا او ماشيا وكذلك لو لم يقيد لفظ الرجال بالاشراف لكانت متناولة لجميع الرجال سواء كانوا اشرافا او غير اشراف فاما تخصيص المطلق وان لم يكن عاما مثل قوله تعم فتحرير رقبة مؤمنة فقوله مؤمنة تخص رقبة لانه لو لم يذكر ذلك لكان يجزي تحرير اي رقبة كانت سواء كانت مؤمنة او غير مؤمنة وكذلك قوله شهرين متتابعين لانه لو لم يذكر ذلك لكان يجوز متتابعين وغير متتابعين ثم قال والتقييد لا يخ من ان يكون متصلا بالمطلق او منفصلا فما كان متصلا فلا خلاف في انه يخص المطلق انتهى **الخامس عشر** قال الشهيد في قواعده لو قيد بقيدين متضادين تساقطا وبقي المطلق على اطلاقه الا ان يدل دليل على احد القيدين كما روي عن النبي صلعم اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا احدهن بالتراب وبهذا عمل ابن الجنيد وروينا ثلثا وروى العامة اخريهن بالتراب وروينا وروا اولاهن فيبقى المطلق على اطلاقه ورواية اولاهن اشهر فيرجح بهذا الاعتبار انتهى وفيه نظر **السادس عشر** قال في عدة بعض الاجود حمل المطلق على المقيد لان فيه اعمال الدليلين وليس منه في كل اربعين شاة شاة مع قوله في الغنم السائمة زكوة حتى يحمل الاول على السوم لان الحمل هنا يوجب تخصيص العام فلا يكون جامعا بين الدليلين بل هذا راجع الى ان العام هل يخص بالمفهوم او لا وكذا النهي منه لا تعتقوا رقبة ولا تعتقوا رقبة كافرة قضية للعموم فهو تخصيص للعموم ايضا ولا دليل عليه بخلاف النكرة في سياق الامر فانها مطلقة لا عامة وكذا في النفي فالحاصل ان حمل المطلق على المقيد انما هو في الكلي كرقبة لا في الكل كما مثلنا به **مفتاح** اذا ورد مطلق ومقيد متضمنين للامر واتحد حكمهما واختلف سببهما نحو قوله تعم في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعم في كفارة القتل خطاء ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة ولم يقم دليل على اشتراك الحكمين في العلة ولم يتحقق الاجماع على اتحادهما باعتبار الاطلاق والتقييد فهل يلزم ح حمل المطلق على المقيد او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه لا يجوز حمل المطلق على المقيد هنا بل يجب العمل بظ كل منهما وهو للذريعة والعدة وبع ويه وبر وب ود وشرحه والمنية ولم ود وبغ المامول وم وص وشرح ص للعضدي والمعراج والمحكي في ضرد عن ابي حنيفة وفي العدة والمنية وغيرها عن اصحاب ابي حنيفة وفي العدة عن بعض اصحاب الشافعي وفي بر عن اكثر المحققين كالسيد المرتضى وابي الحسين وغيرهما الثاني انه يحمل المطلق على المقيد هنا وهو المحكي في المنية عن الشافعي وفي غيره عن بعض اصحابه والمعتمد عندي هو القول الاول الذي عليه المعظم ولهم وجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا الامامية على عدم الحمل ح ومنها ظهور عبارة جماعة من اصحابنا في دعوى اتفاقهم عليه ففي لم الثالث ان يختلف موجبهما وعندنا انه لا يحمل على المقيد ح وذهب كثير ممن خالفنا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما بط سيما الاخير وفي ده وان اختلف سببهما فهم مختلفون في الحمل ونحن متفقون على منعه وفي بغ المامول اصحابنا اجمع منعوا من حمل المطلق على المقيد هنا الا بدليل منفصل يدل على ان المراد بالمطلق ذلك المقيد ومنها ان شرط حمل المطلق على المقيد حصول التنافي بينهما ووقوع التعارض بينهما وهو مفقود

في بيان حمل المطلق على المقيد
في صورة اختلاف السبب

نعل

في محل البحث واذا انتفى الشرط انتفى المشروط اما الاول فواضح اذ لا معنى للحمل مع عدم التعارض واحتمال التعبد الصرف كما في اصالة طهارة الاشياء وحمل فعل المسلم على الصحة مقطوع بفساده واما الثاني فواضح ايضا وقد صرح به جملة من الكتب ففي ح لنا ان الامر على الاطلاق بسبب معين لا ينافي التقييد بسبب اخر واذا لم يتنافيا لم يجب تنزيل احدهما على الاخر ولا تقييده به وفي ب وح دى وبغ المامول لا يجب هنا الحمل على المقيد لامكان التنصيص على بقاء المطلق على اطلاقه كما لو قال اعتق في الظهار اي رقبة شئت ولا تعتق في القتل الا رقبة مؤمنة وفي ح دى لا يجب ذلك لعدم التنافي وفي لم لعدم المقتضي له واما الثالث فواضح ايضا ومنها ما تمسك به في المنية فقال لنا لو دل التقييد في احدى الصورتين على التقييد في الاخرى لكان اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتوالي باقسامها فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء دلالتي المطابقة والتضمن واما دلالة الالتزام فلانها مشروطة باللزوم الذهني وهو مفقود هيهنا فان التقييد بالايمان في كفارة القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار لا ذهنا ولا خارجا ومنها ما تمسك به في الذريعة فقال الدليل على ان المطلق لا يقيد لاجل تقييد غيره ان كل كلام له حكم نفسه لا يجوز ان يتعدى الى حكم غيره ولو جاز تقييد المطلق لاجل تقييد غيره لوجب ان يخص العام بتخصيص غيره ويشرط المطلق على هذا الوجه وهذا يبطل التغير في من الكلام ومنها ما تمسك به في العدة فقال لان من حق الكلام ان يحمل على ظاهره الا ان يمنع منه مانع واذا كان المقيد غير المطلق فهما حكمان مختلفان فكيف يؤثر احدهما في الاخر ومنها ما تمسك به في العدة ايضا فقال انه يلزم من خالفنا فيما قلناه ويجوز تخصيص المطلق لكان المقيدان فيه في كفارة القتل الاطعام لما كان ذلك ثابتا في كفارة الظهار وفي التيمم مسح الراس والرجلين لما كان ذلك ثابتا في الوضوء ونحو ذلك من المواضع وذلك لا يرتكبه احد ومنها ما اشار اليه في بر فقال ولان تم المطلق يقتضي اجزاء الحكم على اطلاقه فلو خص بالمقيد لوجب ان يكون بينهما ربط يوجب تقييد احدهما بما قيد به فقال ولان تم للمطلق يقتضي اجزاء الحكم على اطلاقه فلو خص بالمقيد لوجب ان يكون بينهما ربط يوجب تقييد الاخر والا لم يكن تقييده به اولى من عدم تقييده والربط اما من حيث اللفظ او من حيث الحكم اما اللفظ فبان يكون بين الكلامين تعلق بحرف عطف واضمار وهو منتف هنا واما الحكم فبان يتفق الحكمان في علة التقييد بالصفة وهو تقييد بالقياس وليس هو المتنازع او بان يمتنع في التقييد بان يكون الحكم مقيدا في كفارة وغير مقيد في اخرى وهذا غير ممتنع لانه كما يجوز ان يكون المصلحة فيهما ان يختلفا في التقييد فلو جاز مع فقد الوصلة والربط ان يقيد احدهما بما يقيد به الاخر لجاز ان يثبت لاحدهما بدل لان للاخر بدلا ويخص احد العمومين لان الاخر مخصوص هذا دليل ابي الحسين وفيه نظر لانا نمنع عدم الاولوية لو انتفى الربط فانها ثابتة اذ التقييد بالايمان يدل على اولوية وحيطة فيجب التقييد بطلب المصلحة الراجحة والحسن انتهى وللقول الثاني وجوه منها ما اشير اليه في جملة من الكتب فقالوا احتجوا بان القران كالكلمة الواحدة وزاد في العدة قد روي ذلك عن امير المؤمنين عليه السلام وتقريره ما اشار اليه في المنية وغيرها من انه اذا ثبت التقييد في احد الحكمين دون الاخر تحقق الاختلاف المنافي للوحدة وفي ح العضدي لان كلام الله تعم واحد بعضه يفسر بعضا انتهى وفي هذه الحجة نظر اما اولا فلان الرواية ضعيفة السند فلا يصح الاعتماد عليها واما ثانيا فلانها اخص من المدعى الا ان يتم بعدم القائل بالفصل وفيه نظر واما ثالثا فلما ذكره في بر والمنية وح فقالوا الجواب ان اردتم بوحدة القران عدم مناقضة بعضه بعضا فمسلم وليس الاطلاق في احدى الصورتين والتقييد في الاخرى مناقضا وان اردتم في وجوب تنزيل المطلق على المقيد اتحاده في كل شيء فممنوع فان فيه عاما وخاصا ومجملا ومبينا وظاهرا ومؤولا الى غير ذلك من الامور المتقابلة ويلزم في ب وح دى وبغ المامول المراد بالوحدة عدم التناقض انتهى وفي الذريعة يبطل هذا الاحتجاج بالاستثناء والتخصيص وفي العدة يبطل بان المطلق والمقيد لو اقترنا لما وجب تقييد المطلق بالمقيد اذا كانا حكمين مختلفين ومنها ما اشير اليه في جملة من الكتب فقالوا احتجوا بان الشهادة لما اطلقت في موضع وقيدت بالعدالة في اخر حكمنا بتقييدها في كل موضع وفيه نظر لما ذكره في الذريعة والعدة وبر وب ح المنية وح دى وبغ المامول فقالوا الجواب تقييد الشهادة بالعدالة في كل الصور ما ثبت الا بالتقييد في بعض الصور ومنها ما ذكره في بر فقالوا احتجوا بقوله تعم والذاكرات حمل على قوله تعم في الاول والذاكرين الله كثيرا من غير دليل من خارج ثم اجاب عنه بان التقييد لاقتضاء العطف التسوية لعدم استقلال المعطوف بالدلالة فوجب رده الى ما هو معطوف

نخ
له

في بيان [illegible] المطلق
[illegible] في صورة [illegible]

عليه ومشاركه في حكمه وبان الفرق حصول الربط هنا بالعطف بخلاف صورة النزاع وصرح بالجواب الاول في الاحكام واشار اليه في العدة وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم انه قد يحكم في المفروض بحمل المطلق على المقيد بدليل من خارج كما اذا وقع الاجماع على ان الواجب في الموردين امر واحد وانهما يشتركان في الحكم من جهة الاطلاق والتقييد او كان العلة المعتبرة شرعا في لزوم المقيد موجودة ثابتة في مورد المطلق وقد صرح بهذا في الاحكام واما القياس فلا يمكن ان يكون سببا بناء على عدم حجيته واما على تقدير حجيته فقد اختلفوا في صلاحيته لذلك فمنهم من حكم بصلاحيته لذلك وهو السيد في الذريعة والشيخ في العدة وقد في يه وب والسيد عميد الدين في المنية والحاجبي في صر والعضدي في شرحه ومنهم من حكم بعدم الصلاحية لذلك وهو الامدي في م كما عن الحنفية **الثاني** اذا ورد مطلقا اثباتا في خبر نحو يصح العتق في كفارة الظهار ومقيدا اثباتا في خبر نحو يصح عتق المؤمنة في كفارة قتل الخطاء واختلف سببهما فلا يحمل المطلق على المقيد ح ايض الا بدليل من الخارج **الثالث** اذا ورد مطلق ومقيد تضمنا النهي او النفي واتحدا حكما واختلفا سببا فلا يحمل المطلق على المقيد ح ايض الا بدليل من الخارج وكذا لا يحمل المطلق على المقيد اذا كان احدهما نفيا والاخر اثباتا واختلفا سببا ما لم يلحظ الدليل الخارجي وبالجملة لا يحمل المطلق على المقيد الا مع تعارضهما ومعه فالاصل ترجيح التقييد على سائر المحتملات الا ان يعارضه ما هو اقوى منه **الرابع** قال في يه البحث الثالث في الجمع بين المطلق والمقيد اذا اطلق الحكم في موضع وقيد مثله في موضعين بقيدين متضادين كقضاء رمضان ورد مطلقا في قوله تعالى فعدة من ايام اخر وقيد صوم التمتع بالتفريق في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم وقيد صوم الظهار بالتتابع في قوله تعالى فصيام شهرين متتابعين فالحنفية منعوا من التقييد هنا لانه مع القيد الواحد باق على اطلاقه فمع التقييد بالضدين اولى بالبقاء واما القائل بان المطلق يتقيد بالمقيد لفظا فانه منع هنا من ذلك لانه ليس تقييده بالاخر واما من حمل المطلق على المقيد بقياس فانه يحمله هنا على احدهما ان كان القياس عليه اولى والا بقي على اطلاقه **مفتاح** اذا ورد امر بماهية مطلقة نحو اعتق رقبة وامر بماهية مقيدة نحو اعتق رقبة مؤمنة وحصل شرائط التعارض ولم يمكن ترجيح احد المتعارضين على الاخر فلا اشكال في وجوب التوقف بحسب الاجتهاد وهل يجب في مقام العمل الاقتصار على المقيد فلا يحصل الامتثال فيما فرضناه من المثال بعتق الكافرة اولا بل يجوز العمل بما يقتضيه ثم الاطلاق فيجوز الاتيان باي فرد من افراد الرقبة ولو كان كافرا المعتمد هو الاول لان اشتغال الذمة بالتكليف وهو لزوم عتق الرقبة فيما فرضناه من المثال قد تحقق لاتفاق الخطابين في الدلالة عليه وقد حصل الشك في برائتها بالاتيان بفرد ليس فيه ذلك فالاصل بقاء اشتغال الذمة يقينا يستدعي البراءة اليقينية لا يقال الاصل براءة الذمة لانا نجيب بان هذا الاصل يتمسك به حيث يقع الشك في اصل ثبوت التكليف كما اذا شك في وجوب الاستهلال واما اذا ثبت التكليف في الجملة وشك في المكلف به فلا يتمسك به بل اللازم تحصيل البراءة اليقينية ومحل الفرض من هذا القبيل لان التكليف قد ثبت في الجملة بالاجماع كما عرفت وشك في المكلف به من ان الماهية المقيدة او غيرها فكان اللازم الاتيان بالمقيد لحصول البراءة معه يقينا لان المكلف به ان كان الماهية المقيدة فقد اتى بها وان كان الماهية المطلقة فكذلك ايضا لان الاتيان بالمقيد اتيان بالمطلق فيظهر من مه في يه وب والامدي في م والحاجبي في صر اختيار ما ذكرناه لانهم حكموا بلزوم حمل المطلق على المقيد تحصيلا للبراءة اليقينية ومبناه على عدم ترجيح التقييد على التجوز في المقيد وتساويهما في الاحتمال ورجوع الامر الى الشك في المكلف به لا التكليف للعلم به من المطلق والمقيد في الجملة واما ما ذكره بعض الاجلة في دفع ما ذكروه من ان اشتغال الذمة بالمقيد غير ثابت لا يقينا ولا ظنا حتى يجب اليقين ببراءة الذمة لاحتمال ارادة الندب والتخيير او غير ذلك واحتمال اشتغالها من غير يقين ولا ظن لا يقتضي وجوب العمل غايته الاحتياط وهو غير واجب فضعيف كالقول بانه بعد التساوي يجب الاخذ بالاطلاق اما الاول فلانهم لم يقولوا بان اشتغال الذمة بخصوص المقيد يقتضي تحصيل البراءة اليقينية حتى يرد ما ذكره بل مدعاهم ان بعد ورود المطلق والمقيد يقطع بثبوت التكليف في الجملة ولا يحصل البراءة منه الا بالعمل بالمقيد لانه ان كان المطلق باقيا على اطلاقه فلا ريب ان الاتيان به مبرء للذمة نعم لو قلنا ان الاتيان بالمامور به يتوقف على نية كيفيته من الاطلاق والتقييد ربما اشكل الحكم بكون المقيد مبرء للذمة لان نية المطلق غير نية المقيد ولكن ضعفه ثم واما الثاني

في بيان ما اذا تعارض المطلق والمقيد [illegible]

باحدهما او لما من تقييده

في مترجحة بلى بالاعتداد بتحصيل البراءة قطعا منها من المقامات التي يقال فيها ان الاشتغال

فلان الاطلاق هنا يؤخذ به الا اذا عارضه المقيد وقد فرض التساوي بينهما فكيف يؤخذ به اللهم الا ان يقال قد دل المطلق على شيئين احدهما ان المكلف به هو الماهية وهو بالدلالة المطابقية الثاني جواز الاتيان بها في ضمن اي فرد منها شاء وهو بالدلالة الالتزامية والمقيد انما عارضه في الدلالة الالتزامية وحيث تعارضا من هذه الجهة وتساقطا بقي الدلالة المطابقية بلا معارض فيحكم ح بجواز الاتيان في ضمن اي فرد شاء بضميمة القرينة العقلية وهي ان التقييد بفرد دون اخر ترجيح بلا مرجح ولزوم الاتيان بها في ضمن جميع الافراد عسر وحرج وهذا غير الدلالة الالتزامية اللفظية وفيه نظر لان هذا انما يتم لو كان المقيد يدل على ان القيد شرط في الاتيان بالماهية لانه ح يصح ان يقال لا معارض للمطلق في دلالته على كون المكلف به الماهية من حيث هي ويصير المسئلة من قبيل ما لو اتفقوا على شيء واختلفوا في اشتراطه بالشرط لان التكليف بالمشروط فيرجع الشك في الشرط الى الشك في التكليف فتو واما اذا كان دالا على ان الماهية جزء من المامور به وان المامور به مركب منهما ومن ذلك القيد كما هو الظ فلا بل المقيد يعارض كلتا الدلالتين وينبغي التنبيه على امرين **الاول** اذا اتفق الاصحاب على وجوب شيء واختلفوا في تقييده بشيء اخر كما اذا اتفقوا على وجوب العتق واختلفوا في تقييده بالايمان فقال بعضهم به ومنعه اخرون ولم يكن هناك دلالة شرعية على تعيين احد القولين فهل الواجب الاخذ بالتقييد او الاطلاق الذي يقتضيه النظر هو الاخذ بالاول لما بيناه **الثاني** اذا اتفقوا على حرمة شيء واختلفوا في تقييدها بامر كما اذا اتفقوا على حرمة النبيذ واختلفوا في اشتراطها بالسكر وعدمه فاللازم ح الاقتصار في الحكم بالحرمة على القدر المجمع عليه وهو موضع اليقين والرجوع في غيره وهو محل الخلاف الى ما يقتضيه الاصل وهو الاباحة اما الحكم بالحرمة في القدر المجمع عليه فواضح واما الحكم بالاصل في غيره فللشك في ثبوت التكليف وعدم العلم به ولو اجمالا وقد تحقق ان الشك اذا تعلق بنفس التكليف كان اصالة الاباحة و البراءة هي المسلك الا على القول بوجوب الاحتياط ولو تعلق الشك بنفس التكليف وهو خلاف التحقيق **القول في المفاهيم**

مفتاح اعلم ان الحكم الشرعي سواء كان تكليفيا او وضعيا اذا كان معلقا على امر بكلمة ان نحو ان جاءك زيد فاكرمه وان مت فوصا وان استطعت فحج وان سرقت فانت ضامن وان كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء يدل بالدلالة المطابقية على تحقق الحكم وهو الجزاء عند تحقق موضوعه وهو الشرط ولا اشكال في ذلك بل ولعله لا خلاف فيه وانما الخلاف والاشكال في انه هل يدل على انتفاء الحكم بانتفاء شرطه بالدلالة اللفظية اولا وقد صرح بما ذكرنا في بر السؤال ويظهر ثمرة الخلاف في مواضع منها ما لو كان الحكم المذكور في المنطوق موافقا للاصل نحو ان لم تكن مستطيعا فلا يجب عليك الحج وان لم تسرق فلست بضامن وان بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء فان القائل بالدلالة يثبت بها حكما مخالفا للاصل وهو وجوب الحج وتحقق الضمان والنجاسة عند الاستطاعة والسرقة وعدم البلوغ مقدار الكر والقائل بالعدم لا يثبت بها ذلك بل يتمسك بالاصل في غير المنطوق ويسوي بينه وبين غيره ومنها ما لو ذكر حكما مخالفا للاصل على سبيل العموم نحو اكرم العلماء ثم علقه على امر بكلمة ان نحو اكرم العلماء ان كانوا طوالا او علمنا باتحاد الحكم فان المانع من الدلالة لا يخصص العام والمثبت لها يخصصه نظرا اليها واما لو اطلق حكما مخالفا للاصل ثم علقه كان نحو اعتق رقبة ان كانت مؤمنة فلا يظهر فيه ثمرة المسئلة لان اللازم ح حمل المطلق على المقيد اتفاقا اللهم الا ان يكون الحكم وضعيا نحو الماء طاهر وان كان الماء قدر كر فهو طاهر فيتفرع على المسئلة وكذا لا يظهر الثمرة فيما لو علق ابتداء على امر بكلمة ان نحو ان جاءك فاكرمه فان اللازم الحكم في غير المنطوق بما يقتضيه الاصل وهو الذي يقوله القائل بالدلالة نعم القائل بها يجعل ذلك حكما شرعيا و القائل بالعدم يجعله حكما عقليا ولكن في هذا كثير ثمرة واذا عرفت هذا فاعلم ان المسئلة ثمرة الاول ان ذلك يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الشرط وهو للفاضلين والشهيد صاحب م والفاضل البهائي وجدي رحمه والد العلامة مد ظله والبيضاوي ومحكي عن الشيخين والشهيد صاحب ك والمدقق الشيرواني والشافعي وابي الحسين البصري وابي الحسن الكرخي والرازي واتباعه والحاجبي وحكاه الشهيد الثاني والمحقق الثاني وغيرهما عن اكثر المحققين الثاني انه لا يدل على ذلك وهو المحكي عن السيد وابن زهرة والحر العاملي والفاضل التستري وابي عبد الله البصري والقاضيين والامدي ومالك وابي حنيفة واتباعه واكثر المعتزلة وحكي عن بعض اصحابنا المتأخرين الميل اليه الثالث انه يدل عليه في الشرع لا غير الرابع انه يدل عليه في الخبر لا غير **القول الاول**

بالشرط في التكليف

مفتاح في بيان ان تعليق الحكم على الشرط هل يدل على الانتفاء عند الانتفاء

واعتق رقبة

نه
وابن شهر

مبحث ان تعليق الحكم على الشرط هل يدل على انتفائه عند انتفائه

وجوه منها انه يفهم منه عرفا ذلك ويتنقل اليه الذهن بعد الانتقال الى المنطوق ولهذا فهم يعلى بن امية وعمر من قوله تعـ واذا ضربتم في الارض الاية انتفاء القصر عند انتفاء الخوف فانهما سئلا عن سبب القصر مع الامن وليس ذلك الا للدلالة ويؤكده تقرير النبي صـ السائل على فهمه فانه صـ اجاب بعد السؤال بانه صدقة من الله اذ لولا الدلالة لاجاب بان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه ويؤكد ما قلناه ما روي من انه لما نزل قوله تعـ استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله قال النبي صـ لازيدن على السبعين فان هذا القول منه صـ يدل على انه صـ فهم حصول الغفران بالاستغفار زايدا على السبعين ويؤكد ذلك ايضا قوله لو لا انهم في قوله تعـ فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون والله ما فعله كبيرهم وما كذب ابرهيم انما فعله كبيرهم هذا ان نطقوا وانهم لم ينطقوا فلم يفعله كبيرهم هذا شيئا واجيب عن جميع ما ذكر اما عن التبادر فبالمنع منه كما سيأتي اليه الاشارة واما عما روي عن يعلى بن امية فاولا بضعف السند وثانيا بمنع الدلالة لعدم معلومية ان سؤال يعلى لما ذكروه لاحتمال ان يكون فيه علمه بما صالة الاتمام وان الذي خرج منها حالة الخوف فاستفسر عن سبب الحاق حالة الامن بها واما المنع من الاصل لما روي عن عايشة انها قالت الصلوة في السفر والحضر ركعتان فاقرت في السفر وزيدت في الحضر فعدم صدق لفظ القصر على صلوة السفر اذ هو عبارة عما جوز الاقتصار عليه بعد ان كان الزايد مطلوبا واما عن حديث الاستغفار فاولا بضعف السند ثانيا بمنع الدلالة للمنع من فهمه صـ ذلك وقوله صـ لازيدن لعله لاستمالة القلوب سلمنا الفهم ولكن لعله باعتبار مفهوم العدد وايضا ان مقتضى المنطوق نفي المغفرة بالسبعين قطعا لان خبر الله تعـ صدق فمفهومه لا بد ان يكون ثبوت المغفرة بما زاد عليها قطعا لان المفهوم لا بد ان يكون نقيض المنطوق وذلك خلاف الاجماع ومنها ان كلمة ان للشرط وهو ما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط اما المقدمة الاولى فلوجهين احدهما انه لا فرق بين ان يقول ان جاءك فاكرمه وبين ان يقول يجب اكرامه بشرط مجيئه ويعبر عن مضمون كل منهما بالاخر وليس ذلك الا لاتحاد معناهما ومما يؤكد ذلك انه لو نذر ان لا يشترط فقال ان جاءك فاكرمه كان عاصيا وثانيهما تصريح النحاة فيما حكي عنهم مما عرفت بان كلمة ان حرف الشرط واجماعهم حجة واما المقدمة الثانية فلوجوه الاول ان المتبادر من لفظ الشرط حيثما يطلق ما ذكرنا فانه اذا قيل يشترط في وجوب الصلوة دخول الوقت وفي وجوب الزكوة الحول وفي صحة الصلوة الطهارة فانه يفهم من غير شك الحكم بانتفاء المشروط ما بانتفاء شرطه الثاني ان الامة متفقة على ان الحيوة شرط لوجود العلم وكذا القدرة والارادة ونحو ذلك وان الحول شرط لوجوب الزكوة وحكموا بانتفاء العلم والقدرة والارادة عند عدم الحيوة وبانتفاء الزكوة عند عدم الحول ولولا ان مقتضى الشرط ذلك لما كان الامر كذلك الثالث ان الشرط لا يلزم من وجوده وجود المشروط لانه ليس علة له ولا مستلزما فلو لم يستلزم عدمه عدم المشروط لجاز ان يطلق على كل شيء انه شرط لكل شيء وهو باطن قطعا واجيب عن هذه الحجة اولا بالمنع اولا من المقدمة الاولى وتصريح النحاة غير حجة لاحتمال ان يكون ما ذكروه اصطلاحا لهم ومما يعضده ما ذكر ان كلمة ان لو كانت للشرط يلزم ان لا يترتب الجزاء على وجود الشرط فان الشرط لا يلزم من وجوده الوجود وثانيا بالمنع من المقدمة الثانية فان لفظ الشرط كما يستعمل فيما يلزم من انتفائه الانتفاء كذا يستعمل في العلامة وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومنه اشراط الساعة وفلان شرطي والاصل ان يكون حقيقة في مطلق التلازم دفعا للاشتراك والمجاز ومما يشهد بكون الشرط فيما اذا كان التلازم من حيث الوجود حقيقة دون العدم تصريحهم بان استثناء نقيض تالي الشرطية ينتج نقيض مقدمها دون استثناء نقيض مقدمها فانه لا ينتج شيئا نحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان فلا يصح ان يقال لكنه ليس بانسان فليس بحيوان فان اطلاق الشرط هنا ليس الا باعتبار التلازم في الوجود وكونه مجازا بعيد لعل النحاة قصدوا هذا وقد اشار اليه بعض المحققين فقال الشرط عند النحويين مدخول ان بخصوصه وكذا عند المنطقيين واما ما ادعوه من التبادر فهو ممنوع واما ما حكوه عن الامة فليس فيه دلالة على ان الشرط حقيقة فيما ذكروه لجواز ان يكون ذلك لاحد ما يستعمل فيه لفظ الشرط واما الوجه الثالث فجوابه ان اعتبار التلازم في الجملة فيه يمنع من اشتراك ما ليس فيه التلازم اصلا معه نعم قد يقال ان ما ذكر يتجه لو جاز تعدد الشرط فانه لا يعلم حينئذ من اطلاقه انه مما ينتفي بانتفائه لجواز ان يريد به ما يقتضي التلازم في الوجود وهو لا يستلزم ذلك لامكان قيام غيره مقامه كما في نواقض الوضوء

فان

فى تعليق الحكم على الشرط هل يدل على انتفائه عند انتفائه

فان وجود كل منها يستلزم وجوبه وليس انتفاء احدها يستلزم انتفائه لجواز قيام الاخر مقامه واما اذا كان الشرط متحدا فلا بد من الحكم بلزوم انتفائه انتفاء المشروط سواء اريد منه ما يلزم من وجوده الوجود او لا وذلك واضح وفيه ان ذلك حسن لو علم باتحاد الشرط واما مع الجهل به فلا او بمجرد التصريح بكون الشيء شرطا لا يستلزم الاتحاد نعم قد يثبت الاتحاد بحكم الاصل ولكن لا يثبت به الدلالة اللفظية ومنها انه لو كان الحكم المذكور وغيره سواء لما كان التخصيص المذكور بالذكر فائدة بل كان يقتصر في البيان مع الحاجة وهو باطل فلزم ان يكون الفائدة فيه بيان عدم تحقق حكم المذكور في غيره واجيب عن هذه الحجة اولا بالنقض بما لو علق الحكم على لقب نحو اكرم زيدا ولا يقول الخصم بافادته نفي الحكم عمن لم يذكر واما ما قيل من ظهور الفرق بين التعليق على اللقب والتعليق على الشرط فان الكلام لا يتم الا بذكر اللقب فكان ذكره لازما بخلاف التعليق على الشرط فانه يجوز حذفه ويقال اكرم زيدا فذكره لا بد ان يكون لتلك الفائدة فجوابه ان الكلام انما يحتاج الى لقب ما وهو كما يحصل بالمذكور فكذا يحصل بما يعمه وغيره فتخصيص الحكم على ما ذكره الخصم نفي الحكم عما عداه والا لكان التخصيص بالمذكور مع اشتراك غيره معه عبثا وثانيا بانه اثبات اللغة بالدليل ثالثا بالمنع من انحصار الفائدة فيما ذكره لاحتمال ان يكون لفائدة اخرى غير ذلك وقد ذكروا للتعليق فوائد منها الاهتمام بالمذكور اما النطق فاحتمال عدم شمول الخطاب له فيصرح به دفعا للتوهم او لغيره ومنها عدم الاحتياج الى بيان حكم غير المذكور لسبق بيانه او لاختصاص حاجة السامع بالمذكور ومنها التنبيه على ان المسكوت عنه اولى او على لزوم الاجتهاد فيه ليحصل له ثواب المجتهدين ومنها سبق خطوره في حق غير الله تعـ لا يقال الاصل عدم هذه الفوائد لانا نقول كذلك الاصل عدم الفائدة التي ذكرتموها مع تحقق المطلب ان التعليق لا بد ان يكون لفائدة ولما كانت الفوائد المترتبة عليه كثيرة ولم يتعين اصالة تلك الفائدة وجب التوقف لا يقال الغالب فيه ملاحظة تلك الفائدة لانا نقول هذا مم سلمنا ولكن يحتاج في حجية هذه الغلبة الى دليل ومنها ان في دلالة التعليق على الانتفاء كثرة الفوائد ولا تحصل لو قيل بعدمها وكثرة الفوائد مطلوبة للعقلاء واجيب عن هذه الحجة بما تقدم اليه الاشارة ويلزم منها الدور فان الدلالة على ما ذكروه تتوقف على كثرة الفوائد وهي متوقفة على الدلالة وهو الدور وضعفه ظ وللقول الثاني ايضا وجوه منها ان دلالة التعليق على انتفاء الحكم بانتفاء المعلق عليه لا بد وان يكون باحد الدلالات الثلث اذ دلالة الالفاظ منحصرة فيها بالاتفاق وكلها منتفية في المقام اما المطابقة والتضمن فواضح لان احدا لم يذهب الى ان دلالته على ذلك بالمطابقة والتضمن ومع ذلك فالوجدان يشهد به واما الالتزام فلان من شرطه كون المدلول عليه اما لازما عقليا للموضوع له كالزوجية للاربع او عرفيا كالجود بالنسبة الى الحاتم ومن المعلوم انتفائهما في المقام اما الاول فلانه لا امتناع في ان يجب اكرام زيد مطلقا جاء او لم يجئ فايجاب الاكرام اذا جاء لا يستلزم عقلا عدمه اذا لم يجئ واما الثاني فلان الملازمة العرفية انما تتحقق باعتبار غلبة ملازمة الخارج عن الموضوع له كما في طويل النجاد ونحوه ومعلوم انتفاء ذلك في المقام فانه لم يتحقق مع وجوب الاكرام اذا جاء غلبة انتفاءه اذا لم يجئ هذا وقد قال بعض الاجلة فيما حكي عنه ان التتبع والاستقراء شاهدان بان الفصحاء والبلغاء قد يقصدون مفهوم الشرط وقد لا يقصدونه فكيف يوثق بارادته ويجعل دليلا من غير قرينة على ارادة المتكلم له او دليل اخر وقد ذكرت في الفوائد الطوسية مائة وعشرين اية من القران مفهوم الشرط فيها غير مراد ولا معتبر والايات التي مفهوم الشرط فيها معتبر لا تكاد تبلغ هذا القدر وكذا اكثر كلام البلغاء قلت من الايات التي لم يرد فيها مفهوم الشرط قوله تعـ ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومنها ايضا قوله تعـ ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر ومنها ايضا قوله تعـ وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ومنها قوله تعـ واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون ومنها قوله تعـ ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ومنها ايضا قوله تعـ فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة للقطع بعدم ارادة المفهوم فيها فقد يحصل مما ذكر ان الكلام مع المثبتين تارة في الدلالة واخرى في الحجية وفيه نظر بل التحقيق ان التعليق المفروض يدل على ذلك بالدلالة الالتزامية وانه لا ينفك تصور نفي وجوب اكرام زيد عند عدم المجيء اذا قال ان جاءك زيد فاكرمه عن وجوب اكرامه عند المجيء وهو ابين الدلالة الالتزامية والشواهد على ذلك كثيرة منها انا نجد لنا فرق الصريح لو قال اكرم العلماء في جميع احوالهم قيامهم وقعودهم واستلقائهم

عند الانتفاء

مبحث تعليق الحكم على الشرط هل يدل على انتفائه عند انتفائه

بالله و

في تعليق الحكم على الشرط

فقال بلا فصل اكرمهم ان كانوا قائمين وحملنا ذلك على البداء من القائل ولو قاله بعد مدة حملناه على النسخ ومنها انه لو حلف
ان لا يجوز قتل مسلم في حال من الاحوال فقال لا تقتل المسلم ان كان نائما لكان مخالفا لحلفه لدلالة ما قاله اخيرا على تجويز قتله
في غير حال النوم ومنها ان الشرط بمعنى انتفاء المشروط عند انتفائه معنى شايع متداول بين اهل العرف والغالب تعبيرهم عنه بالتعليق
بكلمة ان وما يضاهيها دون لفظ الشرط وليس ذلك الا لظهوره فيه ومنها انه لا فرق بين ان يقال اكرم زيدا ان جاءك وبين ان يقال وجوب
الاكرام متوقف على المجيء او معلق عليه ولا ريب ان المتبادر من لفظ التوقف والتعليق ذلك فكذا ما هو مثله ومنها مصير اكثر
المحققين الى دلالته على ذلك وتصريح جملة منهم بانه جار مجرى لفظ الشرط ويبعد خطاؤهم مع ممارستهم باللغة ولا يعارضه
مصير جمع الى العدم لان الاقل لا يعارض الاكثر ومنها ما حكي عن النحاة من تصريحهم بان كلمة ان للشرط وليس ذلك الا باعتبار
دلالتها بالمفهوم والمناقشة في دلالة لفظ الشرط على ذلك باعتبار استعماله في العلامة وما يلزم منه الانتفاء بالانتفاء و
الاصل ان يكون للقدر المشترك واهية للمنع من استعمال لفظ الشرط في العلامة وانما المستعمل فيها لفظ شرط بفتح الراء ولا
يكونها سلمنا ولكن صيرورة الشرط حقيقة في الثاني في العرف مما لا ريب فيه لتبادره وصحة السلب عن غيره مضافا الى ان
الاصوليين عرفوه بتعريفات وكلها راجعة الى ذلك ولا يمكن دعوى انها اصطلاحهم لان الاصل عدم النقل وعليه يلزم ان
يكون عرف النحاة كذلك ويلزم ايضا ان يكون ما ذكروه هو الموافق للغة وعلى هذا لا يفتح استعمال اللفظ فيما لم يرد منه ذلك
فانه مجاز ويبطل ما قاله السيد من ان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه
ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم
اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم يعلم بدليل ان ضم امراتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم
يعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان يحصى لان الشرط على ما ذكرنا
يكون مفهوم احدهما لمعا فان تلك ما حكي عن النحاة يقتضي بقائه كون كلمة ان موضوعة للشرط فلا بد ان لا يستفاد من التعليق لا معا
منه الا الانتفاء عند الانتفاء دون الثبوت عند الثبوت كما هو الشان في لفظ الشرط وهو مخالف لما ادعيتم من الدلالة
على دلالتها على الثبوت عند الثبوت فاذن يدور الامر في كلامهم بين حمل الشرط على معناه المجازي وهو العلامة وحمل قولهم
كلمة ان للشرط على ان المراد انه يستفاد منها الشرطية بالنظر الى المفهوم لا انها موضوعة له وحيث لا مرجح في البين فوجب التوقف
ومعه يسقط الاستشهاد بكلامهم قلت لا نم عدم المرجح فان الحمل الاخير اولى لاظهرية لفظ الشرط في معناه من قولهم كلمة ان حرف
الشرط في الدلالة على الوضع له فتامل فان قلت كيف يمكن دعوى الدلالة الالتزامية مع ان شرطها اللزوم اما العقلي او العرفي وهما منتفيان
كما سبق اليه الاشارة قلنا نمنع من انتفاء اللزوم وندعي انه يستفاد من المنطوق معنى يلزم منه ذلك ولا ندعي التلازم بين نفس
وجوب اكرام زيد بعد مجيئه ونفيه عند العدم مع قطع النظر عن التعليق بكلمة ان ففي الحقيقة يرجع النزاع في المسألة الى معنى المنطوق
فانهم يذهبون الى ان معناه ما يلزم منه ذلك والخصم يدعي ان معناه ليس كذلك ولذا لا يجوز له الاستدلال بان اللفظ مستعمل
في معنيين والاصل ان يكون للقدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز فان هذا انما يصح بالنسبة الى المنطوق دون المفهوم فان
اللفظ لم يستعمل في المفهوم حتى يتجه ذلك فتامل فان قلت لو تحققت الدلالة الالتزامية لكان اللازم حيثما تحقق التعليق بكلمة ان
ارادة الانتفاء عند الانتفاء والا لانفك اللازم عن ملزومه وهو باطل للاتفاق على انه استعمل في التعليق من غير ارادة المفهوم
قلت نلتزم بذلك حيثما يراد من المنطوق معناه الحقيقي واستعمال التعليق فيما ذكرت مسلم لكن لم يرد فيه من المنطوق معناه
الحقيقي وقد اشار الى مثل هذا الكلام بعض المحققين في مفهوم الغاية ثم ان هذا على تقدير كون المفهوم لازما عقليا للمنطوق
واما ان جعلناه لازما عرفيا فالجواب اوضح لان الدلالة على المفهوم بالظهور وهو لا يقاوم الدليل القاطع على عدم ارادة
اللازم العرفي كما ان اصالة حمل اللفظ على معناه الحقيقي لا يعارض قرينة المجاز فان قلت غلبة استعمال التعليق فيما لم
يرد منه المفهوم كما ادعاه بعض الاجلة تمنع من جعلها اصلا قلنا تلك الدعوى ممنوعة ولا برهان عليها ومنها انه لا فرق بين قولنا

في تعليق الحكم على الشرط

زيد في الغنم ان كانت سائمة فكما ان الاول لا يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الصفة فكذا الثاني وقد اشار الى هذا بعض المحققين وفيه نظر
للمنع من عدم الفرق فان قلنا بعدم دلالة التعليق على الانتفاء عند الانتفاء والا فلا فرق بينهما ومنها ان التعليق لو دل على الانتفاء على الصفة
عند الانتفاء لزم التناقض او التاكيد المخالف للظاهر اذا صرح بجريان حكم المذكور في غير المذكور او تحقق نقيضه فيه نحو ان جاءك
فاعطه وان لم يجئك فاعطه او لا يجب عليك الاعطاء والاصل عدمهما وفيه نظر لان الاصل لم وما ذكرناه قاطع فيقدم ومنها
ان التعليق لو دل على ذلك لما جاز الاستفهام عن حكم غير المذكور واللازم باطل فانه يصح ان يستفهم عقيب قوله ان جاءك فاكرمه عن حكم
عدم المجيء فيقول هل يجب الاكرام اذا لم يجئ فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاستفهام لا يكون الا في موضع الاجمال والاشتباه
فينافي فرض الوضوح والدلالة ولذا لا يجوز الاستفهام من الضرب في القتل بعد تحريم التافيف وفيه نظر لان الاستفهام انما
يصح في صريح الدلالة ونحن لا ندعي صراحة التعليق في الدلالة بل ندعي ظهوره فيها وحسن الاستفهام في الظواهر مما لا ينبغي انكاره
وقد صرح به في م ثم ان ذلك مقلوب عليكم فانه لولا الدلالة لما حسن الاستفهام ولذا لو قيل اكرم زيدا لا يحسن ان يستفهم
عن اكرام عمرو من حيث عدم اجمال اللفظ ومنها ان الفاظ النفي مفارقة لالفاظ الاثبات في لغة العرب فلا يجوز ان يفهم من لفظ الاثبات
النفي وبالعكس فلا يفهم من قولنا ان جاءك فاكرمه الذي هو اثبات النفي وفيه نظر للمنع من ان الفاظ النفي مفارقة لالفاظ الاثبات
فان اللفظ الواحد قد يكون دالا عليهما وهو اللفظ المشترك الموضوع للنقيضين سلمنا ذلك لكن انما هو بالنظر الى جهة واحدة من دلالة اللفظ
واما من جهتين فلا نم ذلك وههنا الدال على الثبوت عند الثبوت صريح الخطاب والدال على الانتفاء عند الانتفاء دليل الخطاب وهما
متغايران ثم ان ما ذكروه منقوض بالتخصيص بالغاية ومنها انه لو كان التعليق دالا على ذلك للزم عدم الانحصار في المدلول
واللازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة ان قولك لا يجب اكرام غير القائم ان لم يكن عندك فلان مفهومه وجوب اكرام غير القائم
اذا كان عندك فلان وغير القائم لا ينحصر في عدد فلا يتعلق به التكليف والا لزم التكليف بما لا يطاق والتخصيص بالبعض
ترجيح من غير مرجح وفيه نظر لانه ان كان غير القائم مطلقا جاز الاكتفاء بمن يتحقق فيه المسمى وان كان عاما كان المكلف به المقيد
كما اذا صرح باكرام غير القائم ومنها ان الحكم بالدلالة لا بد وان يكون بدليل والدليل اما عقلي ولا مدخل له في مثل المسألة
او نقلي وهو اما متواتر او احاد والاول مفقود والا لما وقع الخلاف والثاني لا يفيد الا الظن والمسألة علمية وفيه نظر لان
ما ذكرناه دليل في اثبات اللغة لا ينبغي انكاره واشتراط التواتر في اثبات اللغات ضعيف جدا كما في م كيف وان اشتراط التواتر
في اثبات اللغات اما ان يكون في كل كلمة ترد عن اهل اللغة او في البعض دون البعض القول بالتفصيل تحكم غير معقول مع انه
لا قائل به وان كان ذلك شرطا في الكل فذلك مما يفضي الى تعطيل التمسك باكثر اللغة لتعذر التواتر فيها ويلزم من ذلك تعطيل
العمل باكثر الفاظ الكتاب والسنة والاحكام الشرعية والمحذور في ذلك فوق المحذور في عدم قبول خبر الواحد المعروف بالعدالة
والضبط والمعرفة وهو لجواز تطرق الكذب والخطاء عليه مع ان الغالب صدقه وصحة نقله ولهذا كان العلماء في كل عصر الى
زماننا هذا يكتفون في اثبات الاحكام الشرعية المستندة الى الالفاظ اللغوية بنقل الاحاد المعروفين بالثقة والمعرفة كالاصمعي
والخليل وسيبويه ومنها انه لو كان التعليق دالا على ذلك لجاز ان يبطل حكم المنطوق ويبقى حكم دلالة المفهوم كما يجوز ان يبطل حكم
دلالة المفهوم ويبقى حكم المنطوق وهو ممتنع وفيه نظر لما ذكره في م من ان دليل الخطاب انما يتفرع على صريحه فاذا بطل الاصل
بطل الفرع قال ثم هو منقوض بالتخصيص بالغاية والقول الثالث غلبة ارادة النفي عن غير المذكور في التعليقات الشرعية وضعف
هذه الحجة في غاية الظهور ويضعف هذا القول مضافا الى ما تقدم اليه الاشارة امران احدهما ندرة القائل به وشذوذه وثانيهما انه
لو ثبت الدلالة في الشرع فاللازم ان يكون في اللغة كذلك لاصالة عدم النقل وتحقيق هذا انما يتم لو جعل وجه الدلالة في الشرع الغلبة
واما لو جعل السبب فيها انتفاء الفائدة لو لم يقصد التخصيص بالذكر فلا لامكان الفرق فان غير الش قد لا يلاحظ لزوم الفائدة
في التخصيص بالذكر للذهول بخلاف الش فانه لا يعزب عنه ذلك وهو كما ترى والقول الرابع ان المتبادر كون الشرط شرطا لايقاع
الحكم اي اصداره من المتكلم فان قوله ان جاءك فاكرمه يفهم منه انه لم يجئك فلا احكم بوجوب الاكرام وقوله ان نزل الثلج فالزمان

بيان ان التعليق على الحكم
هل يدل ٤٠٢

شتاء يفهم منه ان لم ينزل الثلج فلا احكم بان الزمان شتاء وذلك في الانشاء يستلزم نفي الحكم عن غير المذكور فان عدم حكمه بالمعنى
المصدري يستلزم عدم الحكم في نفس الامر لانه تابع له وليس ذلك جاريا في الخبر لان عدم الاخبار لا يستلزم عدم وقوع النسبة الخبرية وذلك
واضح وفيه نظر للمنع من تبادر ذلك بل المتبادر ما ذكرناه كما صرح به التفتازاني فقال مرجع ما قلتموه الى الاختلاف في اثر الاختلاف
في ان اثر الشرط في منع السبب او في منع الحكم فقط لكن الحق الثاني للقطع في قولنا ان دخلت الدار فانت حر بان الدخول شرط لوقوع العتق
لا لايقاع الذي هو تصرف منا بالتنجيز والتعليق انتهى هذا والقول المذكور في غاية الشذوذ فلا يمكن المصير اليه من هذه الجهة ايضا
وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال الشهيد الثاني ادعى بعض الفقهاء اجماع الاصوليين على حجية المفهوم في قوله اذا بلغ الماء
قلتين لم يحمل خبثا وقال ايضا لا اشكال في دلالة مفهوم الشرط في مثل الوقف والوصايا والنذور والايمان كما اذا قال وقفت على
اولادي ان كانوا فقراء **الثاني** اذا كان الجزاء في القضية الشرطية مقيدا بقيد نحو ان جاءك زيد فاكرمه في الدار فهل يعتبر ذلك القيد
في المفهوم فيكون مفهوم المثال المزبور ان لم يجئك فلا يجب اكرامه في الدار فيكون المقصود بيان عدم وجوب اكرامه في الدار لا عدم وجوب
اكرامه مطلقا او لا يعتبر فيكون المفهوم لا يجب اكرامه مطلقا فيه خلاف فان الظاهر من المحقق الثاني والشهيد الثاني الاول ومن بعض الاصحاب
الثاني والحق الاول لانه المفهوم عرفا ولان المشروط هو وجوب هذا الاكرام الخاص لا وجوب الاكرام المطلق وانتفاء الشرط انما يقتضي انتفاء
مشروطه لا غيره **الثالث** ان التعليق على الشرط على القول باعتبار مفهومه انما يقتضي نفي الحكم الثابت في المنطوق عن غيره لا اثبات
ضده فيه فمقتضاه في قوله ان جاءك زيد فاكرمه وزيد غنمك ان كانت سائمة نفي الوجوب في غير صورة المجيء والسوم لا اثبات الحرمة
فيه لان الادلة الدالة على اعتبار المفهوم غايتها هذا القدر فعلى ما ذكرنا لا بد في اثبات ضد حكم المنطوق في المسكوت عنه من دليل
من الخارج ولو قام فلا يعارض المفهوم وانما يعارض ما دل على ثبوت مثل حكم المنطوق في المسكوت كذا الحال في سائر المفاهيم المعتبرة وهو
مقتضى صريح كلام القوم **الرابع** اذا قال الشارع صل ان كنت متطهرا وقلنا ان الامر مشترك لفظي بين الاباحة والوجوب مثلا
فقال بلا فصل لا صلوة اذا لم تكن متطهرا فهل قوله اخيرا يدل على نفي الجواز بدون الطهارة كما لو كان مبتدأ به فيكون قرينة على تعيين
احد معنيي المشترك او يكون مجملا في الدلالة على نفي الجواز او الوجوب كالقول الاول فيه اشكال ولكن الذي يقتضيه التحقيق هو الاخير
لان تعقيب القول الاخير من قبيل التصريح بالمفهوم بعد المنطوق ولا شك ان المفهوم مع قطع النظر عن التصريح به مجمل في الفرض فكذا ما لو
صرح به اما ان التعقيب كذلك فلانه الظاهر من السياق الا ترى انه لو قال السيد لعبده اذا جاءك زيد فاكرمه فقال بعده بلا فصل لا اكرام اذا
لم يجئك كان ما ذكرناه هو المفهوم واما ان المفهوم تبع للمنطوق مجمل في الفرض فلان المفهوم تبع للمنطوق ولا يدل الا على نفي الحكم الذي دل
عليه المنطوق كما بيناه وحيث كان المدلول عليه في المنطوق مجملا كان النفي المتعلق به مجملا ايضا وهذا واضح ولا اشكال فيه واما كون
التصريح به بمنزلته فلانه لا يزيد عليه الا بالتصريح وهو لا يؤثر في الدلالة على ان المراد نفي الجواز وذلك ايضا واضح لا يقال ان النفي لا يمكن
تعلقه بنفس الصلوة فلا بد ان يتعلق بالحكم ويكون هو المضمر وهو وان كان متعددا لكن اضمار الجواز وتعلق النفي به اولى لانه اقرب
المجازات لانه اقرب الى نفي الماهية فلو تعلق بالوجوب واضمر لزم الحمل على ابعد المجازات واللازم باطل لوجوب حمل اللفظ على اقرب المجازات
عند تعذر حمله على الحقيقة وحيث كان اللازم الحمل على اقرب المجازات كان اللازم حمل الامر في المنطوق على الجواز لان حمله على الوجوب
مستلزم لارتكاب مخالف الاصل والمستلزم لخلاف الاصل خلاف الاصل فكان هذا قرينة على تعيين احد معنيي المشترك لانا نقول
لا نم ان نفي الجواز مط اقرب المجازات بل انما يعلم ذلك اذا كان قوله لا صلوة اذا لم تكن متطهرا مبتدءا به من غير سبق نحو ذلك المنطوق
عليه واما في محل الفرض الذي يكون المفهوم في قالب المنطوق فلا نسلم ان اقرب المجازات هو نفي ما اثبته المنطوق فقط سواء كان وجوبا
او جوازا وحيث كان ما اثبته المنطوق مجملا كان نفيه ايضا مجملا ولا يقال لا نم ان القول الاخير من قبيل التصريح بالمفهوم فقط والا لزم
التاكيد وليس كذلك لو كان كلاما مستقلا فانه للتاسيس لاشتماله على فائدة وزيادة وهو اولى من التاكيد لانا نقول اولا انه مخالف
الظاهر في نحو المقام وثانيا ان التاسيس انما يقطع به لو كان الامر في المنطوق للوجوب واما ان كان للجواز فالتاكيد لازم مط وان كان
كلاما مستقلا فلا يمكن دعوى استقلاله باعتبار اولوية التاسيس لانه انما يكون مرجحا حيث يقطع بحصوله واما مع عدمه فلا فتدبر لا يق

لوجعلنا

في بيان ان التعليق بالغاية هل يدل على انتفاء الحكم عما بعدها

لو جعلنا القول الاخير من تلك القبيل يلزم الاجمال فيه واما اذا جعلناه كلاما مستقلا يلزم البيان وهو اولى من الاجمال لانا
نجيب عنه بنحو ما اجبنا عنه سابقا من ان الاستقلال خلاف الظ ومع هذا فما ذكر انما يتجه لو كان الامر في القول الاول مجملا حين الخطاب اي
غير مقترن بقرينة مبينة للمراد واما اذا كان الاجمال حاصلا بالنسبة الينا باضمحلال القرينة فلا لان القول الاخير كالقول الاول في غير
الواقع وانما الاجمال حصل بالنسبة الينا **مفتاح** اعلم انه اختلف الاصوليون في الحكم المقيد بغاية في مقامين احدهما في دخول الغاية
في ذيها بمعنى شمول حكمه لها وقد تقدم الكلام فيه وثانيهما في ان التقييد هل يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها او لا وهذا هو محل النزاع في
مفهوم الغاية وربما قيل ان محل النزاع هو الاول وهو بعيد جدا فاذا عرفت محل النزاع فاعلم ان في المسئلة قولين احدهما ثبوت
الدلالة وهو الذي اختاره المحقق ره والسيد عميد الدين وصاحب لم كما عن ابي الحسين البصري والقاضيين والرازي والغزالي بل ربما
نقل عن اكثر المحققين وجعله العضدي اقوى من مفهوم الشرط قال وقد قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي عبد الجبار
انتهى وتعدى بعض وقال انه منطوق لا مفهوم وثانيهما المنع من الدلالة وهو الذي حكي عن المرتضى والامدي وابي حنيفة واصحابه وجماعة
من المتكلمين والفقهاء والاقرب الاول لان معنى صوموا الى الليل بحكم التبادر صوموا صوما يكون اخره الليل فلو وجب بعد مجيئها
لم يكن الليل اخرا بل وسطا حجة المخالف انتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فباعتراف الخصم واما الالتزام فلانه لا ملازمة
عقلا بين وجوب الصيام الى الليل وانتفائه فيما بعده ولذا لا يمتنع ورود خطاب دال على وجوب الصيام فيهما مع عدم المناقضة للاول
وان مفهوم الصفة ليس بحجة فكذا هذا قال السيد ره من فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض
لمن فرق بين امرين لا فرق بينهما ثم قال فان قيل اي معنى لقوله ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز فيه الصوم قلنا
واي معنى لقوله في سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا
ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا كذلك لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف انتهى والجواب المنع من عدم اللزوم بل هو ثابت عرفا كما صرح به في المنية
فقال انه لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل على ما تقدم وامكان شمول الوجوب لهما بورود خطاب
بعد الحكم المقيد بالغاية يدل بمثله لما بعدها لا يدل على عدم اللزوم بل يكون مبينا لعدم ارادة حقيقة الغاية من لفظها ولو صرح بان
المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك نسخا عند من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع حكم شرعي ومن لا يجوزه يدعي استحالة وقوع هذا المفروض

في بيان ما يدل على الحصر

او يقول الحكم المستند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المستند الى الخطاب الثاني وان ماثله فهو موجود حال عدم الاول **مفتاح** اعلم ان
الحصر قد يستفاد من منطوق الكلام وقد يستفاد من مفهومه فاما الذي يدل عليه بالمنطوق فكثير منها انما بكسر الهمزة وانما بفتحها وقد تقدم
الكلام فيهما ومنها العطف في نحو زيد شاعر لا كاتب وزيد شاعر لا عمرو ومنها الاستثناء من النفي سواء كان المستثنى منه مذكورا نحو ما
جاءني احد الا زيدا او مقدرا نحو ما زيد الا شاعر او ما شاعر الا زيد لان المستثنى منه المذكور والمقدر عام ومن جنس المستثنى فاذا
خص بعض الافراد واستثني من العموم بقي الباقي مندرجا تحت العموم فيجيء الحصر اما المقدمة الاولى فلان الاستثناء لا يكون
الا من العموم ولذا اشتهر ان الاستثناء دليل العموم ولو سلم جوازه من غيره فهنا للعموم قطعا لان النكرة في سياق النفي ولو تقديرا
للعموم واما المقدمة الثانية فواضحة ولكن هذا مبني على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن منعه لا يجوز له دعوى الحصر و
من صرح بان هذا المنطوق يفيد الحصر وضعا القزويني والتفتازاني قال الثاني لان الواضع وضع لا وبل والنفي والاستثناء
وانما المعاني تفيد الحصر ولكن يظهر من بعض انه المفهوم ومنها التصريح بلفظ الحصر ونحوه واما الذي يدل على الحصر بالمفهوم
فكثير ايضا منها تعقيب المسند اليه بضمير الفصل مع كون الخبر افعل من كذا نحو زيد هو افضل من عمرو فانه يدل على ان الافضلية
من عمرو منحصرة في زيد وقد صرح بافادته الحصر نجم الائمة والقزويني وحكاه في المغني عن كثير من البيانيين ولهم وجهان احدهما
التبادر عرفا وثانيهما انه لولا الحصر لخلى الضمير عن الفائدة اذ لا يصلح ان يكون تاكيدا لعدم جواز تاكيد الظاهر بالضمير كما صرح
به نجم الائمة ولا فارقا بين النعت والخبر في الضمير في نحو زيد هو العالم لان الاحتياج الى الفرق انما يكون بعد الالتباس ولا يلتبس
الخبر بالنعت هنا قطعا ومنها تقديم ما هو حقه التاخير على ما صرح به علماء المعاني فيما حكي عنهم قيل وجعلوه انواعا الاول تقديم

بحث ما يدل على الحصر

الخبر على المبتدا نحو تميمي انا وفي الدار رجل قلت وقد يشكل في افادته الحصر وجعله اصلا في مطلق التقديم لان اهل المعاني
قد ذكروا للتقديم فوائد منها افادة الحصر فتخصيصه بينها مع عدم شاهد عليه من عرف وغلبة استعمال مشكل الا ان يجعل قول
اهل المعاني شاهدا الثاني ما يحصل من تقديم متعلقات الفعل كالمفعول والحال والتميز نحو قوله تعالى اياك نعبد اي لا غير
فان معناه نخصك بالعبادة قلت وجعل بعض الحجة في افادته الحصر الذوق وحكى تفسير الاية الشريفة بما ذكر عن ائمة التفسير
وربما حكى عن ابي حيان والحاجبي القول بالمنع من افادة تقديم المعمول الحصر الثالث تقديم الفاعل المعنوي نحو انا عرفت و
رجل عرف على خلاف في الاخير قلت وحكى عن عبد القاهر انه قال وقد يقدم المسند اليه ليفيد تخصيصه بالخبر ان ولي حرف النفي
نحو ما انا قلت هذا اي لم اقله مع انه مقول لغيري ولهذا لم يصح ما انا قلت هذا ولا غيري ولا ما انا رايت احدا ولا ما انا ضربت الا
زيدا والا اي وان لم يل المسند اليه حرف النفي فقد ياتي للتخصيص ردا على من زعم انفراد غيره به او زعم مشاركته فيه نحو انا
سعيت في حاجتك وقد ياتي للتقوية ثم قال وان بني الفعل على منكر افاد تخصيص الجنس او الواحد به نحو رجل جاءني اي لا امراة
ولا رجلان قيل ووافقه السكاكي على ذلك اي على ان تقديم المسند اليه يفيد التخصيص لكن خالفه في شرائط وتفاصيل ومذهب
السكاكي انه ان كان نكرة فهو للتخصيص ان لم يمنع مانع وان كان معرفة فان كان مظهرا فليس الا للتقوي وان كان مضمرا فان قدر كونه في الاصل
مؤخرا فهو للتخصيص والا فللتقوي ومنها تعريف المبتدا سواء كان صفة او اسم جنس مع كون الخبر اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما
او لا نحو العالم زيد والرجل عمرو والبيع حلال والماء طاهر والكرم في العرب والائمة من قريش وصديقي زيد فانه يفيد حصر المبتدا في خبره
بمعنى انه لا يوجد منفكا عن خبره والكلام هنا في مقامين الاول في افادته الحصر في الجملة وقد اختلف فيه الاصوليون على اقوال الاول انه
يفيد الحصر وهو للعلامة والشهيد والمحكي عن الهراسي والغزالي وجماعة من الفقهاء وقد ادعى التفتازاني انه مما لا خلاف فيه بين اهل المعاني
الثاني انه مما لا يفيده وهو للامدي والمحكي عن السيد الحنفية والقاضي ابي بكر وجماعة من المتكلمين الثالث انه لا يفيد الحصر ان وقع في خبر
الشرع والاقرب الاول لنا ان التعريف في المبتدا ليس للعهد الخارجي ولا الذهني لعدم معهود اصلا فتخصر ان يكون للجنس كما هو الاصل فيه اذا
كان مفردا وللعموم كما هو الاصل فيه اذا كان جمعا وعلى اي تقدير يتم المطلوب اما على الثاني فظاهر لان قولك الماء طاهر في قوة ان يقال كل ماء
طاهر ولا شك في افادة الثاني حصر المبتدا في خبره لان الخبر عن المبتدا خبر عن جميع جزئياته بلا اشكال فكذا ما هو مثله وكذا الحال في
قولك الائمة من قريش فانه بمنزلة كل امام من قريش وكذا الحال في قولك العالم زيد وصديقي خالد فانهما بمنزلة كل عالم زيد وكل صديقي خالد
على طريقة انت الرجل كل الرجل واما على الاول فلان مقتضى الحمل اتحاد الموضوع وهو المبتدا مع المحمول وهو الخبر في الوجود الخارجي فمعنى
قولنا الماء طاهر والعالم زيد وصديقي خالد طبيعة الماء والذات المتصفة بالعلم والصداقة هي طاهر وزيد وخالد في الوجود الخارجي
ويشهد بالمختار وجوه الاول استعمال الفصحاء على ما نص عليه التفتازاني الثاني التبادر عرفا الثالث تكذيب المخبر لو تبين تحقق المبتدا
في غير ما اخبر به عنه فانه لو قال العالم زيد وصديقي خالد والائمة من قريش والماء طاهر وتبين ان عمروا عالم وبكرا صديقه وغير القرشي اماما
وفردا من افراد الماء نجسا لكان كاذبا بلا شبهة اذا لم يكن هناك قرينة الحصر الادعائي ولذلك صرحوا بانه لا يجوز الاخبار بالاخص
عن الاعم الرابع ان اهل اللسان اذا ارادوا المبالغة في كون زيد عالما قالوا العالم زيد مقصودهم بيان ان عالما غيره لا يعتد به
ولا يتم هذا الا بعد كون اصل القضية دالا على الحصر واصلا فيه فان استعمال اللفظ في الحصر الادعائي فرع كونه ظاهرا بحسب الاطلاق
في الحقيقي فتدبر الخامس ان التتبع في الكتب يكشف عن ذلك فانهم يجعلون قوله الماء طاهر والبيع حلال بمنزلة كل ماء طاهر
وكل بيع حلال ويجعلونهما دليلا على اصالة طهارة الماء وحلية البيع ويتمسكون بهما في دفع من يدعي نجاسة ماء وحرمة بيع
من غير ظهور دليل على دعواه وهذه حجتهم وطريقتهم من غير نكير لا يقال لو كان ما ذكر مفيدا للحصر لزم التناقض في قولك العالم
زيد وعمرو بالحل بما في الاحكام فانه قال بعد الاشارة الى الاعتراض وليس بحجة لان للخصم ان يقول انما يكون ذلك متناقضا
بشرط ان يتجرد قوله الاول عما يغيره واما اذا عطف عليه وعمرو صار الكل كالجملة الواحدة فكان قوله العالم زيد مع الانفراد مغايرا له
في دلالته لقوله العالم زيد وعمرو وهذا كما لو قال له علي عشرة ثم بعد حين قال الا خمسة فانه لا يقبل لما فيه من مناقضة لفظه الاول

نز
جماعة

[illegible]

نز
جماعة دليلهم [illegible]

دوقو

بحث ما يدل على الحصر

دون ضرب عمرو

ولو قال له علي عشرة الا خمسة على الاتصال كان مقبولا لعدم التناقض ولولا اختلاف الدلالة لما اختلف الحال بل كان الواجب ان
لا يقبل استثناؤه في الصورتين او يقبل فيهما وهو واضح ولا يقال ما ذكر ارادة الحصر الادعائي فلا يمكن جعله اصلا في الدلالة على
الحصر الحقيقي لانا نمنع من غلبته ذلك ولا يبقى قد حكى التفتازاني عن المنطقيين انكار دلالته على الحصر قال واما المنطقيون فيجعلونه
في قوة الجزئية اي بعض المنطلق زيد على ما هو قانون الاستدلال لانا نقول ما ذكره اهل المعاني ارجح لاعتضاده بما اسلفناه مع
امكان ترجيح قول اهل المعاني من حيث انه قولهم على قولهم لانه اقرب الى معرفة اللغة فتدبر ولا يقال لو كان العالم زيد دالا على الحصر
لزم ان يكون عكسه وهو زيد العالم يفيده لجريان ما ذكر بعينه في افادة الاول الحصر فيه بعينه واللازم باطل بالاتفاق كما صرح به لانا نقول بتسليم
اللازم ودعوى الاتفاق عليه كما اتفق لبعض باطلة فان التفتازاني قد حكى القول بافادته الحصر عن اهل المعاني وربما اجيب عن النقض بما
ذكره بالفرق من وجوه الاول ان الوصف اذا وقع مسندا اليه قصد به الذات الموصوفة بالوصف العنواني واذا وقع مسندا فقصد به كونه ذاتا
موصوفة به اي مفهوم ذات ما هي موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات المخصوصة وهذا مبني على ما تقرر في المنطق من ان المراد من
الموضوع الذات ومن المحمول المفهوم نكرة كان او معرفة فبناء على ما تقرر لان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة يفيد الحصر
بخلاف اتحاده مع عارض له فانه لا يمنع من اشتراك المعروضات فيه واتحاد كل منها بحسبه وقد ظهر بما ذكر ان التقديم والتاخير يقتضيان تغير
مفهوم الكلمة كما في نحو ما ضرب زيدا الا عمرو والا زيد ورده التفتازاني بان ما ذكره حق في الوصف النكرة مثل زيد عالم دون زيد العالم فان
معناه الذات الموصوفة فردا كانت او جنسا كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق ظاهرا واعترض عليه الباغنوي بان ما ذكره ممنوع بعد
كون كلام المجيب مبنيا على ما تقرر في علم الاستدلال من ان المراد من المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان نكرة او معرفة قال نعم لو كان
الالف واللام للموصول كان اللازم ما ذكره قلت ومما ذكر يظهر الجواب عن النقض بنحو زيد قائم من انه لو كان الحمل مقتضيا للاتحاد في
الوجود للزم ان لا يصدق القائم على غير زيد اذا قيل زيد قائم وقد اجاب عنه بجواب اخر وهو ان المحمول هنا مفهوم فرد ما من افراد القائم قال
ولا يلزم من اتحاده بزيد اتحاد جميع الافراد الغير المتناهية بخلاف المعرف فان المتحد به هو الجنس نفسه فلا يصدق فرد منه على غيره لامتناع
تحقق الفرد بدون تحقق الجنس وفيه نظر انتهى قال بعض المحققين اما اولا فلان المحمول في زيد انسان او قائم مفهوم الانسان ومفهوم القائم
على ما هو المشهور فان كان اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي كان ما جعله دليلا على المعرف جاريا بعينه في الخبر المنكر ويصير منقوضا به
وان كان موضوعا للماهية بقيد الوحدة المطلقة اي مفهوم فرد ما منها فعند حمله على زيد يفيد اتحاده مع زيد وحصره فيه فيلزم ان لا
يكون للانسان فرد اخر والا لصدق عليه هذا المفهوم اعني مفهوم فرد ما فلا يكون متحدا مع زيد محصورا فيه واما ثانيا فلان صدق
فرد من الانسان على زيد في الخبر المنكر يستلزم صدق ماهية الانسان فيلزم منه انحصارها فيه واما ثالثا فلان الحمل والصدق اذا
اقتضى الاتحاد والاتحاد الانحصار لزم ان لا يصدق عام على خاص فيبطل العموم مطلقا ومن وجه ثم قال وحل الشبهة ان الاتحاد
في الوجود الخارجي لا يستلزم اتحاد المفهومين في انفسهما ولا انحصار وربما جاز ان يتحد احدهما بالاخر وثالث ورابع فيكون مع
كل واحد من الثلثة حصة كالحيوان بالقياس الى انواعه انتهى الثاني ان اللام في زيد العالم للعهد والمعهود هو زيد لتقدمه فلا يحصل
الحصر ولا يمكن دعوى مثله في العالم زيد لعدم تقدم معهود ورد بان العالم ينبغي ان يكون عند انقطاعه عن زيد وعدم نسبته اليه مستقلا بافادة
معناه الافرادي من غير احتياج في تعينه الى زيد ثم بعد ذلك ينسب الى زيد كالموصولات فانك اذا قلت زيد هو الذي علم مستقلا عند انفراده
لم يكن اشارة الى زيد انما يتعلق به ويصير هو اياه بعد الاسناد الحاصل بالتركيب فكذا اللام التي هي بمعناه ووجه ذلك انه لا بد في القضية
من تحصيل معنى الطرفين وتعقله ثم ايقاع النسبة بينهما فلا يجوز ان يكون تحصيل معنى المحكوم به وتعقله بمعونة اسناده الى المحكوم
عليه وذكره بعد ذكره والاولى في الجواب ما ذكرناه من افادته الحصر ولكن قد يرد النقض بنحو زيد صديقي فانه ليس للحصر قطعا مع جريان الدليل
فيه وكذا يرد النقض بنحو بعض العلماء زيد لان المبتدا بحسب المفهوم اعم من خبره مع كونه مفردا الا ان يجاب عن الاول بمثل ما اجيب
اولا عن النقض بزيد العالم وعن الثاني بان لفظ البعض يمنع من الحصر فتامل المقام الثاني في ان الدلالة هل هي بالمنطوق او بالمفهوم
اختلف فيه مثبتو الدلالة على الحصر كما صرح به في النهاية فحكى عن بعض الاول وعن اخر الثاني ولعله اقرب قال في شرح واما

كان

كون الحصر مفهومًا لا منطوقًا فمما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف القطع بانه لا ينطق بالنفي اصلًا وقال الابهري القول بانا دلالته بالمنطوق نظرًا بطلانه وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم ان المعرف بلام الجنس ان جعل مبتداء فهو مقصور على الخبر كما عرفت فيمكن ان يتحقق الخبر بدونه وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتداء نحو زيد الامير وعمرو الشجاع وقد نص عليه في المطول واما ان جعل مبتداء وخبرا نحو الكرم التقوى والناطق الانسان فقد اختلف فيه فذهب بعض الحاجبية الى انه يحتمل الامرين لم يتميز احدهما عن الآخر وذهب نجم الائمة الى انه يفيد قصر المبتداء على الخبر ووافقه السيد الشريف فقال قصر المبتداء على الخبر لان القصر مبني على قصد الاستغراق وشموله في جميع الافراد وذلك بالمبتداء انسب اذ القصد فيه الى الذات وفي الخبر الى الصفة وقيل ان كان احدهما اعم فهو المقصور سواء قدم او اخر كقولك الكرم التقوى فان المقصر قصر الكرم على التقوى ادعاء وان كان بينهما عموم من وجه فيحال الى قرائن الاحوال كقولك العلماء الخاشعون اذ قد يقصد تارة قصر العلماء على الخاشعين وتارة عكسه فان قلت لا يتصور عموم في القصر حقيقيًا قلت يجوز ان يكون احدهما اعم مفهومًا وان تساويا ذاتا واما دعوى الاتحاد فلا يختلف فيه المقصر سواء حكم باتحاد المبتداء بالخبر او بالعكس لكن الاول اظهر **الثاني** اعلم ان الجنس المقصور قد يكون مطلقًا كما في الامثلة وقد يكون جنسا مخصوصا باعتبار تقييده بوصف وحالا وظرفا ومفعولا او غير ذلك نحو زيد هو الرجل الكريم وزيد هو السائر راكبا وزيد هو الوفي حين لا يفي احد لاحد وزيد هو الواهب الف قنطار **الثالث** اعلم انه اذا توسط ضمير الفصل بين المبتداء والخبر المعرف نحو زيد هو العالم لكان الحصر في غاية الظهور وقد صرح بافادته الحصر نجم الائمة كما عن كثير من البيانيين **الرابع** اعلم انه يتحقق القصر في صورة كون اللام للعهد الخارجي لان العالم في العالم زيد اذا كان يكون قصره قصر القلب وذلك اذا اعتقد المخاطب كونه غير زيد وقصر التعيين وذلك اذا تردد بين كونه زيدا او عمروا نعم لا يتصور قصر الافراد لامتناع ان يعتقد كونه عمروا وبكرا

مفتاح في بيان مفهوم العدد

مفتاح اعلم انه اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على عدد نحو اضربه عشرة اسواط ويطهره خمس غسلات هل يدل على نفيه عن غيره مما نقص عنه او زاد عليه كما في التعليق بكلمة ان او لا على قولين الاول انه لا يدل على نفيه عن غيره مما نقص عنه او زاد عليه كما في التعليق بكلمة ان او الا عليه وهو للعلامة والمحقق والسيد عميد الدين والشهيد الثاني والآمدي والمحكي عن المرتضى وابي حنيفة والرازي والبيضاوي بل حكاه السيد عميد الدين عن المحققين الثاني انه يدل عليه وهو المحكي عن الشافعي والبلخي واختاره جدي رحمه الله في فوائده للاولين انتفاء الدلالات الثلاث وفيه نظر فان المتكلم عرفا من اضربه عشرة اسواط ورايت عشرين رجلا ويستحب لك خمس صلوات ويباح لك اربع زوجات دائمات نفي الحكم فيها عن غير محل النطق كما في التعليق بان ولذا يحكم بالتخصيص لو قال بعد قوله اكرم العلماء اكرم عشرين عالما ولذا ايضا يكذب من قال رايت اربعين رجلا وقد راى خمسين نعم اذا قال لا يجب عليك ضرب خمسة اسواط لا يدل على وجوب ضربه عشرة اسواط وكذا لو قال على اربعة دراهم لا يدل على ثبوت الزايد عليه وبالجملة المقامات التي علق الحكم فيها على العدد مختلفة بحسب العرف فلا يمكن دعوى الكلية في منع الدلالة وثبوتها بل اللازم الرجوع الى العرف في محل الشك لا يقال هذا تفصيل في المسألة بما لم يقل به احد فيكون خرقا للاجماع المركب لانا نقول ذلك غير معلوم نعم لم يظهر هذا التفصيل من احد وغايته هذا الظن بعدمه وهو لا يصلح لمعارضة القاطع وهو الفرق المعلوم واحتمال النقل بعيد بل مقطوع بعدمه وللآخرين وجهان احدهما الاجماع على عدم وجوب الزيادة على المائة في حد الزاني وليس سنده الا المفهوم وفيه نظر للمنع من انحصار المستند في المفهوم لجواز ان يكون الاصل وثانيهما قول النبي ص في خبر ولازيدن على السبعين عقيب قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فانه يدل على انه فهم من تعليق عدم المغفرة على السبعين جوازها فيما اذا زاد وفيه نظر اما اولا فلضعف سند الرواية وان حكي عن مسلم تصحيحه وقد صرح امام الحرمين فيما حكي عنه بان اهل الحديث لا يصححونها ومع ذلك فالاعتبار شاهد بكذبه فان النبي ص لا يستغفر للكفار وقد حكي عليه الاتفاق جماعة واما ثانيا فلان الظاهر ان ذكر السبعين جرى مجرى المبالغة في اليأس وقطع الطمع عن الغفران كقولك اشفع او لا تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة فلن اقبل شفاعتك فكيف يجوز للنبي ص ان يذكروا اما ثالثا فللمنع من فهمه ص ذلك وقوله ص لازيدن لا يدل عليه بل غايته الدلالة على جواز الزيادة وهو كما يمكن ان يكون باعتبار فهمه ص من قوله تعالى ان تستغفر الاية ذلك كذا يمكن ان يكون باعتبار الاصل لما

ولكن يحتمل ان يكون المقتضي للفهم التعليق بالشرط لا بالعدد وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا كان العدد علة لعدم الحكم كان الزايد عليه كذلك كما صرح به في ب محتجا عليه باشتمال الزايد على الناقص الذي هو العلة فان الزايد على القلتين مشتمل على القلتين اللتين هما علة لعدم الانفعال بملاقات النجاسة واعترض عليه بعض المحققين بان المشتمل على العلة لا يكون علة قال ولو قال كان ملزوما لذلك العدد لاشتماله على علته لكان اولى قلت لعل غرضه في دعواه ان المشتمل عليها علة للتنبيه على ان لوصف الزيادة مدخلية في العلية اذ بها يتقوى العلية ولذا كان التعدي الى الزايد من باب القياس بالطريق الاولى لا المنصوص العلة كما نبه عليه في مرقاة الحكم اذا قيد بعدد مخصوص يدل على ثبوت ذلك الحكم فيما زاد على ذلك بطريق اولى وذلك كما لو حرم الله تعالى جلد الزاني بمائة وقال اذا بلغ الماء القلتين لم يحمل خبثا فانه يدل على المائة بطريق اولى وان مازاد على القلتين لا يحمل خبثا بطريق اولى لان مازاد على الماءة والقلتان وزيادة انتهى ومنه يتحقق بما ذكرنا ان التعليق على العدد قد يكون له مفهوم الموافقة ولا يتوقف على النزاع السابق ولكن المانعين من ثبوت مفهوم المخالفة اختلفوا في ثبوت مفهوم الموافقة له بالنسبة الى الزايد والناقص فعن قوم نفيه مطلقا وعن المحققين ثبوته في الجملة الثاني ان اتصاف الناقص بوصف وجودي لا يقتضي اتصاف الزايد به واحتج عليه في ب بان وجوب ركعتي الصبح لا يقتضي وجوب الثلثة واباحة الاربع لا يستلزم اباحة الزايد **الثالث** اذا ابيح عدد لزم اباحة الناقص ان كان واجب الدخول والا فلا فان اباحة جلد الزاني خمسين يستلزم اباحة الناقص قطعا ولا كذلك لو ابيح الحكم بالشاهدين فانه لا يستلزم الحكم بشاهد احد لعدم دخوله في الاول و الحق جماعة بالاباحة وجوب عدد واستحبابه فانه يلزم ايجاب الناقص واستحبابه وهو كذلك قطعا اذا كان واجب الدخول والا فلا **الرابع** اذا حرم عدد فقد يكون تحريم الاقل اولى كتحريم استعمال نصف الكر النجس فان تحريم الاقل اولى وقد لا يكون كتحريم جلد الزاني اكثر من مائة فانه لا يستلزم تحريم الاقل والتحقيق الحاق الكراهة بالتحريم

على الفرق بينهما ثانيا

مفتاح في بيان مفهوم الزمان والمكان

مفتاح اختلف الاصوليون في انه اذا علق الحكم على زمان او مكان هل يدل على نفيه في غيره او لا فذهب المحققون على ما حكاه الشهيد الثاني الى الثاني والشافعي وجماعة على ما حكي الى الاول والاقرب ما اختاره المحققون لانتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فواضح واما الالتزام فلعدم الملازمة بين ضرب زيد يوم الجمعة او في المسجد وعدمه في غيرهما عقلا وعرفا لا يقال لو قال الموكل لوكيله بعه يوم كذا او في مكان كذا فباعه في غيرهما لم يكن فعله ممضى وليس ذلك الا لاعتبار المفهوم لانا نقول ليس ذلك للمفهوم بل لان متعلق الوكالة والاذن شيء مخصوص ولم يتحقق ونبه على هذا الشهيد الثاني قال ومن ثم لم يخالف من نفى المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيدت به وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرهما

مفتاح في بيان مفهوم الحال

لم يخالف

مفتاح اعلم انه ذهب بعض الاصوليين الى ان مفهوم الحال حجة نحو احسن الى العبد مطيعا اي لا عاصيا وعندي فيه اشكال بل انه ليس له مفهوم

مفتاح اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على اللقب هل يدل على نفيه عن غيره او لا على قولين الاول انه لا يدل مطلقا وهو اختيار الفاضلين والشهيد والبيضاوي كما عن الآمدي والرازي والشافعي بل استفاض نقله عن المحققين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة في كلام جماعة الثاني انه يدل مطلقا وهو اختيار اصحاب احمد بن حنبل والصيرفي وابن خويزمنداد من المالكية فيما حكي عنهم وحكي ايضا عن ابي بكر الدقاق ولكن في نهاية السؤل وشرحه في بعض التعاليق ان الدقاق وقع له في ذلك في مجلس النظر ببغداد فالزم الكفر لانه قال محمد رسول الله ص نفي رسالة عيسى ع وغيره فتوقف الثالث انه يدل ان كان من اسماء الانواع كالغنم ولا يدل ان كان من اسماء الاشخاص كزيد للقول الاول وجوه منها انه لو دل للزم الكفر من قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله بيان الملازمة ان قولنا زيد موجود على ذلك التقدير يقتضي الاخبار بان من عداه ليس بموجود فيدخل في ذلك الاله والقول بان الاله ليس بموجود كفر وكذا قولنا عيسى رسول الله على ذلك التقدير يقتضي الاخبار بان من عداه ليس برسول الله ويندرج فيه محمد ص وساير الانبياء وهو كفر لا يقال هذا مدفوع بما ذكره في الاحكام من ان الكفر انما يلزم اذا لم يكن متنبها لدلالة اللفظ كان متنبها له غير انه لم يرد باللفظ ما دل عليه مفهومه اما اذا كان متنبها لدلالة اللفظ وهو مريد لمدلوله فانه يكون كافرا لانا نقول هذا باطل لان الاصل في اللفظ الدال على شيء ارادة مدلوله حتى يعلم خلافه فلازم من هذا التكفير حتى يعلم خلافه كما في نحو قال انما النبي ص عيسى ولكن لما وقع الاتفاق على عدم التكفير بمجرد هذا اللفظ دل على عدم دلالته لان انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم

حور حور

مفتاح في بيان مفهوم اللقب

هذا اذا كان مراده بما ذكرناه ان عدم التكفير لاجل عدم العلم بارادة المدلول المقتضية له واما اذا كان مراده منع الاتفاق على
بطلان اللازم فضعفه كالاول ومنها لو كان التعليق دالا على ذلك لما حسن من الانسان ان يخبر ان زيدا ياكل الا بعد علمه بان عمروا لم ياكل
والا كان مخبرا بما يعلم انه كاذب فيه او بما لا امن فيه من الكذب وحيث استحسن العقلاء ذلك مع عدم علمه بذلك دل على عدم دلالته
على نفي الاكل عن غير زيد لا يقال هذا مدفوع بما ذكره في الاحكام من انه اذا اخبر بذلك فلا يخ اما ان يكون عالما بان غير زيد ياكل
او غير عالم بذلك وعلى كلا التقديرين انما لم يستقبح منه ذلك لظهور القرينة الدالة على انه لم يرد سوى صريح اللفظ دون مفهومه لعدم
علمه بذلك في احدى الحالتين وعلمه بوقوع الاكل من غير زيد في الحالة الاخرى فان الظ من العاقل انه لا يخبر عن نفي ما لم يعلمه ولا نفي
ما علم وقوعه حتى انه لو ظهر منه ما يدل على ارادته لنفي ارادته لنفي ما يدل عليه لفظه عند القائلين به لقد كان مستقبحا لانا نقول
هذا غير وجيه لانه لا ريب في ان اللفظ اذا كان دالا على شيء لا يجوز الاخبار به الا بعد تحقق مدلوله فلو اخبر به مجردا عن القرينة
ثم تبين عدم تحقق مدلول الخبر لكان مستقبحا فيلزم من هذا على تقدير تسليم دلالة التعليق على اللقب على ذلك ان لا يخبر به الا بعد تحقق
مدلوله ومنه نفي الحكم عن غير المذكور ولكن رأينا ان من اخبر ان زيدا قائم ثم تبين ان عمروا ايضا قائم لم يستقبح علمنا ان ليس من مدلوله
نفي القيام عن عمرو اذ لو كان من مدلوله لاستقبح لو قال زيد قائم مجردا عن القرينة تدل على عدم ارادة مفهومه وبالجملة ليس مقصود المستدل نحو
الاستقباح في الاخبار عن اكل زيد مع ثبوته لعمرو مطلقا حتى في صورة علم المخاطب بذلك بل انما هو في صورة جهل المخاطب بتجرد الاخبار عن
القرينة ومنها انه لا يفهم من قوله زيد ياكل ان عمروا لم ياكل لا يق هذا مدفوع بما ذكره في م من ان دعوى عدم الفهم ان كان بالنسبة الى غير
القائل بالمفهوم فم ولكنه مصادرة وان كان بالنسبة الى القائل بالمفهوم فم لانا نقول هذا بط لدعوى عدم الفهم بالنسبة الى اهل اللسان
الذين هم المرجع في اثبات اللغات ثم انه لو تم ما ذكره لما جاز التمسك بالتبادر في مقابلة الخصوم وهو فاسد بالبديهة والمقول
الثاني ان قول القائل لست انا وليست اختي زانية تدل عرفا على رمي المخاطب اخته بالزنا وفيه نظر للمنع من فهم ذلك سلمنا ولكنه
لاجل القرينة ولذا كان الرمي بالزنا مختصا بالمخاطب واخته واما القول الثالث فلم اعثر على حجته واعلم ان المراد باللقب هنا مطلق
الاسم الذي لم يعتبر مدلوله وصفا لا ما اصطلح عليه النحاة وهو ما اشعر بمدح او ذم نحو يشمل الكنى وقد صرح بهذا السيد عميد الدين و
الشهيد الثاني والعضدي والعبري وغيرهم **مفتاح** اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على الصفة هل يدل على انتفائه
في غير محلها او لا على اقوال الاول انه يدل وهو اختيار الشهيد في ذكرى والسيد الاستاد والبيضاوي والعضدي كما عن الشيخ وشيخه
والشافعي ومالك واحمد بن حنبل وابي الحسن الاشعري وامام الحرمين وجماعة من الفقهاء والمتكلمين واهل العربية وفي م انه
مذهب كثير من العلماء وفي بعض مصنفات السيد الاستاد ذهب اليه كثير من الفقهاء والاصوليين الثاني انه لا يدل وهو المحكي عن
السيد وابن زهرة والفاضلين وصاحب م والامدي كما عن الشهيد الثاني وابي حنيفة والقاضي ابي بكر وابن شريح والقفال و
الجويني والغزالي وابن داود والرازي وابي علي وابي هاشم وابي بكر الفارسي وامام الحرمين واكثر الامامية والمتكلمين وعزاه في
العدة الى جماهير المعتزلة الثالث انه يدل لكن في مواضع ثلثة الاول ان يكون الخطاب قد ورد للبيان كما في قوله ع في الغنم السائمة
زكوة الثاني ان يكون للتعليم كما في خبر التحالف عند التخالف والسلعة قائمة الثالث ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها
كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين ولا يدل فيما عدا ذلك وقد حكاه في النهاية
عن ابي عبد الله البصري وتوقف الحاجبي للقول الاول وجوه منها قول ابي عبيدة في قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه
يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه وفي قوله ع مطل الغني ظلم انه يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وقوله حجة لانه
من اهل اللغة لا يق ما ذكره ابو عبيدة من اجتهاده وليس هو نقلا من اهل اللغة وليس فيما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره لانا نق
الاصل فيما يقوله الاخبار عن اهل اللغة ومجرد تجويز بنائه على الاجتهاد لا يقدح والا لانسد طريق استفادة اللغة من اخبار الائمة
والى هذا اشار العضدي فقال الجواب ان اكثر اللغة انما يثبت بقول الائمة معناه كذا وهذا التجويز قائم فيه وانه لا يقدح في افادة
الظن ولو كان قادحا لما ثبت شيء من اللغات فان قلت مثل المذكور تم اذا لا دليل عليه كيف واهل اللغة انما يثبتون اللغة من

في بيان مفهوم الصفة

طبق

طريق الاجتهاد ولا ياخذونها سماعا من اهلها قلت هذا بط لما تقدم اليه الاشارة في بحث مميزات الحقيقة والمجاز ولا يقال نقل
ابي عبيدة في هذه المسئلة على تقدير تسليمه غير معتبر لكونه خبرا واحدا كما اشار اليه بعض لانا نقول هذا بط لان الاصل حجية خبر
الواحد في اللغات كما بيناه سابقا فان قلت خبر الواحد انما يسلم حجيته فيما لم يصر اكثر المحققين الى خلافه ومحل البحث ليس كذلك لمصير
الاكثر الى الخلاف والوجه في ذلك ان الخبر انما يعتبر لكونه مفيدا للمظنة واذا صار الاكثر الى خلافه لم يحصل منه الظن نعم ان وجب العمل
به تعبدا اتجه العمل بخبره ولو كانت الشهرة على خلافه ولكن المعلوم خلافه قلت ما ذكر غير متجه للمنع من مصير اكثر المحققين الى الخلاف
سلمنا ولكن مجرد الاكثرية لا يقدح ما لم تبلغ الحد يلزم الحكم بشذوذ المخالف ومعلوم ان محل الفرض ليس كذلك ولا يق ما ذكره ابو
عبيدة بعد تسليم اعتباره معارض بمذهب الاخفش فانه منع من الدلالة وهو ايضا من ائمة اللغة لانا نقول ما ذكر بط لما ذكره العضدي
من انه لم يثبت نفي الاخفش لذلك كما ثبت اثبات ابي عبيدة والشافعي فان ابا عبيدة قد كرر ذلك فصار القدر المشترك مستفيضا
والشافعي روى عنه اصحاب مذهبه مع كثرتهم والمخالفون له ولا كذلك الاخفش ولو سلم فهما يشهدان بالاثبات وهو يشهد بالنفي
~~وهو يشهدان بالاثبات~~ وهو يشهد بالنفي والمثبت اولى بالقبول من النافي لانه انما ينفي لعدم الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود
الا ظنا والمثبت يثبت بالوجدان وانه يدل على الوجود قطعا فان قلت شهادة النفي انما لم تسمع حيث لم تعتضد بما يصدقها واما اذا اعتضدت
به فلا ريب انها تقدم وشهادة الاخفش قد اعتضدت بمصير الاكثر الى ما شهد به فيقدم قلت ذلك انما يتم لو بلغت الاكثرية الى الحد الذي ذكرنا
وقد عرفت فساده ولا يق يمنع من استناد ابي عبيدة فيما ذكر الى اللفظ لاحتمال استناده الى الاصل لانا نقول هذا فاسد لان
المحكي عنه انه قال انه يدل على ذلك وهو صريح في فهمه من اللفظ فان قلت لعل الحاكي قد توهم في الحكاية نعم لو عثر على عبارته وكانت
كما حكاه كان اللازم اتباعه قلت الاصل عدم التوهم فاذن لا بد من الاخذ بقول ابي عبيدة ولكن الانصاف انه مشكل لاختلاف الفضلاء
في فهم كلامه فقال بعض انما ذكره اجتهادا واخر انه عول على حكم الاصل مضافا الى ان الاكثرية بلغت الحد لا يبعد معه دعوى تقدم
شهادة النفي المعتضد بعدم التصريح في كلام جماعة من الفحول منهم الفاضلان ولئن نزلنا فلا اقل من التوقف فلا يصلح حجة ومنها
ان ابن عباس فهم من قوله تع ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك منع توريثها مع الولد وليس ذلك الا للتوصيف واجيب
عنه بنحو ما اجيب عن الاحتجاج بكلام ابي عبيدة وقد تقدم اليه الاشارة ومنها ما تمسك به السيد الاستاد ره من ان المتبادر عرفا الا
ترى انه لو قال اشتر لي عبدا اسود فهم منه عدم جواز شراء الابيض حتى لو اشتراه لم يكن ممتثلا واذا ثبت انه يدل على ذلك عرفا فكذا لغة
للاصل واجيب عنه بالمنع من التبادر وعدم الامتثال فيما ذكر ليس لاجل الدلالة بل لعدم الاتيان بالمامور به ومنها ما تمسك به السيد
الاستاد ره فقال ولان الغالب في المحاورات خصوصا كلام البلغاء ارادة المفهوم من الاوصاف وقصد الاحتراز من القيود فيحمل
عليه المشتبه اذ المظنون لحوقه بالاعم الاغلب انتهى وفيه نظر ومنها انه لو لم يدل على ذلك لزم اشتراك المسكوت عنه والمذكور في الحكم واللازم
منتف اما الملازمة فلعدم الواسطة بين النفي والاثبات فلا واسطة هنا واما انتفاء اللازم فلانه ليس للاشتراك اتفاقا غايته انه محتمل و
اجيب عنه اولا بالمنع من الملازمة لانه اذا لم يدل على ذلك كان اعم والاختصاص بالذكر لا يقتضي الاختصاص في الواقع وثانيا بالنقض
بالتعليق على اللقب ومنها ان اهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالاستثناء فكما
انه يدل على ان حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه فكذلك الصفة واجيب عنه بان الوجه في تفريقهم بين الخطاب المطلق والمقيد
بالصفة او الاستثناء ان حكم المطلق العلم او الظن بثبوت حكمه مط وحكم المقيد باحدهما ثبوته في محل التنصيص قطعا او ظنا لا نفيه
عن غيره بل هو مشكوك فيه نعم يثبت في الاستثناء الدلالة على النفي عن الغير بدليل واما غيره فلم يثبت فيه ولا يجوز قياسه عليه وقد
نبه على هذا السيد ره والامدي ومن هنا اندفع توهم التناقض بين قول اكثر المحققين ان التعليق على الصفة لا يدل على النفي عما
عداها وقولهم ان الصفة من المخصصات للعام وتوضيحه ان معنى كون الصفة مخصصة ان العام المتقدم عليها لما كان شاملا لمحل الوصف
وغيره كانت الصفة بعده قرينة على ان المراد بالعام بعض افراده لا جميعها وهذا لا يقتضي انحصار الحكم المعلق عليه فيه ودلالته على
نفيه عما لم يتحقق فيه ذلك الوصف بل الصفة مخصصة لموضوع الحكم لا لنفسه فكان القائل اكرم العلماء الطوال كما يوجب اكرام

بيان مفهوم الصفة

الموصوفين بصفة الطول غير متعرض لنفيه عمن عداهم حتى اذا ورد اكرم جميع العلماء كان هذا الخطاب متعارضا له و بالجملة كون الصفة من المخصصات للعام من غير نكير كاتفاقهم على كون الشرط والغاية من المخصصات ولم يتفقوا في مسئلتنا هذه بل ذهب اكثرهم الى انه ليس للصفة مفهوم كما ذهب بعضهم الى ان ليس للشرط والغاية مفهوم ولو كان كونها مخصصة ملزوما للقول بثبوت المفهوم لما جاز الاتفاق هناك والاختلاف هنا واحتمال تجدد الراى فاسد قطعا فليس ذلك الا لان البحث عن كونها مخصصة غير البحث عن كونها مخصصة بثبوت المفهوم فانه لا تلازم بينهما نعم بعض المخصصات كالشرط والغاية والاستثنا يثبت له الامران لكن ثبوت الثاني ليس لاجل ثبوت الاول ومما يشهد بعدم ثبوت المفهوم للصفة انه لا تعارض عرفا بين قوله اكرم العلماء واكرم العلماء الطوال ولا تكرم العلماء وان الاصوليين اشترطوا في حمل المطلق على المقيد في نحو اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة ثبوت الاجماع على اتحاد التكليف وصرحوا بانه لولاه لما جاز ذلك وهذان لا يتجهان على القول بالمفهوم للزوم ثبوت التعارض بين القضيتين فيجب الجمع بالتخصيص فتم وايضا لو كان التقييد والتخصيص مستلزمين لثبوت المفهوم وهو نفي الحكم عن غير محل القيد لكان قوله اكرم زيدا ابدا على عدم وجوب اكرام زيد عمرو وبكر على البدل كان قوله زيدا مقيدا لهذا الاطلاق واللازم بط قطعا فليس المراد بالتقييد والتخصيص الا التنبيه على ان الخطاب المتضمن للحكم المذكور غير معلق على جميع الافراد بل على بعضها الا ان حكم هذا الخطاب غير متحقق في بعضها فافهم وللقول الثاني وجوه ايضا منها انتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلا تلازم بين ثبوت الزكوة في السائمة وانتفائها عن المعلوفة ذهنا لجواز تصور انفكاك احدهما عن الاخر ومنها ان التعليق على الصفة ورد تارة مع انتفاء حكمها عن غيرها كما في قوله في الغنم السائمة زكوة واخرى مع ثبوت مثل حكمها في غيرها كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والاصل ان يكون للقدر المشترك وهو ثبوت الحكم عند الصفة دفعا للاشتراك والمجاز ومنها ان احدا من العلماء لم يقل في ذكر الاجناس الستة في خبر الربا بان تعليق الحكم بها يدل على نفي الربا وغيرها ومنها ان الصفة كالاسم في ان الغرض من وضعها التمييز او التعريف فكما ان زيدا وضع ليمتاز عن عمرو فكذا الضارب وضع لتمييز زيد عن جميع من يسمى به قال السيد ومما يبين ان الاسم كالصفة ان المخبر قد يحتاج الى ان يخبر عن شخص فيذكره بلقبه وقد يجوز ان يحتاج الى ان يخبر عنه في حالة دون اخرى فيذكره بصفة وشاهد به الصفة مميزة للاحوال كما ان الاسماء مميزة للاعيان انتهى واما القول الثالث فلم اعثر على حجته والمسئلة محل اشكال الا ان القول الثاني هو المعتمد وينبغي التنبيه على امور **الاول** ذهب في يه و يب الى انه اذا كان الوصف المعلق عليه علة يلزم من عدمه عدم الحكم قال في يه والا لزم اما كون ما فرضناه علة غير علة او وجود المعلول بدون علته واللازم بقسميه بط فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الوصف اذا انتفى فان نفى الحكم فاما ان يستند الى علة او لا والثاني يلزم منه وجود المعلول بدون العلة وان استند الى غير تلك العلة لم يكن ما فرضناه علة فعلة بل العلة احد الامرين واورد عليه السيد عميد الدين بان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا مؤثرات فيها فلا يلزم من عدم الاطلاع على العلة عدمها سلمنا لكن لا نم انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة على تقدير استناده الى علة مغايرة فان كون الزنا علة لاباحة الدم لا يرفع كون الردة علة لها وكذا في العلل العقلية فان كون الشمس علة للتسخين لا يرفع كون النار علة له نعم اذا اخذ الحكم شخصيا استحال تعليله بشيئين على سبيل البدل اذا كان العلة بمعنى المؤثر **الثاني** قال في يه تعليق الحكم على وصف في جنس يقتضي نفي الحكم عما عداه في ذلك الجنس ان قلنا بدليل الخطاب ولا يقتضي نفيه عما عداه في غير ذلك الجنس كما في قوله في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه عن سائر الاجناس قال بعض فقهاء الشافعية انه يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة في جميع الاجناس لنا ان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا المعلوفة الغنم احتجوا بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لاصالة اتحاد العلة والجواب ان المذكور سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون علة في جنسه خاصة انتهى قلت وحكى ما اختاره في يه عن المحصول والمحققين **الثالث** قال في يه الوصفان المتضادان اذا علق حكم على احدهما اقتضى نفيه عن الضد عند القائلين بدليل الخطاب وهل يقتضي نفيه عن النقيض اشكال **الرابع** يشترط عند القائل بمفهوم الوصف بل كل مفهوم على ما يظهر من يه والحاجبي وغيرهما امور منها

في بيان مفهوم الصفة

نز
بعضها

تنبيه

ان لا يكون الحكم في المسكوت عنه اولى كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ومنها ان لا يكون القيد خارجا مخرج الاغلب كما نص عليه يه والحاجبي بل ادعى عليه الاتفاق في م وبعض شرح دي قال في الاول اتفق القائلون بالمفهوم على ان كلما خص من محل النطق لخروجه مخرج الاغلب لا مفهوم له وذلك كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وقوله تعالى و ان خفتم شقاق بينهما وقوله ع وايما امرءة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل وقوله ع فليستنج بثلثة احجار فان تخصيصه بالذكر لمحل النطق في جميع هذه الصور انما كان لانه الغالب اذ الغالب ان الربيبة انما تكون في الحجر وان الخلع لا يكون الا مع الشقاق وان المرءة لا تزوج نفسها بغير اذن وليها الا عند علم الولي لها وابائها من تزويجها وان الاستنجاء لا يكون الا بالاحجار واحتج على ذلك في م ومنية اللبيب كما عن المحصول بانه مع حصول الغلبة لا يحصل الظن بنفي الحكم عن المسكوت عنه وربما يظهر من نهاية السؤل وجود الخلاف فانه بعد ما صرح بان ما ذكره هو المعروف قال ونقله امام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم خالفه وقال ان الغلبة لا تدفع كونه حجة ولعله لان المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا يسقط بموافقة الغالب ومنها ان لا يكون المنطوق لسؤال كما لو قيل في سائمة الغنم زكوة ومنها ان لا يكون هناك مانع عن اجراء الحكم في المسكوت عنه من خوف وغيره ومنها ان لا يكون الحكم منحصرا في محل الوقف كذا ذكره جماعة منهم يه قال وبالجملة الشرط شيء واحد هو ان لا يكون للتخصيص سبب الا نفي الحكم عما عداه قيل وانما شرطوا للمفهوم انتفاء تلك الفوائد لانها فوائد ظاهرة وهو فوائد خفية فاخر عنها قال الابهري ان شيئا من الشروط المذكورة ليس شرطا في بعض المفاهيم كالغاية والاستثناء **الخامس** قال في م بعد ما نقل الشروط عن القائلين بدليل الخطاب وعلى هذا فلو لم يظهر سبب يوجب تخصيص محل النطق بالذكر دون محل السكوت بل كانت الحاجة اليهما والذكر لهما مع العلم بهما مستوية ولم يكن محل السكوت اولى بالثبوت وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت فهل يجب القول بنفي الحكم في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص او لا يجب ان قلنا انه لا يجب كان التخصيص عبثا خاليا عن الفائدة وذلك مما ينزه عنه منصب احاد البلغاء فضلا عن كلام الله تعالى ورسوله وان قلنا بوجوب نفي الحكم لزم القول بدلالة المفهوم في هذه الصورة والوجه في حله ان يقال اذا لم يظهر السبب المخصص فلا يخلو اما ان يكون مع عدم ظهوره محتمل الوجود والعدم على السواء وان عدمه اظهر من وجوده فان كان الاول فليس القول بالنفي اولى من القول بالاثبات وعلى هذا فلا مفهوم وان كان الثاني فانما يلزم من ذلك نفي الحكم في محل السكوت ولو كان نفي الحكم فيه من جملة الفوائد الموجبة لتخصيص محل النطق بالذكر وليس كذلك وذلك لان نفي الحكم في محل السكوت عند القائلين بمفهوم المخالفة انما هو فرع دلالة اللفظ في محل النطق عليه فلو كانت دلالة اللفظ في محل النطق على نفي الحكم في محل السكوت متوقفة عليه بوجه من الوجوه كان دورا **مفتاح** اعلم ان المفاهيم باسرها التزامية لصدق تعريفها عليها وهو دلالة اللفظ على الخارج عما وضع له اللازم له ولان الانتقال الى نفي الحكم عن غير المذكور فيما تقدم من التعليقات التي تثبت دلالتها عليه انما يكون بعد الانتقال الى اثباته للمذكور وهو اية الالتزام وقد يقال يلزم على هذا ان لا يكون المفاهيم معتبرة لان المدلول الالتزامي لا يصلح لان يكون مرادا ومتعلقا للاثبات والنفي لوجوه الاول ان انتقال الذهن اليه انما هو باعتبار ملازمته لما وضع له لان تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم ففهمه قهري وتوجه النفس اليه اضطراري فكيف يمكن ان يجعل مثل هذا مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لوجوه الاول ان انتقال الذهن اليه انما هو باعتبار ملازمته لما وضع له لان تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم ففهمه قهري وتوجه النفس اليه اضطراري فكيف يمكن الثاني انه لو كانت الدلالة الالتزامية معتبرة لكانت الكنايات غير مفتقرة الى القرائن وكانت كالحقائق في وجوب حمل اللفظ عليها عند الاطلاق واللازم بط بالاتفاق لتصريح اهل البيان بافتقارها اليها واما الملازمة فلحصول انتقال الذهن من الملزوم الى اللازم فانك اذا قلت فلان طويل النجاد انتقل الذهن الى طول قامته قطعا الثالث انه لو كانت معتبرة لوجب الحكم ببيع الجدران اذا قال بعت السقف لان الذهن ينتقل منه اليها واللازم بط قطعا ومثل هذا مما يقطع بعدم ارادة المدلول الالتزامي منه كثير الرابع ان الدلالة لا تستلزم الارادة بناء على ما هو الحق من ان الدلالة ليست مسببة عن الارادة فالحكم بتحقق الارادة مع الدلالة خلاف الاصل انما قلنا به في الدلالة المطابقية للاجماع فيبقى غيرها على حكم الاصل لا يقال الغالب تحققها معها فيلحق موضع الشك به لانا نقول

اي في سائمة الغنم
زكوة فتأمل

في بيان ان المفاهيم كلها من الدلالات
الالتزامية لا التضمنية

غاية هذا الظن بالارادة لا دليل على اعتباره كلية وانما القدر الثابت في الدلالة المطابقية بالاجماع ولا اجماع هنا فان جماعة منهم السيد على عدم اعتبار المفاهيم كلية وليس في ذلك لمنع انتقال الذهن الى المسكوت عنه اللازم فان ذلك بعيد جدا بل لاجل ما ذكرناه وقد يجاب بان انكار الدلالة الالتزامية راسا مقطوع بفساده فانه خلاف المعهود من طريقة العلماء قديما وحديثا وخلاف المتعارف عند اهل اللسان وكفاك شاهدا حصر المنطقيين والبيانيين والاصوليين دلالة الالفاظ في المطابقة والتضمن والالتزام اذ لولا اعتبار الدلالة الالتزامية لما حسن منهم ذلك ولا جعلوا الباب الدلالة المطابقية والتضمنية المعتبرة فقط وتنقيح المرام في هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق والاعتصام لا شك ولا شبهة في ان اللازم في الدلالة الالتزامية ثبوت التلازم بين الملزوم ولازمه قطعا وكونه بحيث يلزم من تحقق الملزوم تعقل اللازم ويكون الالتفات الى الثاني الالتفات الى الاول ولكن مجرد هذا غير كاف في الدلالة الالتزامية المعتبرة بل لا بد فيها من ان يكون اللفظ الموضوع للملزوم مما يقصد به الاشارة الى اللازم في عرف اهل اللسان ويكون ذلك تاما عندهم في اللفظ الموضوع للملزوم القصد الى معناه الحقيقي وح يكون المتعلق باللازم مستفادا من الخطاب ويكون مدلولا لفظيا ويجري فيه ما يترتب على اللغات ولولا هذا لم يكن هنا دلالة التزامية اذ مجرد التلازم لا يقتضي ارادة المتكلم اللازم في خطابه فانا نجد كثيرا ما التلازم بين الشيئين ومع ذلك نقطع بان المتكلم لم يقصد اللازم فضلا عن ان يقصد اللازم من خطابه نعم مجرد التلازم انما ينفع من حيث الدلالة العقلية لا الدلالة الخطابية التي يستكشف بها مراد المتكلم من خطابه فاذا كان المقام مما يقصد فيه اثبات شيء من جهة العقل باعتبار التلازم يعتبر ان يكون التلازم اما عقليا وهو الذي يستحيل معه عقلا انفكاك اللازم عن الملزوم كما في التلازم بين نفي الماهية نحو لا صلوة الا بطهور ونفي الافراد ووجوب المقدمة وذيها والامر بالشيء والنهي عن ضده على بعض الاقوال او شرعيا وهو الذي لا يمكن شرعا انفكاك اللازم عن ملزومه اصلا او في الغالب فلا يمكن الاستدلال به في مقام تاسيس حكم شرعي الا انا اذا ادعينا وقلنا بان الاصل في كل ظن الحجية ولو اشتبه عليك ما قلناه فنوضح لك بالمثال فنقول اذا امر الشارع بشيء له مقدمة وعلمنا بالتلازم بين الامر بها وبين الامر بذيها فبمجرده لا يمكن الحكم بان المقدمة مامور بها بل لا بد من ان يلحظ فان كان التلازم بين الامر بذي المقدمة والامر بها عقليا اي ان العقل يمنع من تصور انفكاك الامر بذيها عن الامر بها فح نحكم بان الامر بذي المقدمة امر بها بناء على كون العقل من جملة ادلة الاحكام وان كان تلازما عاديا بمعنى انه لم يتحقق اي غالب الامر بذي المقدمة منفكا عن الامر بها ولكنه يجوز عقلا فهذا لا يمكن الاستدلال به في مقام الشك في تعلق الامر بها بعد ثبوت الامر بذيها فان مجرد عدم الانفكاك العادي لا يوثر الا اذا افاد الظن وكان حجة ولعل من لم يعتبر المفاهيم زعم ان التلازم بين المفاهيم والمناطيق ليس عقليا او لا شرعيا ولا هو من مدلول الخطاب بل هو شيء اتفق عادة وهو غير معتبر في استنباط الحكم الشرعي لكنه ليس كما ظن فانا نجزم بان من المفاهيم ما يقصد من الخطاب المنطوق الاشارة اليه ويكون من مدلوله الالتزامي في عرف اهل اللسان ولا يقدح ح عدم التلازم عقلا او شرعا كما توهمه المانعون من حجية المفاهيم كما يظهر من دليلهم لانه اذا علم ان اهل اللسان جعلوا ذلك الخطاب اصلا في الاشارة الى اللازم كفى في الاعتبار والحجية قطعا لما ثبت من ان المعتبر في باب اللغات هو ما تعارفه عليه اهلها وبالجملة ان بين التلازم الخطابي والتلازم العقلي والشرعي عموما وخصوصا من وجه فقد يتحققان معا كما في نحو لا صلوة الا بطهور فان نفي الماهية بمعنى ادعى بعضهم انه موضوع له وقد يشار به الى اللازم وقد يتخلف الثاني عن الاول كما اذا كان اللازم عقليا او شرعيا ولم يكن الخطاب في عرف اهل اللسان اما في الاشارة الى اللازم فاذا اريد الاستدلال على الحكم الشرعي من جهة الملازمة فلا بد ان يلحظ فان كان المقصود اثبات الملازمة الخطابية وانه مما اشار اليه المتكلم وقصده بخطابه كما في باب المفاهيم فلا بد من اثبات كون التلازم من جهة ان الخطاب قد صار اصلا في الاشارة الى اللازم ولا ينفع ح ثبوت التلازم العقلي والشرعي بمجردهما ولا يقدح عدمهما وان كان المقصود اثبات الملازمة العقلية او الشرعية فلا بد من اثبات عدم انفكاكهما عقلا او شرعا ولا يجدي مجرد ثبوت التلازم الخطابي وان كان المقصود اثبات الملازمة التي تكون حجة كان احد الامرين كافيا ومما ذكر يظهر الجواب التفصيلي عن جميع الوجوه السابقة

في بيان ان المفاهيم [illegible] الالتزامية [illegible] التضمنية

شرعيا كان الامر كلما [illegible] ما كان تلازما ح

الماهية مستلزم لنفي الافراد عقلا وكذا يقصد من هذا الخطاب الاشارة اليه ح

القول في المجمل

مقدمة

اختلف عبارات القوم في تعريف المجمل ففي الذريعة والغنية اعلم ان المجمل هو الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به وزاد في الاول فقال واما المجمل في عرف الفقهاء فهو كل خطاب يحتاج الى بيان لكنهم لا يستعملون هذه اللفظة الا فيما يدل على الاحكام والمتكلمون يستعملون لفظ المجمل في المتشابه وفي العدة اما المجمل فيستعمل على ضربين احدهما ما يتناول جملة من الاشياء وذلك مثل العموم والفاظ الجموع وما اشبههما ويسمى ذلك مجملا لانه يتناول جملة من المسميات والضرب الاخر ما ينبئ عن الشيء على جهة الجملة دون التفصيل ولا يمكن ان يعلم المراد به على التفصيل وفي ذح المجمل قد يراد به ما افاد جملة من الاشياء من قولهم اجملت الحساب وفي الاصطلاح هو ما افاد شيئا من جملة اشياء هو معين في نفسه واللفظ لا يعينه ثم قال ان كل ما لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به فهو مجمل وفي فتح وشرح المجمل ما افاد شيئا معينا واللفظ لا يعينه وزاد في الثاني فقال المجمل ماخوذ من الجمع ومنه اجملت الحساب اذا جمعته وفي العرف ما افاد او في المنية الاجمال لغة الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم معنى مع احتمال ارادة غيره به احتمالا متساويا وفي لم المجمل هو ما لم يتضح دلالته وفي الزبدة المجمل ما دلالته غير واضحة وفي غاية المراد والمجمل لغة المجموع ومنه جمل الحساب اذا جمعه واصطلاحا ما دلالته غير واضحة اي ما له دلالة ودلالته على المراد غير واضحة وحاصله ان يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهذا احسن تعاريفه وفي ص المجمل المجموع وفي الاصطلاح ما لا يتضح دلالته وفي شرحه للعضدي المجمل لغة هو المجموع وجملة الشيء مجموعه ومنه جمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل واما في الاصطلاح فهو ما لم يتضح دلالته والمراد ما له دلالة وهي غير واضحة وفي م الحق في ذلك ان يقال المجمل هو ما له دلالة على احد الامرين لا مزية لاحدهما على الاخر وفي المعراج اعلم ان المجمل يطلق على ما لا يكون ظاهرا في افادة معنا سواء قولا او فعلا وفي يه والمنية حده بعض الاشاعرة بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق وزاد في الاول فقال قال الغزالي انه اللفظ الصالح لاحد معنيين الذي لا يتعين لا بوضع لا بعرف لا استعمال ثم قال وذكر ابو الحسين له ثلثة حدود الاول ما افاد جملة من الاشياء الثاني ما لا يمكن معرفة المراد به الثالث ما افاد شيئا من جملة اشياء وهو معين في نفسه واللفظ لا يعينه وقيل المجمل ما لم يتضح دلالته وقيل ما له دلالة على احد الامرين لا مزية لاحدهما على الاخر بالنسبة اليه ولا يمكن حمله على المراد منه الا بدليل من خارج **مفتاح** اختلفوا في جواز وقوع المجمل من غير بيان في كلام الله تعالى ورسوله ص على قولين الاول انه يجوز ولا يكون مستحيلا وهو للنهاية والتهذيب ودى وشرحه والمنية ويمكن استفادته من الذريعة والعدة والغنية وذح ودة ولم وص وم وغيرها وبالجملة عليه المعظم الثاني انه لا يجوز وهو للمحكي في يب والمنية وح دى عن بعض بل عن النهاية انه مذهب جماعة وللاولين وجوه منها ما اشار اليه في يه وح دى والمنية فقالوا اتفق المحققون على ذلك وزاد في الاخير فقال ومن منعه شاذ انتهى فت ومنها ما تمسك به في يه ويب ودى وشرحه والمنية من انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلما اشار اليه في جملة من الايات وزاد في يه فقال فقد وقع في الاحاديث المشهورة واما الثاني فواضح لا يقال ما وقع في الايات والاخبار من الالفاظ المجملة كان مقرونا وقت الخطاب بالمبين فلا يكون من محل النزاع لانا نقول الاصل عدم البيان كما ان الاصل عدم نصب النقل والاشتراك على الظم من المحكي عن الخصم عدم جواز وقوع اللفظ المجمل مطلقا ولو مع البيان فاذا ثبت جواز وقوعه في الجملة ثبت مطلقا اذ لا قائل بالفصل فت ومنها ما تمسك به في المنية من ان المصلحة قد تكون متعلقة بالتعبير عن الشيء اجمالا دون التفصيل فيقع بحسب تلك المصلحة وقد تمسك بهذه الحجة في يب ودى وشرحه ايضا وللاخرين ما اشار اليه في يه فقال احتج المانعون بان الكلام ان لم يقصد به الافهام كان عبثا وهو غير لايق من الحكيم وان قصد به الافهام فان قرن بالمجمل ما يبينه كان تطويلا من غير فائدة لان التنصيص على المعنى اسهل وادخل في الفصاحة من ذكر المجمل ثم تعقيبه ببيانه ولاشتماله على المفسدة اذ يجوز ان يسمع المجمل ولا يسمع بيانه فيحصل المتقدم به وان لم يقرن به ما يدل عليه كان تكليفا بما لا يطاق لان ارادة الافهام مع عدم لفظة تدل عليه ولا قرينة تكليف بالمحال واجاب في المنية فقال الجواب ان مراده بالافهام المقصود بالكلام ان كان التفصيل لم يلزم العبث على تقدير انتفائه فانه لا يلزم من انتفاء قصد الافهام التفصيلي انتفاء قصد الافهام مطلقا حتى يلزم العبث وان كان المراد بالافهام مطلقا او الاجمالي لم يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير تجريده عن البيان ولا التطويل بغير فائدة على تقدير اقترانه به لاحتمال اشتمال التطويل المذكور على فائدة خفية يعلمها الله ولا يهتدي عقولنا الى ادراكها او على فائدة ظاهرة وهو استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل واجتهاده في طلب البيان الموجب

يستعملونها بكونه هذا المعنى ولا يكادون ح

في بيان ما [illegible] المجمل [illegible]

في تعداد ما هو مجمل من الالفاظ

لحصول الثواب انتهى وقد اشار الى الجواب المذكور في يه وبب وح دى ايضا والمعتمد عندك في المسئلة هو القول الاول بلحوق الرسولة
في ذلك اوصيائه المعصومون الائمة الاثنى عشر ع **مفتاح** عدد المجمل امور منها المشترك اللفظي كالقرء والجون وقد صرح بانه
من المجمل في الذريعة والعدة والغنية ودج وبه وبب دى وشرحى المنية ولم وبه المامول وم وصه وشرحه للعضدي والمعراج و
صابم والعضدي لتردده بين معانيه وما ذكروه جيد على القول بامتناع استعمال المشترك في معانيه باطلاق واحد وكذا على القول
باصالة عدم حمل المشترك على جميع معانيه مجردا عن القرينة وان جاز استعماله فيها مع القرينة كما هو التحقيق على اشكال واما على
القول بظهور المشترك في جميع معانيه عند الاطلاق وتجرده عن القرينة فلا يكون مجملا الا ان يمتنع حمله على الجميع لقرينة ولم يتبين المراد والى
ما ذكرنا اشار في به والمنية وم فقالوا المشترك يكون مجملا عند من منع حمله على جميع معانيه وزاد في المنية قوله او تكون متقابلة وصرح في به
ولم وبه المامول وم وصه وشرحه بان الاجمال في المشترك من الاجمال في اللفظ المفرد وصرح في به وبب المنية وح دى بان الاجمال قد
الاجمال في اللفظ حال استعمال اللفظ في موضوعه وصرح في به وم بانه لا فرق في اجمال المشترك بين كون اللفظ موضوعا للمختلفين كالعين
للذهب والشمس او ضدين كالقرء للحيض والطهر ولا فرق في ذلك ايضا بين الاعلام واسماء الاجناس والكنى والالقاب المشتركة وصرح في به ولم
وغاية المامول وم وصه وشرحه بان الاشتراك قد يكون في الاصالة كالعين والقرء وقد يكون بالاعلال كالمختار المردد بين الفاعل والمفعول
اذ لولا الاعلال لكان مختير ابكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفى الاجمال وهل الالفاظ الموضوعة لكل واحد من الافراد بالوضع
العام كاسماء الاشارة والموصولات على قول من المجمل كالمشترك اللفظي ولا المعتمد هو الاول ومنها العام المخصص بمجمل بحيث يتردد الامر في
كل جزئي من جزئيات العام بين اندراجه تحت ما بقى بعد التخصيص وبين خروجه عن العام وقد صرح باجماله اذا ذكر في الذريعة والعدة والغنية
ودج وبه وبب والمنية ولم وغاية المامول وم وح وصه وجهه واضح ولا فرق في المخصص الموجب للاجمال بين ان يكون متصلا كالشرط و
الاستثناء والصفة او منفصلا كما صرح به جماعة وذكروا امثلة لمحل البحث احدها ما ذكره في الغنية والعدة ودج وبه والمنية وغاية المامول
وم من قوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم قال في المنية المستثنى مجهول قبل التلاوة وهو مستلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء
فهو مجمل باعتبار تخصيص العام بالاستثناء المجهول وهو تخصيص بالمتصل وثانيها ما ذكره في العدة وبه وبب المنية ولم وم من قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين قال في لم تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال وفي المنية
هو مجمل بالاعتبار تخصيص العام بالصفة المجملة وهو من التخصيص بالمتصل وثالثها ما ذكر في به وبب المنية وبه المامول وم فقالوا وفي مثل
قوله تعالى اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول ع المراد البعض قال في به المامول فان التخصيص بالبعض اوجب الاجمال وفي المنية هو تخصيص بالمنفصل
من السنة وفي الذريعة كقوله اضرب القوم وانما اردت بعضهم وفي النهاية كما في الغنية الاجمال فاما مثال ما يرجع الى مقدمه فذلك كل عموم علمنا
ما هو متقدما انه لا يراد به الا البعض ولا دليل على تعيينه كقوله تعالى واوتيت من كل شيء واما ما يرجع الى مؤخره فذلك كل ظاهر يعلم انه مشروط
بشرط مجمل او استثناء مجمل كقوله تعالى الا ما يتلى الاية وقال في العدة ومن مجمل لفظ العام اذا ورد واقتضى حكما فالمعلوم من حال ذلك الحكم
انه لا يتم فعله الا بشيء اخر وذلك الشيء لا يعلم بالظاهر اقتضى ذلك اجمال العام لانه لا يمكن الاقدام على ذلك مع الجهل بما لا يتم الا به ثم ما
ومنه ما وضع في اللغة لينبئ عن المراد لكنه قد علم انه لم يرد به بعض ما تناوله من غير تعيين لذلك البعض فهذا لا يعلم المراد به لانه
لا شيء يشار اليه مما يتناوله الا ويجوز ان يكون مخصوصا منه وذلك قوله تعالى واوتيت من كل شيء بانه لما علمنا انها لم توت اشياء كثيرة
على طريق الجملة احتجنا في معرفة ما اوتيت الى دليل وقد الحق قوم بهذا الوجه قوله واقيموا الصلوة واشباهه وقالوا انه اذا لم يصح ان يريد بذلك الجميع لان
منه ما ليس في ذلك بواجب فالواجب يحتاج الى البيان او يراد بالامر الندب وهذا ليس بصحيح لان الخبر الذي قد علم نفي وجوبه معلوم وذلك هو الذي يريد
به فاما عداه فمعلوم وجوبه فعلى هذا اللفظ كما يقوله في سائر الفاظ العموم الذي يخص بعضها انتهى وما ذكره من عدم اجمال قوله واقيموا الصلوة هو
المعتمد عندي واعلم ان المطلق المقيد للعموم الاستغراقي او البدلي اذا قيد بمجمل صار ايضا مجملا كما صرح به م وبالجملة كل لفظ يفيد العموم اذا
خصص بمجمل كان مجملا مطلقا واذا صار مجملا فلا يصح التمسك به ومنها ما اشار اليه في به ولم وبه المامول وم وصه وشرحه فقالوا الاجمال قد
يكون في اللفظ المركب كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي ومنها ما اشار اليه في به ولم وبه المامول وم وصه

وشرحه

وشرحه فقالوا الاجمال قد يكون في مرجع الضمير حيث يتقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا فضربته لتردده بين زيد وعمرو ومنها
ما اشار اليه في به المامول وم وصه وشرحه فقالوا الاجمال قد يكون في مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة في الطب
واعترض عليه في به فقال وليس بجيد فانه لا احتمال هنا لظهور رجوعه الى المذكور ومنها ما اشار اليه في به وم فقالا قد يكون الاجمال بسبب تردد
اللفظ بين جميع الاجزاء وجميع الصفات كقولك الخمسة زوج وفرد والمعنى مختلف حتى انه ان اريد به جميع الاجزاء كان صادقا وان اريد به جميع
الصفات كان كاذبا ومنها ما اشار اليه في به وم ايضا فقالا قد يكون الاجمال بسبب الوقف والابتداء كما في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون قالوا وفي قوله تعالى والراسخون يتردد بين العطف والابتداء والمعنى يكون مختلفا انتهى ومنها ما اشار اليه في دج وبب دى في العلم
والمنية وبه السؤل من المجمل المتواطي واللفظ الموضوع للمفهوم الكلي وهو الظاهر من الذريعة والعدة وهو جيد حيث لا يراد منه العموم
الاستغراقي او البدلي كما في رايت رجلا وسمعت الجلاد ونحو ذلك وكما فيما اذا اطلق واراد بعض الافراد بالخصوص من غير قرينة وقد صرح
بهذا في المنية وغيرها ومنها اللفظ المتعذر حمله على حقيقته المتساوي مجازاته في القرب والبعد في احتمال الارادة بعد تعذر الحقيقة وقد
صرح بان هذا من المجمل في يه ودج والمنية وح دى وم وصه وشرحه والمعراج هو المعتمد ومنها الاسماء الشرعية المنقولة عن اللغة كا
الصلوة والركوع وقد صرح بانها من المجمل في الذريعة والعدة والمنية ودج وبه وبب وم والمعراج وهو جيد على القول بوضعها للصحيح واما
اذا قلنا بوضعها للاعم من الصحيح والفاسد كما هو المحقق فربما اشكل الحكم باجمالها فتامل ومنها الافعال وقد صرح بانها لا تنبئ عن الوجوه
التي وقعت عليها من الوجوب والندب ونحوهما وبانها محتاجة الى البيان في الذريعة والعدة ودج وبه وبب دى وشرحى المنية ولم وغاية
المامول وم والمعراج بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه ومثل له بامثلة ذكرها في العدة فقال بعد الحكم باجمال افعال النبي ص نحو ان يرى يصلي
منفردا النفس فانه يجوز ان يكون تلك الصلوة واجبة ويجوز ان يكون ندبا فيفتقر العلم بوجهها على البيان وكذا اذا قيل انه توضأ ومسح
راسه احتمل انه فعل ذلك ببقية النداوة واحتمل ان يكون بماء جديد فاذا قيل انه فعل ببقية النداوة على ما نذهب اليه او بماء جديد على
ما يذهب اليه المخالف كان ذلك بيانا له وصرح بالمثال الاول في المنية وفي المامول والمعراج كذا صرح في ح دى فقال اما الفعل فانه
قد يكون مجملا باعتبار جهل وجهه فانه يمكن ان يقع على جهات فاذا جهل وجهه كان مجملا بهذا الاعتبار وذلك كما اذا اصدر من النبي ص
فعل ولم يعلم وجهه هل هو على جهة الوجوب او الندب او الاباحة ونحن مخاطبون بالتاسي وهو فعل مثل فعله ص لانه فعله ويعلم انتفاء
التحريم لعصمته والكراهة لندوره عنه فانه يفعله لبيان جوازه فاذا لم يعرف وجه فعله كان مجملا لان المجمل هو الكلام لا يتضح دلالته
انتهى وهل اطلاق لفظ المجمل في الاصطلاح على المفروض بطريق الاشتراك المعنوي او بطريق الاشتراك اللفظي او بطريق المجاز صرح بالاول في لم ود
وهو ظاهر الذريعة والعدة وبه ودى والمنية وم وصه وغيرها وربما يظهر الاخير من كلام من عرف المجمل باللفظ وفي ح دى والتحقيق ان لفظ
المجمل يطلق على اللفظ حقيقة وعلى الفعل مجازا للمناسبة ما ذكرنا او بالاشتراك اللفظي انتهى واعلم انه قال في دج وقد يقترن بالافعال
ما ينبئ عن الوجوه التي وقعت عليها كما اذا روى مثلا انه ص صلى صلوة جماعة باذان واقامة علم انها واجبة لان ذلك من دلائل الوجوب
انتهى وقد صرح بما ذكره ايضا في الذريعة والعدة وبه والمنية **مفتاح** اختلفوا في ان لفظ اليد في قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما هل هي مجملة اولا على قولين الاول انها ليست بمجملة فلا تكون الاية الشريفة بهذا الاعتبار من المجملات وهو للمعارج و
يه وبب ود والمنية ولم ودة وصه وشرحه وحكاه في الذريعة والعدة عن قوم وفي ح دى ذهب اليه اكثر المحققين وفي لم الاكثرون على
ذلك وفي غاية المامول هو المشهور وعليه الفخري وفي ح العضدي عليه الجمهور الثاني انها مجملة فتكون الاية الشريفة بهذا الاعتبار
من المجملات وهو للذريعة والعدة وحكي فيهما عن قوم وفي به والمنية عن السيد ابا عبد وفي ح العضدي عن شرذمة للقول الاول
ان اليد حقيقة في العضو الى المنكب لا غير فيكون معناه الحقيقي متحدا فلا يكون فيه اجمال اما الاخيران فواضحان واما الاول
فقد صرح به في به وبب دى وشرحى المنية ودة ولم وغاية المامول وصه وشرحه والمعراج لهم وجوه منها ما تمسك به في لم وغاية
المامول فقالا لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو فيكون حقيقة فيه ظاهرا منه فلا اجمال ومنها ما تمسك
به في به فقال لانه لا يقال قطعت يد فلان كلها وجميعها اذا قطع الكف فلو كان اسم اليد يتناول هذا المقدار حقيقة صح ان يقال ذلك لان

في ان اليد في آية السرقة
مجمل ام لا

الكف كل وجميع انتهى لا يقال الخصم المدعى لان غايته نفي كون الكف مما وضع له لفظ اليد ولا يستلزم ان لا يكون موضوعا
لغير العضو الى المنكب حتى لا يلزم الاشتراك المستلزم للاجمال لانا نقول الظ ان كل من قال بعدم وضعه للكف قال باختصاص وضعه بالعضو
الى المنكب ومن قال باشتراكه بينه وبين غيره قال بوضعه للكف فاذا بطل هذا القول تعين ما عليه المعظم بعدم القائل بالفصل فتم ومنها
انه لا اشكال ولا شبهة في كون لفظ اليد حقيقة فيما صار اليه المعظم فلو كان حقيقة في غيره ايضا للزم الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز
وقد تمسك بهذا الوجه في ية والمنية لا يقال ان اردت من كونه حقيقة فيما صار اليه المعظم انه حقيقة فيه بالخصوص بحيث لو كان في غيره حقيقة
ايضا للزم الاشتراك اللفظي فهو ممنوع وان اردت من ذلك انه احد افراد الحقيقة فالحجة لا تتم كما لا يخفى لانا نقول المراد هو الاول اذ لا قائل بالثاني
على الظ سلمنا ولكن نحتج بذلك على من ادعى الاشتراك اللفظي سلمنا ان المراد هو الثاني ولكن معه يصح الاستدلال ايضا لان كونه حقيقة فيه لا
يخرج من احدى الصورتين المتقدمتين وعلى اي تقدير ينبغي الحكم بعدم الاشتراك اللفظي كما لا يخفى ومعه يرتفع الاجمال ومنها ما تمسك به في صر وشرحه
من القطع بصحة بعض البدلا دون المنكب لا يقال انما يصح بالنسبة الى بعض الاوضاع لا مط لانا نقول الظ الصحة مط فتدبر ومنها ان اغلب
الاعضاء لا يكون الالفاظ الموضوعة بازائها مشتركة بين الكل والجزء فكذا محل البحث عملا بالاستقراء ومنها ان اشتراك اللفظ بين الكل
والجزء في غاية الندرة فلا يلحق به محل البحث عملا بذلك ومنها ان الاصابع مما يصح سلب اسم اليد عنها حقيقة بل الظ انه لم تستعمل فيها
ولو مجازا فاذا كانت هذه مجازا لزم الحكم بمجازية ما عدا ما صار اليه لعدم القائل بالفصل على الظ ويعضده الشهرة العظيمة بل لا يبعد
جعلها حجة مستقلة في المسئلة ومنها ما اشار اليه في المختصر وشرحه فقالا واستدل بانه لو كان لفظ اليد مشتركا في العضو الى الكوع والى
المرفق والى المنكب لزم الاجمال وانه خلاف الاصل فيكون حقيقة لاحدها دون الآخرين فلا اجمال ثم اجاب عنه الثاني فقال انه لو
لم يكن مشتركا في الثلث لزم المجاز وانه خلاف الاصل انتهى وفيه وفي اصل الحجة نظر وفي م عن بعض ان القول بالاجمال مما يفضي
الى تعطيل اللفظ عن الاعمال في الحالين الى حين قيام الدليل المرجح ولا كذلك الحمل على المجاز فانه ان لم يظهر دليل التجوز عمل باللفظ حقيقة
وان ظهر عمل به مجازه من غير تعطيل للفظ في الاجمال ولا في ثاني الحال وقد صرح بهذا في ية ايضا ومنها ما اشار اليه في هذا الكتاب
ايضا فقال واستدل ايضا بان لفظ اليد يحتمل ان يكون مشتركا في الثلث لفظا وان يكون متواطيا بوضعه للقدر المشترك وان يكون حقيقة
في الاول مجازا في الآخرين وانما يكون مجملا على تقدير واحد هو الاشتراك على التقديرين الآخرين لا اجمال اذ لو كان متواطيا حمل
على القدر المشترك وان كان حقيقة لاحدها حمل عليه ووقوع واحد لا بعينه من اثنين اغلب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن
فيظن عدم الاجمال وهو المطلوب واجاب عنه في الثاني فقال الجواب اولا انه اثبات اللغة وتعيين ما وضع له اليد بالترجيح وهو عدم
لزوم الاجمال وانه بط على ما عرفته مرارا وثانيا انه يلزم ان لا يكون مجمل ابدا اذ ما من مجمل الا يجري فيه ذلك بعينه ثم قال وقد يقال
ان ذلك عند عدم دليل على الاجمال انتهى وللقول الثاني ان لفظ اليد مشترك لفظي بين ما صار اليه المعظم وجملة من اجزائه فيكون
مجملا اما الثاني فلما تقدم واما الاول فلاستعماله في الجميع والاصل في الاستعمال الحقيقة وقد تمسك بهذا في الذريعة فقال
فاما الحق قوم بالمجمل قوله تعالى فاقطعوا ايديهما لان هذه اللفظة تقطع على ما بلغ الى الزند والى المرفق والمنكب فلا بد من بيان وامتنع قوم من ان
يكون فيها اجمال لان قولنا يد يقطع على هذا العضو كله وعلى ابعاضه وان كانت لها اسماء تخصها فيقولون غوصت يدي في الماء الى
الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتب باصابعه وليس يجري قولنا
يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان لفظ الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع اسم انسان على ابعاضها كما يقع اسم اليد
على كل بعض من هذا العضو فبان ان الاجمال الحاصل في الاية ومن قال الحمل على الكل ما بيناه ولا الاسم يحتاج الى دليل واجاب عن هذا الوجه
في النهاية والمنية وح العضدي بان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة وصرح بهذا الجواب في لم وبر المامول ايضا فقالا الجواب انه لا استعمال
يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك امارة كونه
مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها
على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد من كونه غيره في الكل

يكون هذه الاية مجملا والاقرب
ان يكون
م

[illegible]

لا يبقى احدهما بخصوصه الواقع خلافه انتهى وفي تدقيق واحتمال المجازية ما ذكره السيد بعيد لعدم صحة السلب فلا يقال ما كتبت بيدي وما غوصت
يدي الى الزند وعدم صحة السلب دليل الحقيقة وقد يجاب بان الامثلة المذكورة ليست من باب اسناد الفعل الى الكل ومن الظ انه تارة يعتبر الا
الاستيعاب كما في غسلت اسرع واخرى لا يعتبره كما في مسحت راسي وابتليت يدا فلا يرد ح انه لو كان اليد حقيقة فيما صار اليه المعظم لما صح القول
بانه يجب في الوضوء غسل اليدين ويجب قطع يد السارق وبعد ظهور الاجماع على عدم وجوب غسل ما صار اليه المعظم وقطعه فتم والمسئلة في
غاية الاشكال ولكن القول الاول هو الاقرب عندي وينبغي التنبيه على امرين **الاول** لا يبعد ان يدعى غلبة استعمال اليد في بعض
الاعضاء كالكف بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة فيلزم الاجمال من هذه الجهة على قول المعظم من لزوم التوقف
في هذا المقام فتم **الثاني** هل لفظ القطع في الاية الشريفة مجمل فيكون بهذا الاعتبار من المجملات او لا اختلفوا فيه على قولين الاول
انه ليس بمجمل وهو للمعارج ونهـ وذ ى والمنية ولم ود ه والمعراج وصر وشرحه وفي لم ذهب اليه الاكثرون وفي ح دى ذهب اليه اكثر المحققين وفي بالمامول
هو للمشهور وعليه الفخري الثاني انه مجمل وهو المحكي في المنية ونهـ عن جماعة للقول الاول ان القطع حقيقة في الابانة الشيء عما كان متصلا لا غير فلا يكون
مجملا اما الثاني فواضح واما الاول فقد صرح في نهـ ونهـ دى والمنية ونهـ المامول والمعراج وصر وشرحه واحتج عليه في لم بانه المتبادر ويعضده
امور منها الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف ومنها انه لا اشكال في كونه حقيقة في الابانة فالاصل عدم وضعه لغيرها
لما تقدم اليه الاشارة ومنها صحة السلب عن غيرها وللقول الثاني ان لفظ القطع مشترك لفظي بين الابانة والجرح فيكون مجملا اما الثاني
فلما تقدم واما الاول فلاستعماله فيهما اما في الابانة فظ واما في الجرح فلقولهم لمن جرح يده بالسكين قطع يده والاصل في الاستعمال
الحقيقة وهو احتجاج ضعيف يظهر جوابه مما تقدم وفي المنية التجوز في قوله قطعت يدي عند بري القلم انما هو في لفظ اليد لان المراد منه
ذلك البعض المبان لا في الابانة لانها متحققة والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول **مفتاح** اذا اضيف التحريم والتحليل الى
الاعيان وتعلقا بها كما في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم وانا احللنا لك ازواجك واحل لكم الطيبات وطعام الذين
اوتوا الكتاب حل لكم واحلت لكم بهيمة الانعام فهل يكون مجملا او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه مجمل وهو المحكي في كثير من الكتب كا
لعدة ونهـ والمنية عن ابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي وغيرهما وزاد في نهـ وحكاه عن قوم من القدرية وحكاه في الذريعة عن قوم الثاني انه ليس
بمجمل وهو للذريعة والعدة وح ونهـ ونهـ دى والمنية ولم ود ه وم وصر وشرحه والمعراج وحكاه في العدة عن ابي علي وابي هاشم وفي نهـ و
المنية ذهب اليه المحققون من الاشاعرة والمعتزلة وفي ح دى ذهب اليه اكثر المحققين وفي لم ذهب اليه اكثر الناس وفي نهـ المامول هو المشهور
وعليه جمهور الاصوليين وفي م صار اليه اصحابنا وجماعة من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار والجبائي وابي هاشم وابي الحسين البصري انتهى
للاولين ما حكاه عنهم في الذريعة وح ونهـ والمنية وح دى ولم ونهـ المامول وصر وغيرها من ان الاعيان غير مقدورة فلا يتعلق التحليل
والتحريم بها لانهما من عوارض افعال المكلفين فلا بد من اضمار ما يصح تعلقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب ولا يجوز اضمار الجميع لان
الاضمار على خلاف الاصل فيجب ان يقدر بقدر ما يندفع به الضرورة فيتعين اضمار البعض وما لم يكن دليل على التعيين والترجيح لزم الاجمال وقد
اجاب عن هذه الحجة في ح ونهـ ولم وح صر بالمنع من عدم الدليل على التعيين وسيأتي اليه الاشارة انشاء الله وللآخرين وجهان احدهما ما تمسك
به في نهـ المامول من ان الصحابة لم يزل يستدلون بنحو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة ولو كان مجملا لما صح ذلك وثانيهما ان المراد في العرف
هو المنفعة المطلوبة من العين التي تتعلق بها التحليل والتحريم عرفا وعادة فلا يكون مجملا اما الثاني فواضح واما الاول فقد صرح في الذريعة
والعدة ونهـ ونهـ دى ولم وصر وشرحه والمعراج لهم ما تمسك به فيما عدا الذريعة وغيرها من الكتب المتقدمة ونهـ المنية ونهـ المامول فقالوا
لان المتبادر والسابق الى الذهن من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وهذا الطعام حرام تحريم الاكل ومن قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وقوله هذه المرأة حرام تحريم الوطي والاستمتاع وزاد في المنية فقال المتبادر من قوله تعالى احللنا لك ازواجك حل الوطي والنكاح
وزاد في نهـ فقال كما في المنية كل من مارس الفاظ العرب اطلع على عرف اهل اللغة يتبادر الى فهمه ما ذكر وفي لم ونهـ المامول وح العضدي
للمختصر ان من استقرأ كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في المأكول والشرب
في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء وفي العدة بعد الاشارة الى ما ذكر ولابد لهم ان يقولوا لو كان الامر على ما ذهبتم

استعمال اليد في الابعاض
بل الظ انها مجاز
م

[illegible]

البسملة اختلف فائدة ذلك الا ترى ان قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم تناول ههنا العقد والوطي وليس كذلك في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة بل المراد ههنا غير المراد هناك وذلك انه لا يمتنع ان يتعارف استعمال التحريم المعلق بالعين في الاعيان مختلفة بحسب ما جرت العادة فعلها في الاعيان من تحريم الامهات الاستمتاع ومن تحريم الميتة الاكل لان اللفظة الواحدة لا يمتنع ان يختلف المعقول بها بحسب اختلاف ما تعلق به الا ترى ان النظر بالعين لا يعقل من النظر بالقلب فلما جاز ان يختلف من النظر بحسب اختلاف ما تعلق به من العين والقلب فكذلك في التحريم وليس لاحد ان يقول اذا كان المحرم من الامهات غير المحرم من الميتة علم ان اللفظ لا يفيد اذ لو افاد لا تفق ما يفيده في الموضعين او يكون ذلك مجازا على ما مر في كلام ابي هاشم وذلك ان الدقيق في ذلك انه مجاز في اللغة وان كان حقيقة في العرف كما يقولون في الغائط والدابة وما اشبههما انتهى والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الثاني وينبغي التنبيه على امور **الاول** قد صار تعليق التحريم والتحليل بالاعيان حقيقة عرفية بما ذكروه من ان متعلقهما المنفعة المقصودة من الاعيان التي تعلقا بها من الاكل والوطي والابتذال المتقدمين كما ان الدابة صارت حقيقة عرفية في الخيل او ذات القوائم الاربع اولا بل الحمل على ما ذكر من باب ارتكاب اقرب المجازات والاضمارات بعد تعذر الحقيقة يظهر من العدة والذريعة والمنية الاول فعلى الاول الاجمال غير صحيح لان التحليل او التحريم اذا استحال تعلقهما بالاعيان فانما ينصرفان الى الفعل الذي يصح ان يقع منا فقد صار بعرف الشرع يستعمل في الاعيان ويراد به الافعال فيها وقد بينا ان الاسم اذا انتقل من اصل الوضع الى عرف الشرع وجب حمله على ما يقتضيه عرف الشرع لان ذلك صار حقيقة فيه الا ترى انه لو قال حرمت عليكم امهاتكم لا يسبق الى فهم احد تحريم الذوات وانما يفهم من ذلك تحريم الوطي والعقد لا غير ولا فرق بين من دفع ذلك وبين من دفع ان يكون لفظة الغائط منقولا عما وضع له في اللغة ويتوصل بذلك الى ان قول القائل اتيت الغائط لا ينبئ عن الحدث المخصوص والمعلوم خلاف ذلك واذا ثبت ذلك صار لفظ التحريم اذا علق بالعين فهم منه تحريم الفعل فيها فصار كفحوى الخطاب الذي يدل على الشيء وان لم يتناوله لفظا ولا فرق بين من دفع الاستدلال بقوله ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما على تحريم ضربهما وشتمهما وفي الثلثة الاخيرة بعد الاشارة الى التبادر الذي به تمسكوا على ما صاروا اليه من البيان ان سبق الذهن والمبادرة الى الشيء دلالة على كون اللفظ حقيقة فيه وزاد في الاخيرين فقال وان كان مجازا من حيث الوضع اللغوي الا انه حقيقة من حيث العرف فلا يحتاج الى الاضمار انتهى وربما يظهر هذا من مرايته ويظهر من الذريعة الثاني فانه قال ومما الحقه قوم بالمجمل وليس في الحقيقة كذلك قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وما جرى مجرى ذلك من تعليق التحريم بالاعيان وهذا غير صحيح لان التعارف قد اقتضى في تعليق التحريم او التحليل بالاعيان الافعال كلها وصار ذلك بالعرف يجري مجرى تعليق الاملاك بالاعيان لانهم يقولون فلان يملك داره وعبده وانما يريدون انه يملك التصرف فيهما ثم المفهوم من هذا التصرف ما يليق بالعين التي اضيف الى الملك من استمتاع او انتفاع وغير ذلك وانما حملهم على هذا الحذف في الملك والتحريم والتحليل طلب الاختصار واستطالوا ان يذكروا جميع الافعال ويعددون سائر المنافع فحذفوا ما يتعلق التحريم او الملك به اختصارا ولا يمكن احدا ان يقول ان اضافة الملك الى الاعيان هو مجاز وغير ظاهر بل التعارف قد صار هو الاصل فكذلك القول في التحريم والتحليل واي منصف يذهب الى ان قولنا الميتة محرمة علينا او الخمر ظاهره حقيقة وليس على سبيل المجاز انتهى وصرح بهذا القول في المعراج ايضا وربما يظهر من جماعة وهو المعتمد لانه لو كان حقيقة في ذلك لزم النقل وقد اعترف به الخصم ومن الظاهر ان الاصل عدمه ولانه لو كان منقولا في العرف العام او في عرف الشرع لاختص بفهم المعنى المذكور اهل العرف واهل الشرع والتالي بقسميه فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر واما بطلان التالي فللقطع بان اهل اللغة والصدر الاول كانوا يفهمون من المفروض ما نفهمه منه فلم يكن المنشأ فيه اختلاف الوضع وتجدده فتدبر ولانه لو كان منقولا لتبادر المعنى المنقول اليه ابتداء من غير سبق الذهن الى معنى اخر غيره والتالي بقسميه فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فللقطع بان الذهن ينتقل بعد سماع ذلك الى المعنى اللغوي الحقيقي ثم يلتفت الى القرينة العقلية فيفهم المعنى الثاني كما في واسئل القرية وطويل النجاد ويد الله فوق ايديهم ونحو ذلك غاية ما في الباب ان القرينة لا تفتقر غير منفكة كما في يد الله فوق ايديهم ومما ذكر يبطل احتجاج الخصم المتقدم اليه الاشارة فتدبر **الثاني** يظهر من المعظم ان المراد في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة تحريم الاكل وفي قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم تحريم الوطي والتزويج وهو المعتمد وعليه فلا يمكن التمسك بالايتين الشريفتين على حرمة جميع الانتفاعات من البيع والصلح

منه دام ظله

بحث في بيان ان التحليل والتحريم
اذا اضيفا الى الاعيان هل هو
من المجمل ام لا

انه مجاز ثم

والاجارة

والاجارة والاستخدام والنظر ونحو ذلك كما نبه عليه مر في يه وربما يظهر من الذريعة ان المراد فيهما ونحوهما تحريم جميع الانتفاعات وهو ضعيف وكذلك الكلام فيما اذا تعلق التحريم بالملبوس والمشروب فان المتبادر هو اللبس والشرب لا جميع الانتفاعات والاصل في التحليل والتحريم المتعلقين بالاعيان عدم التعلق بجميع الانتفاعات والمنافع بل التعلق بالمنفعة الظاهرة المقصودة من العين غالبا **الثالث** اذا تعلق التحليل والتحريم بعين ولم يظهر اختصاصهما بفعل خاص ومنفعة خاصة اما لعارض او لغيره او قام الدليل على بطلان ارادة المنفعة الخاصة الظاهرة كالاكل في حرمت عليكم الميتة فهل الاصل تعلقهما بما يمكن ان يتعلقا به فيكونان من العمومات المفيدة لتحريم افعال كثيرة وتحليل افعال كثيرة اولا بل يكون مجملا يظهر من المنية والاول في الاول في مقام الجواب عن حجة القائل بالاجمال المتقدم اليها الاشارة لانه يجب اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار المخالف للاصل معارض بما اذا كان اضمار البعض مفضيا الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ ولان العمل به موجب ليقين البراءة والخروج عن العهدة وفي الثاني في المقام المذكور لم لا يجوز اضمار جميع التصرفات المتعلقة بالعين المضاف اليها التحليل والتحريم قوله زيادة الاضمار على خلاف الاصل قلنا اضمار البعض اما ان يفضي الى الاجمال اولا والثاني يبطل بمذهبكم والاول يوجب اضمار الجميع حذرا من تعطيل دلالة اللفظ لا يقال اضمار البعض وان افضى الى الاجمال لغلبته في ذلك لا يفضي الى تعطيل دلالة اللفظ مطلقا لامكان معرفة تعيين المراد بدليل اخر واما محذور اضمار جميع التصرفات فلازم مطلقا ومعلوم ان التزام المحذور الدائم اعظم من التزام المحذور الذي لا يدوم لانا نقول بل اضمار الجميع اولى لكثرة استعمال الاضمار في اللغة وقلة المجمل بالنسبة اليه وان المحذور في الاضمار لما كان استعماله اكثر ولانعقاد الاجماع على وجود الاضمار في اللغة والقران واختلف في الاجمال وهو يدل على قلة محذور الاضمار انتهى وقد حكي في ما ذكره في يه تمامه عن القائلين بالبيان وظاهره المصير اليه ويؤيده النبوي المرسل لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها قال في يه دم افاد تحريم كل انواع التصرف والا لم يتوجه الذم عليهم بالبيع انتهى وفيه نظر لضعف الرواية سندا وقصورها دلالة فلم يبق ما يصلح لترجيح اضمار الجميع الا ما ذكره في النهاية والمنية وفي صلاحيته لذلك اشكال والتحقيق ان كان المراد من اضمار الجميع ان كل واحد من التصرفات متعلق الاثبات والنفي ويدل عليه اللفظ بالخصوص ويكون ذلك كاستعمال المشترك في جميع معانيه ففيه من الاشكال ما لا يخفى فان ما يمنع من استعماله في معانيه يمنع هنا بل المنع هنا لعله بطريق الاولى وان كان المراد اضمار معنى يعم جميع التصرفات فهو في غاية القوة لانه المفهوم عرفا واقرب الى الحقيقة اعتبارا ولكنه لا يخرج عن عنوان اضمار البعض فتدبر **الرابع** قال في ح دي بعد ذكر الخلاف في المسئلة انا اقول لا نزاع حقيقي بينهم لان بعض المعاني اما ان يكون راجحا وحمل اللفظ عليه اولى او لا يكون كذلك فان كان الاول حمل اللفظ عليه اجماعا وان كان الثاني فهو مجمل اجماعا فهذا نزاع غير حقيقي هنا **الخامس** قال في يه قال قوم ان اضافة الحكم الى العين من قبيل المحذوف كقوله تعالى واسئل القرية اي اهل القرية كذا قوله حرمت عليكم بهيمة الانعام اي اكل بهيمة الانعام وهذا ان اراد به الحاقه بالمجمل فهو خطأ وان اراد حصول الفهم مع كونه محذوفا فهو صحيح وان اراد به الحاقه بالمجاز فهو كما ان الاسماء العرفية مجازات لغوية حقائق عرفية انتهى

مفتاح

بحث في بيان ان الرفع المتعلق بالنفي
[illegible]
اذا وقع على [illegible]

اختلفوا في النبوي المرسل المشهور رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه على اقوال الاول انه ليس بمجمل بل هو مبين والمراد به رفع المؤاخذة والعقاب بمعنى اذا ترك المامور به او فعل المنهي عنه نسيانا لم يترتب على ذلك مؤاخذة ولا عقاب وهو للنهاية ويب والمنية ومع صد والمحصول وصره وشرحه للعضدي واختاره جدي ره ولهم وجهان احدهما ما تمسك به في يه ومع صد والمنية والمحصول وصره وشرحه للعضدي فقالوا الامر ظاهر عرفا في دفع المؤاخذة فان كل عارف باللغة يتبادر الى فهمه رفع المؤاخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطأ والنسيان في الشيء الفلاني وزاد في يه فقال التبادر دليل الحقيقة اما اللغوية والعرفية فلا اجمال ثم قال كما في ح صره للعضدي لا يقال لو كان عرفا لاستعمال ما ذكرتم لم يرفع عنه الضمان لانه من جملة المؤاخذة والعقوبات لانا نقول نمنع كون الضمان عقوبة ولهذا يجب في مال الصبي والمجنون وليسا اهلا للعقوبة ويجب على المضطر في المخمصة اذا اكل مال الغير مع وجوب الاكل حفظا لنفسه والواجب لا عقوبة فيه وكذا يضمن الرامي الى صف الكفار اذا اصاب مسلما مع انه مامور بالرمي مثاب عليه والعاقلة يضمن من لا جناية منه بل بسبب الغير فالضمان في هذه الاشياء انما وجب امتحانا للثواب عليه لا للانتقام سلمنا انه عقاب لكن غايته لزوم تخصيص عموم اللفظ الدال على نفي كل عقاب وهو اسهل من الاجمال ثم قال على انا نمنع

في بيان الاجمال فى رفع النسيان
في [illegible] في الخطأ [illegible]

العموم في المضمر والحكم لانه ليس من صيغ العموم حتى يجعل عاما في كل حكم كما لم يجعل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم عاما في كل فعل مع
وجوب اضمار الفعل كالحكم هنا الذي يجب اضماره لاضافة الرفع اليه اضافة التحريم الى الفعل انتهى وثانيهما ما ذكره في مع صدقا
ان المراد رفع المؤاخذة على الفعل بقرينة اقتران النسيان في الحديث بالمكره والخاطئ انتهى لا يقال لو كان المراد نفي المؤاخذة لم يبق
لامته مزية كما صرح به ابو الحسين فيما حكي عنه لانا نقول هذا فاسد اما اولا فلما ذكره في يه من المنع من قصد المزية لاحتمال
بيانه ان رفع حكم الخطاء عن امته كما ارتفع عن غيرهم واما ثانيا فلما ذكره فيه ايضا من احتمال ان يكون من تقدم على الامم
مؤاخذين على الخطاء الثالث انه ليس بمجمل والمراد رفع جميع ما يحتمل ترتبه على النسيان من المؤاخذة والضمان والاعادة والقضاء
وغيرها ويتفرع على هذا امور كثيرة منها عدم لزوم اعادة الصلوة وقضائها لو صلى مع النجاسة او مع الحرير او مع الميتة او مع ما لا
يؤكل لحمه ناسيا ومنها عدم لزوم اعادتها كذلك لو ترك جزءا واجبا من اجزاء الصلوة وغيرها من العبادات ناسيا ومنها عدم
ترتب الضمان لو اتلف مال الغير ناسيا ومنها غير ذلك مما لا يكاد يحصى وهو للمنتهى ومع صد والمحكي عن ابن ادريس ويمكن استفادته
من المعتبر ولهم وجوه منها ما ذكره في الايضاح من ان اضافة الرفع اليه حقيقة في رفع حقيقته مجاز في رفع احكامه والكل اقرب
المجازات الى الحقيقة لان رفعها يستلزم رفع جميع الاحكام فاذا تعذرت الحقيقة حمل على اقرب المجازات ومنها ما ذكر في الايضاح ايضا
من ان الرفع هنا بمعنى الغاء الشارع اياه كليا فباعتباره في حكم ما ترتب حكم ما عليه بنا في الغاء المطلق ومنها ما ذكر في الايضاح
ايضا فقال ولعطف ما استكرهوا عليه والمراد بالرفع فيه الالغاء الكلي فكذا فيما هو المعطوف عليه انتهى لا يقال يدفع ما ذكر ما حكاه في
الايضاح عن والده فقال اجاب المص بمنع العموم في احكام النسيان لانه يلزم زيادة الاضمار وهو محذور مع الاكتفاء بالاقل ولانه لو
جوز الصلوة في المغصوب وازال الحكم المانع لكان قد ثبت له حكم وانتظم في الاسباب المؤثرة فلا يصدق الرفع الكلي ودليلكم مبني عليه
فرجع عليكم بالابطال لانا نقول ما ذكره فاسد لما ذكره في مع صد فقال لا دمنع ارادة العموم في الحديث بعد بيان الدليل الدال
على ارادته غير ملتفت اليه وما استند به من استلزام زيادة الاضمار الى اخره مردود ولان زيادة الاضمار الممنوع منها في اللفظ لا في المدلول
فلو كان احد اللفظين اشمل وهما في اللفظ سواء لم يتحقق الزيادة على ان زيادة الاضمار انما تلزم على تقدير ما يدعيه هو فانه يحتاج
الى اضمار بعض الاحكام على ما قلناه يكفي اضمار الاحكام فقط على ان الاقتصار على الاقل انما يجب اذا كانا بمرتبة واحدة فلو اقتضى
المقام الاكثر وجب المصير اليه وليس المراد رفع جميع الاحكام حتى المرتبة على النسيان باعتبار كونه عمدا بل المراد رفع الاحكام المرتبة
على الفعل اذا وقع عمدا فان معنى الحديث والله اعلم اغتفر لامتي الامر الممنوع منه اذا كان خطاء او نسيانا حتى كانه لم يكن فلا
يتعلق شيء من احكام عمده ولو تنزلنا ان المراد رفع جميع الاحكام فانما يرفع الحكم الممكن رفعه لا مط وما ذكره غير ممكن الرفع لامتناع
الخلو عن جميع الاحكام الشرعية انتهى الرابع انه مجمل ولم يبين المراد منه وهو المحكي في المنية عن ابي الحسين وابي عبد الله البصري ولهما
ما ذكره في المنية من ان الخطاء والنسيان غير مرفوعين من الامة وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم صادق فلا بد من اضمار ما يستقيم الكلام به فاما ان
يضمر جميع الاحكام وهو باطل لمخالفة الاضمار للاصل فيقتصر منه على ما يندفع به الظ وهو البعض ولان الاجماع واقع على ثبوت
بعض الاحكام وهو ضمان المتلفات وقضاء العبادات وذلك البعض الواجب اضماره اما ان يكون مبينا وهو بط لعدم دلالة
اللفظ عليه او غير معين وهو عين الاجمال وفيه نظر للمنع من عدم دلالة اللفظ على معين فان الظ المتبادر منه رفع المؤاخذة
فيجب حمل اللفظ عليه لصيرورته بذلك اقرب المجازات عرفا وجميع الاحكام وان كان اقرب المجازات من حيث الاعتبار ولكن
الاقربية الاعتبارية لا تعارض الاقربية العرفية كما لا يخفى فاذن المعتمد هو القول الاول وعدم كون ذلك مجملا وقد حكى ذلك في
المنية عن اكثر الاصوليين وقال بعد الجواب عن الحجة المزبورة وايضا دعوى تبادر رفع المؤاخذة فيه نظر لمنع وجوب الاضمار اذ لم يرد
بالامة جميع المسلمين والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم ولا ينافي ذلك وقوعهما من بعض الامة **مفتاح** اختلفوا في ان الجمع
المنكر نحو اعط فلانا دراهم واعتق عبيدا هل هو مجمل او لا على قولين الاول انه مجمل وحكاه في يه والمنية والعدة
عن قوم وحجته ما اشير اليه في الكتب المذكورة من انه كما يصدق على الثلاثة يصدق على ما زاد عليها من المراتب فيجوز ان

يكون

في بيان معنى [illegible] المتعلق
في عدم اجمالها وعليه

يكون المراد اكثر من ثلثه وفيه نظر اما اولا فلانه ليس بمجمل وهو للذريعة ويه والمنية ولهم ما اشار اليه في يه فقال لا اجمال
في العدد المنكر للخروج عن العهدة باقل مراتبه وفي يه بعد الاشارة الى القول الاول والواجب موافقة القائل بذلك على مراده لانه
ان اراد ان حقيقة هذا اللفظ ليست مقصورة على ثلثة في اللغة فهو كما قال لانها ثبتت ولكل جمع فان قال اذا وردت من حكيم وتجرد لا
يقطع على ان المراد بها ثلاثة بل اقتصر الثلاثة كما اقتصر فيما زاد فهذا غلط لان هذا اللفظ في اللغة لا بد من تناوله اذا كان حقيقته
ثلاثة من غير نقصان منها وان جاز الزيادة عليها انتهى وقد صرح بما ذكره في النهاية والمختصر ويب والمنية على ما حكاه ثم ما ذكروه ايد
والتحقيق ان يقال الجمع اذا تعلق به الامر كان مقتضاه جواز الاكتفاء باقل المراتب وهو الثلاثة كما ذكروه فيكون مبينا كالمفرد المنكر
المتعلق به الامر والعمل هذا هو محل البحث لظهور الكتب المتقدمة فيه وان وقع في مقام الاخبار نحو رايت رجالا فهو مبين باعتبار
الدلالة على رتبة الثلثة لانها اقل المراتب ومجمل باعتبار ما زاد عليها فالجمع المنكر قد يكون مبينا وقد يكون مجملا كالمفرد المنكر فلا يمكن الحكم
باجماله او بيانه على الاطلاق **مفتاح** اذا خرج الكلام مخرج المدح او الذم فهل يصير مجملا او لا اختلفوا فيه على قولين الاول
انه يوجب الاجمال وهو لبعض الشافعية على ما حكاه في يه فقال قال بعض الشافعية قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم
او ما ملكت ايمانهم وقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الاية مجمل لخروج الكلام مخرج المدح والذم وحكاه في العدة عن قوم فقال
ذهب قوم ممن تكلم في اصول الفقه الى ان قوله تعالى والذين لفروجهم الاية والذين يكنزون الاية وغير ذلك من الايات التي ذكر فيها المدح
والذم مجمل وقالوا ان المقصد بها تعلق الذم بالفعل المذكور فيها او المدح لا بيان الحكم وتفصيله فالتعلق بها في الحكم وشروطه لا
يصح الثاني انه لا يوجب الاجمال وهو للذريعة والعدة والنهاية وفي العدة نسبه اليه اكثر من تكلم في اصول الفقه وقالوا ان ذلك
عموم وهو الصحيح ثم ذكر الحجة في ذلك فقال والذي يدل على ذلك ان القصد الى الوعيد والذم لا يمنع من القصد الى الحكم وبيانه فكيف يصح
ان يتعلق في بطلان التعلق بها بما ذكروه من ان المقصد بها الوعيد لا فرق بين من قال ان الاية اذا قصد بها الزجر لا يصح ان يبين الحكم
ذلك وبين من قال فيتوصل بذلك الى ابطال التعلق باية السرقة والزنا وغير ذلك وهذا بعيد من الصواب وايضا فان ذكر الذم على
الحكم المذكور يؤكد وجوبه ويقوي به ثبوت ما ذكر من اوصافه فكيف يقال انه يخرج الاية عن صحة التعلق بها انتهى وقد صرح بما ذكره من عد
الثاني في يه ويه واستشهد فيه ايضا باية السرقة وهذا القول هو المعتمد عندي **مفتاح** اختلفوا في ان النبي المرسل في
الورق ربع العشر هل هو مجمل او لا على قولين الاول انه مجمل لا يدل على لزوم اخراج ربع العشر من قليل هذا الجنس وكثيره بل غايته الدلالة
على لزوم اخراج ذلك من هذا الجنس في الجملة وهو للذريعة ويه وحكاه في الاول والعدة عن قوم فقال الا ان قوما قالوا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من
قوله في الورق ربع العشر مجمل دون العموم وقالوا انما يدل على ربع العشر في هذا الجنس ويحتاج الى بيان القدر الذي يؤخذ منه ذلك
وزاد الاول فقال وجعلوا خبر الاواقي مبينا لا مخصصا وكذلك خبر العشر والاوساق وحكى هذا القول في يه عن بعض الناس و
على هذا يلزم ان يكون قوله في الحنطة العشر مجملا ايضا الثاني انه ليس بمجمل وهو للعدة والمحكي فيه وفي يه ويه عن قوم للاولين ما تمسك
به في يه فقال ويقوى عندنا القول الاول لانا قد بينا ان لفظ الجنس لا يفيد في كل موضع الاستغراق والشمول واذا كان الامر على ذلك
فقوله في الورق ربع العشر انما هو اشارة الى الجنس الذي يجب فيه الزكاة وليس فيه بيان للمقادير فغير منكر ان يكون خبر الاواقي مبينا لا
مخصصا وقد تمسك بهذه الحجة في يه فقال ونحن لما بينا ان اسم الجنس المحلى باللام لا يفيد الاستغراق لم يكن للعموم بل يدل على ايجاب
ربع العشر وللاخرين ما اشار اليه في يه فقال بعد الاشارة الى القول الاول وارباب ورد قوم عليهم فقالوا ان قوله في الرقة ربع
العشر يقتضي العموم والاستغراق حتى لو خلينا وبمجرده لامكننا الامتثال فكنا نوجب العشر في قليله وكثيره فخبر الاواقي مخصص لا
مبين انتهى والمسئلة لا تخلو عن اشكال ولكن القول الاول في غاية القوة **مفتاح** اذا ورد لفظ من الشارع يمكن حمله على
ما يفيد معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحدا كما اذا ورد اكرم زيدا اذا صلى عمرو وقلنا بان لفظ اذا مشترك لفظا بين التوقيت المحض
والشرطية كلفظ ان فانه على الاول يفيد معنى واحدا وعلى الثاني يفيد معنيين احدهما منطوق والاخر مفهوم وكما اذا ورد اللفظ المشترك
بين الجزء والجزئي وبين الكل والكلي فانه على الاول يفيد معنى واحدا وعلى الثاني يفيد الازيد من معنى واحد وكما اذا ورد لفظ وتعذر

في بيان معنى اختلفوا
في عدم اجمالها وعدم اجمالها

حمله على حقيقة ودار امره بين مجازين يلزم من احدهما افادة معنى واحد ومن الاخر افادة معنيين او ازيد فهل يلزم حمله على ما يفيد المعنيين والازيد من الواحد فيكون مبينا او لا بل يكون مجملا بحيث لا يترجح احد الاحتمالين على الاخر باختصاص وضع اللفظ او القرينة به فلا يكون مجرد افادة الزيادة على الواحد منشأ لترجيح احد الاحتمالين المتساويين من غير الجهة المفروضة اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه مبين ويلزم حمله على ما يفيد الازيد من معنى ويظهر من يه وم انه مذهب الاكثر ففي الاول اذا ورد لفظ من الشارع يمكن حمله على ما يفيد معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحدا قال الاكثر انه ليس بمجمل بل هو ظاهر فيما يفيد معنيين وفي الثاني اللفظ الواحد اذا امكن حمله على ما يفيد معنى واحدا او على ما يفيد معنيين وهذا هو المختار وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تلخيص محل النزاع فنقول اللفظ الوارد اما ان يظهر كونه حقيقة فيما قيل من المحملين مع اختلافهما وكونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او لم يظهر احد الامرين فان كان من القسم الاول والثاني فلا معنى للخلاف فيه اما الاول فلتحقق اجماله واما الثاني فلتحقق الظهور في احد المحملين وانما النزاع في القسم الثالث ويجب اعتقاد نفي الاجمال فيه انتهى الثاني انه مجمل وهو للمختصر وشرحه فقالا المختار ان اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين اخرى مثل الدابة يراد به الفرس تارة والفرس والحمار اخرى من غير ظهور فهو مجمل انتهى وحكاه في يه عن الغزالي للاولين ما ذكره في يه فقال لان الكلام انما وضع للافادة خصوصا كلام الشارع نظرا انما يفيد معنيين اكثر في الفائدة فيجب اعتقاد ظهور اللفظ فيه كما لو دار بين ما يفيد وما لا يفيد فانه متعين حمله على ما يفيد ولان المعنى الثاني مما يقصر اللفظ عن افادته اذا حمل على الوجه الاخر فحمله على الوجه المفيد بالاضافة اليه اولى لا يقال هذا الترجيح معارض بترجيح اخر وهو ان الغالب من الالفاظ الواردة هو الالفاظ المفيدة لمعنى واحد بخلاف المفيدة لمعنيين وعند ذلك فاعتقاد ادراج ما نحن فيه تحت الاعم الاغلب اولى لانا نقول يجب اعتقاد الترجيح فيما ذكرناه لان القول بالتساوي يستلزم تعطيل دلالة اللفظ وامتناع العمل به مطلقا الى ان يقوم دليل خارجي وهو خلاف الاصل فلا بد من الترجيح واما ان يكون الراجح ما يفيد معنى واحدا وهو مط لعدم القائل به او الاخر وهو المراد واعترض بانه اثبات اللغة بالترجيح وليس بجيد بل هو اثبات اولوية الحمل على احد معنيي المشترك وفرق الغزالي بين المجمل وما يفيد معنى واحدا بقبح الاول للعبث بخلاف الثاني وحمل كلامه على ما يفيد معنى واحدا اكثر انتهى وقد اشار الى ما ذكره في الاحكام متمسكا به وللاخرين ما تمسك به في صر وشرحه فقالا لنا ان كونه لهما مع عدم ظهوره في احدهما هو معنى المجمل وقد فرضناه كذلك فيكون مجملا واجابا عن حجة الاولين المتقدمة بانه اثبات اللغة بالترجيح ثم قالا ولو سلم عورض بان الحقائق لمعنى واحد اكثر فكان اظهر انتهى والمعتمد عندي هو القول الثاني واعلم انه يستفاد من م ان محل البحث ليس على الوجه الذي قررناه وكذا يستفاد هذا من العضدي فانه قال في مقام ذكر حجة الاولين قالوا ثانيا يحتمل الثلث التواطؤ والاشتراك والحقيقة لاحدهما ووقوع اثنين اقرب من وقوع واحد بعينه وتقريره وجوابه ما مر في مسئلة السارق والسارقة انتهى فتم والاقرب الاجمال على هذا التقرير ايضا **مفتاح** التكليف اذا تعلق بالمجمل كان يقول ائت بالعين فلا يخ من امور ثلثة الاول ان لا يكون قرينة التعيين اصلا ويكون المكلف مرددا بين المحتملات لان الذمة قد اشتغلت يقينا ولا يقطع ببرائتها الا بعد ذلك الثاني ان لا يكون هناك قرينة التعيين ولكن يعلم بارادة واحد مشخص منها ويجوز ارادة الباقي من اللفظ ايض وههنا يجب دفع احتمال الزائد باصالة عدم ارادة الباقي والاستعمال فيه الثالث ان لا يكون هناك قرينة ولا يعلم بارادة واحد مشخص منها من نفس اللفظ ولكن يعلم بتعلق الحكم به اما من الاجماع او من جهة دوران الامر بين ارادته وارادة ما يندرج تحته وههنا يجب الاتيان بجميع المحتملات لان التكليف قد تعلق بما هو المراد من هذا الخطاب في الواقع وهو غير معلوم فيجب الاتيان بجميع المحتملات تحصيلا له ولا فرق في لزوم الاخذ بالاحتياط في هذا المقام والمقام الاول بين ان يكون الخطاب المتعلق بالمجمل امرا او نهيا كما لا يخفى وقد يستشكل فيما ذكر في هذا من لزوم الاخذ بالاحتياط بانه مدفوع باصالة البراءة وذلك لان غاية ما ثبت في هذه الصورة اشتغال الذمة بما علم بتعلق حكم الخطاب به في الجملة ولم يثبت اشتغالها بما عداه فالاصل البراءة منه وفيه نظر ثم وكيف كان فالاخذ بالاحتياط في هذا المقام اسلم **القول** في المبين **مقدمة** اختلف عبارات القوم في تعريف المبين قد يطلق على ما يحتاج الى بيان وقد ورد عليه بيانه وقد يطلق على الخطاب المبتدأ المستغني عن بيان وفي يه اما المبين فقد يراد به ما هو محتاج الى البيان وقد ورد

الاجماع

الذي عليه الاكثر انه ليس بمجمل بل هو ظاهر فيما يفيد معنيين

ومن بيان تعلق التكليف بالمجمل

ومن بيان المبين وما يقابله

ومنه المفاتيح المبين

بيانه عليه كالمجمل بعد بيان المراد منه والعام بعد التخصيص والمطلق بعد التقييد والفعل المقترن بما يدل على وجهه الى غير ذلك وقد يراد به الخطاب المبتدأ المستغني عن البيان بنفسه وفي ذي وشرحه المبين يطلق على اللفظ المستغني عن البيان وعلى ما ورد بيانه وفي التمهيد المبين ما اتضح المراد منه نصا او ظهورا وفي لم وح صر انه نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى الغير مبينا وفي الزبدة المبين نقيض المجمل وفي م اما المبين فقد يطلق ويراد به كلما كان من الخطاب المفيد المستغني بنفسه عن بيان وقد يراد به ما كان محتاجا الى البيان وقد ورد عليه بيانه وذلك كاللفظ المجمل اذا بين المراد منه والعام بعد التخصيص والمطلق بعد التقييد والفعل اذا اقترن به ما يدل على الوجه الذي قصد منه الى غير ذلك وفي المنهاج هو ما اتضح بنفسه او بغيره وفي شرحه للعبري لما كان المجمل الذي لم يتضح دلالته على المراد فالمبين المقابل له هو الواضح في دلالته على المراد وفسره الفقهاء بالخطاب الذي يكون كافيا في افادة المعنى اما بنفسه او اما بغيره وهو الواضح بغيره وفي نهاية السؤل المبين اسم مفعول من قولك بينت الشيء مبينا اي وضحته توضيحا وينبغي التنبيه على امور **الاول** قد تصدى جماعة لبيان المعنى اللغوي للفظ البيان ففي بر اعلم ان البيان في الاصل مشتق من البين يقال بين تبيانا وبيانا كقولهم كلم تكليما وكلاما واذن تاذينا واذانا والبين الفرق بين الشيء وما شاكله فلهذا قيل البيان هو الدلالة وفي المنية اعلم ان البيان لغة ماخوذ من البين وهو الفرقة بين الشيئين يقال بين تبيانا وبيانا وفي بر وذي البيان في اصل اللغة مصدر بمعنى التبيين يقال بينت بيانا وفي المصباح المنير الامر تبين فهو بين وبان ابانة وبين وتبين وكلها بمعنى الوضوح والانكشاف والاسم البيان وبان الشيء اذا انفصل فهو بائن وابنته بالالف فصلته وفي النهاية الاثيرية البيان اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الفهم وذكاء القلب واصله الكشف والظهور ثم قال وفيه الا ان التبين من الله والعجلة من الشيطان فتبينوا بتبيه التثبت كذا قال ابن الانباري وفيه اول ما يبين على احدكم فخذه اي يعرب ويشهد عليه وفيه هل انبت كل واحد منهم مثل الذي انبت هذا اي هل اعطيتهم مثله ما لا تبينه به اي تفرده والاسم البائنة يقال طلب فلان البائنة الى ابويه او الى احدهما ولا يكون من غيرهما وفي ق بنته وبينته وابنته واستبنته اوضحته وعرفته فبان وبين وتبين وابان واستبان كلها لازمة ومتعدية وفي الصحاح البيان الفصاحة وجودة اللسان وفي الحديث ان من البيان لسحرا وفلان ابين من فلان اي افصح منه واوضح كلاما وابين اسم امرء نسب اليه عدن يقال عدن ابين والبيان ما يبين به الشيء من الدلالة وغيرها وبان الشيء بيانا اتضح وهو بين والجمع ابيناء مثل هين واهيناء وكذا بان الشيء فهو بين وابنته اي اوضحته واستبان الشيء ظهر واستبنته انا عرفته وتبين الشيء ظهر وتبينته بتعدي ولا يتعدى والتبيين الايضاح والتبيين ايضا الوضوح وفي المثل قد بين الصبح لذي عينين اي تبين وفي الصراح استبان الشيء اي ظهر وتبين وفي كنز العرفان تبينوا اي تفحصوا وقرئ فتثبتوا الى ان يبين لكم الحال وفي مسالك الافهام فتبينوا اي تعرفوا وتفحصوا وتطلبوا بيان الامر وانكشاف الحق ولا تعتمدوا قول الفاسق لان من يتحاشى جنس الفسوق لا يتحاشى الكذب الذي هو نوع منه وفي مجمع البحرين واذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا اي اذا سافرتم وذهبتم للغزو فاطلبوا البيان ولا تعجلوا **الثاني** قد اختلف عبارات القوم في تعريف البيان ففي يه والغنية البيان هو الدلالة على اختلاف احوال الاحكام وزاد في الاول فقال والى ذلك ذهب ابو هاشم وابو علي وفي العدة البيان عبارة عن الادلة التي يتبين بها الاحكام وعليه يدل كلام ابي علي وابي هاشم واليه ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء ويعبر بانه هداية وما به بيان كان ذلك يراد به معنى واحد وفي الناس من جعل البيان هو الادلة من جهة القول والكلام دون ما عدا ذلك من الادلة وفي دي البيان في العرف هو كلام او فعل دال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في معرفة المراد وفي دي البيان هو اللفظ الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وفي المنية اما في الاصطلاح فقال فخر الدين هو الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد والاجود ان يقال البيان ما دل على تعيين امر مبهم من امرين او امور محتملة الارادة من قول او فعل من حيث هو كذلك وفي تذ البادي نقله الفقهاء الى ما يحصل به البيان من قول او فعل وفي بر البيان لما كان متعلقا بالتعريف والاعلام بما ليس بمعلوم وكان ذلك مما يتوقف على الدليل والدليل مرشد الى المطلوب الذي هو العلم او الظن الحاصل عن الدليل لا جرم امكن

ومن بيان المبين

لبيان معنى اللغوي للفظ البيان وفي بر

دلالة وبانه

تفسيره

تفسير البيان بهذه المتعلقات التي هو التعريف في الدليل والعلم الحاصل منه وقد اختلف الناس في ذلك فقال ابو بكر الصيرفي وجماعة ان البيان هو التعريف فسره باخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي وقال ابو عبد الله الحسن بن علي البصري ان البيان هو العلم الحاصل من الدليل الذي يتبين به الشيء وقال السيد المرتضى ره والشيخان ابو علي وابو هاشم هو الدلالة وقال ابو الحسين البصري البيان منه عام وهو الدلالة يقال بين لنا فلان كذا بيانا حسنا فيوصف بالادلة وكشفه بانه بيان و يقال دلنا فلان على الطريق وبينه لنا فلما اطرد ذلك كان حقيقة ومنه خاص وهو المتعارف عند الفقهاء وهو كلام او فعل دال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد ويدخل فيه بيان العموم وقال الغزالي في اكثر المعتزلة ان البيان هو الدليل لان من ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح يصح ان يقال تم بيانه وهو بيان حسن وقد تم بيانه ودليله ومرجع الى الدليل وقيل البيان هو الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وقال الشافعي البيان اسم جامع لمعنى مجتمعة الاصول متشعبة الفروع واقل ما فيه انه بيان لمن نزل القران بلسانه وقال قوم البيان هو الكلام والخط والاشارة وفي ص وشرحه قال القاضي والاكثر البيان الدليل وفي الاحكام ذهب القاضي ابو بكر الغزالي واكثر اصحابنا واكثر المعتزلة كالجبائي وابي هاشم وابي الحسين البصري وغيرهم الى ان البيان هو الدليل وهو المختار واشار اليه فيه كما في يه والعدة وص وشرحه الى مذهب ابي عبد الله البصري الذي اشار اليه في يه وكذا اشار كما في ص وشرحه الى مذهب الصيرفي الذي اشار اليه في يه **الثالث** لا اشكال ولا شبهة ان لفظ البيان وما يشتق منه اذا ورد في الكتاب والسنة كان اللازم حمله على المعنى اللغوي الاصلي الموافق للعرفي العام وعلى هذا لو امر بالتبيين في خبر ونحوه كما في قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ الآية فهل الواجب تحصيل العلم بصدق الخبر وثبوت الشيء فلا يجوز الاعتماد على الظن فيكون البيان مخصوصا بالعلم او لا بل يكون الواجب تحصيل القدر المشترك بين العلم والظن وهو الرجحان المطلق فيصح التمسك بالاية على حجية الموثق والحسن والمنجبر بالشهرة ونحوها مما يفيد الظن لا باعتبار عدالة الراوي لتحقق امتثال الامر وهو الامر بالتبيين فيها على التقدير المذكور كما لا يخفى وهو مقتضى الاجزاء فيلزم حجيتها فيكون من الظنون المخصوصة كخبر العدل فيه اشكال ولكن الاقرب عندي هو الاحتمال الاول لوجوه منها ان المتبادر من العبارات المتضمنة لتفسير البيان باعتبار اللغة المتقدم اليها الاشارة هو العلم كما لا يخفى بل هو المتبادر من العبارات المتضمنة لتفسيره باعتبار الاصطلاح كما لا يخفى ايض ومنها ان المتبادر من لفظ البيان وما يشتق منه في العرف هو العلم فيكون حقيقة فيه لان الاصل في التبادر دلالته على الحقيقة فيكون في اللغة كذلك لاصالة عدم النقل وللقطع بعدم النقل في العرف العام ومنها صحة السلب عن الظن قطعا وهو دليل المجاز نعم قد يدعى صدقه حقيقة على الظن الذي ثبت حجيته ولكن هذا لا يوجب تصحيح التمسك المزبور كما لا يخفى

مفتاح ذكروا ان البيان يقع باشياء منها القول وقد صرح بوقوع البيان به في يه والعدة والغنية ودج ويه ويب والمنية وكم ود، وبه المأمول والمعراج في يه وم ندعي البيان بالقول اجماعي وفي يه المأمول لا خلاف فيه وفي رج ويب ويه هو ظ وفي العدة تبين النبي اكثرها بذلك وفي بعض بين لنا بالكلام جميع الاحكام انتهى وما ذكروه هو المعتمد الذي لا ريب فيه وقد ذكر له امثلة احدها ما اشار اليه في لم ويه المأمول والمعراج فقالوا كقوله تع صفراء فاقع لونها الاية فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وزاد في الثاني فقال وما يقال ان في هذا منعا اذ هو من تقييد المطلق لا من بيان المجمل لان الكلام في البيان مط اي فيما يعم بيان المجمل وغيره فتقييد المطلق ايض بيان نعم يحتمل كونها من باب النسخ فيكون ابتداء تكليف نظرا الى تفهيمهم سواء لهم وثانيها ما اشار اليه ايض في الكتب في عهد الصحابة ومن بعدهم في بيان صفة الحج الى افعال النبي ص وبينوا بذلك قوله اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فلولا انهم علموا ان ذلك يقع به البيان والا لم يجز الرجوع اليه انتهى لا يق لا نم ان البيان حصل بنفس الفعل بل بقوله صلوا كما رايتموني اصلي لانا نقول هذا ايض لان بيان الصلوة وكيفيتها انما حصل بنفس الفعل اذ ليس في الحديث المذكور دلالة على ذلك بوجه وانما غايته الدلالة على وقوع الفعل بيانا كما لا يخفى وقد اشار الى ما ذكرناه من الجواب في بعض ويه والعدة ويه ل وم وح ص كما عن ابي الحسين وثالثها ما ذكره في بعض والعدة ودج ويه ويب والمنية ولم ويه ل وم وص وشرحه والمعراج

في بيان الواقع من الحج ومن افعاله

الثلثة المذكورة

كاظم الدجيلي

كما عن ابي الحسين من ان النبي ص بين المأمور به بقوله تع ولله على الناس حج البيت الآية واستدل على ذلك بوجهين احدهما ما ذكره في بعض والعدة ويه والمنية وم والمعراج من النبوي المرسل خذوا عني مناسككم وثانيهما الاجماع المشار اليه في بعض والعدة والغنية ففي الاول تقد رجعوا الى افعاله ص في البيان كما الى اقواله ص قال ولهذا رجعوا في المناسك الى فعله ص وجعلوه بيانا لقوله عز وجل ولله على الناس الاية وفي الثاني ويدل على ذلك ايض رجوع المسلمين باجمعهم في عهد الصحابة ومن بعدهم في بيان صفة الحج الى فعله ص وبينوا بذلك قوله تع ولله على الناس الخ فلولا انهم علموا ان ذلك يقع به البيان والا لم يجز الرجوع اليه وفي الثالث يقع الفعل بيانا لان الاجماع على الرجوع الى افعاله ص في المناسك وغيرها وجعلهم ذلك بيانا لقوله تع ولله على الناس الخ وثالثها ما ذكره في العدة والمنية ودج من انه ص بين الوضوء المأمور به بقوله تع فاقيموا الصلوة الآية بفعله واستدل على ذلك بوجهين احدهما ما ذكر في المنية من النبوي المرسل هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وثانيهما الاجماع المشار اليه في العدة فانه قال ويدل على ذلك رجوع المسلمين باجمعهم في عهد الصحابة ومن بعدهم في بيان صفة الطهارة الى فعله ص فلولا انهم علموا ان ذلك يقع به البيان والا لم يجز الرجوع اليه وقال في مقام اخر ولاجل ذلك رجعت الصحابة في بيان صفة الوضوء الى كيفية فعل النبي ص انتهى ويؤيد ما ذكره ما حكاه في يه عن ابي الحسين من انه قال بين الصحابة الوضوء بفعله ص ومنها ان البيان يقع بالقول فيلزم ان يقع بالفعل بطريق اولى اما المقدمة الاولى فاجماعية واما الثانية فلان الفعل اصرح دلالة واقوى في البيان كما صرح به في جملة من الكتب ففي بعض قد علم بالعادات ان العلم ربما يكون بالفعل اقوى منه بالقول و الوصف الا ترى ان الواصف بما لم يفهم غرضه فزع الى التفهيم بالفعل وما فزع الى الفعل في البيان لما اسر بالقول الا انه اقوى وفي العدة لو قيل ان التبيين الذي يقع بالفعل اكثر ما يقع بالقول لكان سايغا وفي دج الفعل اكشف من القول في البيان لان الفعل يبين عن صفة المبين عيانا والقول اخبار عن ذلك وليس الخبر كالعيان وفي يه وم في مقام الاحتجاج على ما صار اليه هنا ولانعقاد الاجماع على كون القول بيانا والفعل لكونه مشاهدا ادل وزاد في الثاني فانه ليس الخبر كالعيان ولهذا كانت مشاهدة زيد في الدار ادل على معرفة كونه فيها من الاخبار عنه بذلك واذا كان القول بيانا مع قصوره في الدلالة عن الفعل المشاهد فيكون بيانا اولى وفي المنية قد يكون الفعل ادل من القول وفي ص وشرحه المعراج لنا ان مشاهدة الفعل ادل من القول وفي ص وشرحه في بيانه من الخبر عنه ولذلك قيل في المثل السائر ليس الخبر كالمعاينة فلا بعد في العدول اليه وربما لزيادة الدلالة وقريب منه ما في يه ل ومنها ما تمسك به في العدة فقال لو دفع وقوع البيان بالفعل كان متعذرا ولا فرق بين قوله في ذلك وبين من دفع ثبوت الاحكام بذلك السنة في ذلك خروج عن الاجماع ومنها ما تمسك به في العدة ايض فقال والذي يدل على صحة المذهب الاول اشياء منها انه اذا كان الفعل مما يقع به التبيين كما يقع بالقول فينبغي ان يجوز وقوعه الا ترى انه لا فرق بين ان يقول صلوا صلوة اوجبها الله عليكم ثم تبين صفتها وكيفيتها بالقول وبين ان يقوم فيصلي في انه يقع الحال بين التبيين على حد واحد وللقول الثاني وجوه ايض الاول ما حكاه في يه والمنية وص وشرحه عن راويه من ان الفعل يطول فلو بين به لزم تاخر البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز واجاب عنه في ص بوجوه الاول المنع من ان الفعل اطول من القول اذ قد يطول البيان بالقول اكثر مما يطول بالفعل فان ما في ركعتين من الهيئات لو بين بالقول ربما يستدعي زمانا اكثر مما يصلي فيه الركعتان بكثير وقد اشار الى الجواب المذكور في العدة ويه ويب والمنية ويه ل وم وص ايضا الثاني المنع من لزوم تاخر البيان اذ تاخير البيان ان لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يشتغل به وهذا قد شرع فيه واشتغل به وانما الفعل هو الذي يستدعي زمانا ومثله لا يعد تاخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار في الحال فبقي في مسيره عشرة ايام حتى دخلها فانه لا يعد بذلك مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور وقد اشار الى هذا الجواب في يه ل وص ايض الثالث انه ما تعني بقولك لا يجوز التاخير مع امكان التعجيل اذا لم يكن فيه غرض واذا كان مع غرض بيانه وان تاخر البيان فقد فعله لسلوك اقوى البيانين وهو الفعل لكونه ادل كما مر وقد اشار الى هذا الجواب في يه ويه ل وص وم ايض الرابع تاخير البيان لا يمنع مط انما يمنع عن وقت الحاجة وهذا لم يتاخر عنه فيجوز وقد اشار الى هذا الجواب في يه ل وص ايض الثاني ان الفعل لا يمكن معرفة وقوعه بيانا فلا يحصل البيان به وفيه نظر للمنع من عدم التمكن من ذلك بل يتمكن منه لوجوه ما في البيان لاشارة انشاء الله الثالث ان الفعل لو صلح لان يكون

من بيان الواقع من الحج والمبين ومن افعال النبي

بانا الوقوع والترابط في المقدم مثله اما الملازمة فلان العادة تقضي بان كلما هو جائز الوقوع لابد وان يقع ولو في ضمن فرد تاما والثاني
بط لانه لم يعلم دليل على الوقوع لا يقال قد شهد جماعة بالوقوع مستندين الى ما نقدم اليها الاشارة وحاكين عليه الاجماع تم
لانا نقول لعل ما ذكره الجماعة اجتهاد منهم والاجتهاد لا يكون حجة على غيره سلمنا انه شهادة او خبر ولكن غايتهما الظن ويمنع حجيته هنا
لانه ظن في الموضوعات والاصل فيه عدم الحجية مع ان العادة تقضي بالتواتر على تقدير الصدق وفيه نظر للمنع من قضاء العادة بذلك
وان الاصل قبول الشهادة والخبر لعموم ما دل على حجيتها واصالة عدم حجيته في الموضوعات بحيث يشمل محل البحث ممنوعة ثم هذا وان ادعى حصول القطع با
لوقوع بملاحظة كلام الجماعة ودعوى جماعة منهم الاجماع عليه وبملاحظة جملة من الاخبار لم يبعد ومع هذا كله فيمنع الملازمة ومنها ترك
الفعل وقد صرح بوقوع البيان بترك الفعل في عدة وبر وب والمنية وبرل ولا اشكال في ذلك ثم ان مرة في بر جعل ذلك اقساما ثلثة
فقال بيان الاحكام الشرعية قد يكون بالترك فلم يدل على نفي وجوب الفعل وهو اقسام الاول ان يقوم من الركعة الثانية الى الثالثة
ويمضي في صلوته فيعلم ان التشهد ليس بواجب لاستحالة ان يترك الواجب الثاني ان يسكت عن حكم فيعلم انه ليس بواجب لاستحالة السكوت
عن الحكم الشرعي الثالث ان يكون ثم الخطاب يتناوله وامته على السواء فاذا تركه دل على انه مخصص من الخطاب الرابع ان يترك بعد
فعله اياه فيعلم انه قد نسخ عنه ثم ينظر فان كان حكم الامة حكمه فقد نسخ عنهم ايضا والا كان حكمهم بخلافه انتهى وهو جيد في قدا اشار
ايضا الى جميع الاقسام المذكورة في ب والمنية والعدة وينبغي التنبيه على امور **الاول** قد يعلم كون الفعل بيانا بالضرورة من قصده وقد
صرح بهذا في بعضه ودح بر والمنية ولم وغيرها **الثاني** قد يعلم كون الفعل بيانا بالقول والتنصيص كان يقول فعلي هذا بيان
لذلك المجمل الذي ذكرته وقد صرح بهذا في الكتب المذكورة ايضا وجعل في المنية ولم من هذا القسم قوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني
مناسككم **الثالث** قد يعلم كون الفعل بيانا بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا
يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تاخيره عن وقت الحاجة وقد صرح بما ذكر في عدة
ودح وبر وب والمنية ولم وغيرها **الرابع** قال في يعم ليس يجوز ان يرجع في التعلق الى ما يقوله قوم من انه اذا قال
صلوا وهذا اللفظ مجمل ثم نقل عقيبه ما يمكن ان يكون بيانا له كانه صلى ركعتين لان هذا الوجه غير صحيح لانه قد يجوز ان يكون صلوة
الركعتين غير بيان بل هما مبتدئ بهما وكما يجوز فيهما ان يكونا بيانا يجوز غير ذلك فالتعلق غير معلوم انتهى وهو جيد **الخامس**
هل يشترط العلم بكون الفعل بيانا او يكفي الظن به فيه اشكال ولكن الاحتمال الاخير في مقام استنباط الاحكام الشرعية
في غاية القوة **مفتاح** اذا ورد مجمل وورد عقيبه قول وفعل وكان كل منهما صالحا لان يكون بيانا فاما ان يتفقا ولا
يكون بينهما تناف ولا تعارض ويختلفا ويكون بينهما تعارض وتناف فان كان الاول كالوطاف بعد نزول اية الحج طوافا واحدا
وامر بطواف واحد كما اذا صلى ركعتين بهيئة مخصوصة بعد الامر بصلوة جعفر وامر بتلك الركعتين مع تلك الهيئة فلا يخلو عن
صور احدها ان يتساوى الفعل والقول في الدلالة ويعلم المتقدم منهما والمتاخر وقد اختلف عباراتهم فيما هو المبين منهما و
المتحصل منها اقوال ثلثة الاول ان المبين كل منهما وهو المستفاد من بعضه والغنية فانهما قالا اعلم ان القول والفعل اذا ترادفا
واجتمعا كان كل واحد منهما يصح التبيين به كصحته بالاخر فكل واحد منهما يصح وصفه بانه بيان الثاني ان المبين هو القول تقدم او
تاخر وهو المستفاد من العدة فانه قال متى حصل قول وفعل يمكن ان يكون كل واحد منهما بيانا للمجمل وجب العمل بالقول لانه
انما يلتجئ الى الفعل ويجعله بيانا للمجمل عند الضرورة فاما مع وجود البيان بالقول فلا حاجة بنا الى ذلك الثالث ان المبين
هو المتقدم فعلا كان او قولا ويكون الثاني تاكيدا وهو المستفاد من ب وبر والمنية وم والمعراج وص وشرحه فانهم قالوا
اذا ورد بعد المجمل قول وفعل فان اتفقا وعرف المتقدم فهو البيان والثاني تاكيد وزاد في المنية فقال لان الكشف وزوال
الاجمال قد حصل بالاول فلم يبق للثاني فائدة الا التاكيد انتهى وفي دح اذا ورد عقيب المجمل قول وفعل يحتمل ان يكون كل واحد منهما
بيانا فان لم يتنافيا وعلم بتقدم احدهما كان هو البيان انتهى والاقرب عندي هو القول الثالث الثانية ان يتساوى الفعل والقول
في الدلالة ولا يعلم المتقدم منهما ولا المتاخر فان علم بالتقدم والتاخر في الجملة كان اللازم على المختار في الصورة السابقة الحكم بكون المتقدم

تنبيه متعلق بالفعل [illegible] البيان

في بيان تعارض [illegible] البيان عقيب المجمل

هو

هو المبين وان لم يعلم به تفصيلا والاخر تاكيدا وهو المستفاد من ب وبر والمنية والمحصول وم البيان احدهما من غير تعيين وزاد في الاول و
الثالث فحكمنا بتاكيد الاخر ولعلهم يريدون ما ذكرناه ويظهر من بعضه والغنية ان المبين هنا هما معا ومن عدة ودح ان المبين هو القول
دون الفعل واحتج عليه في الثاني بان القول يدل بنفسه دون الفعل وفيه نظر وان علم بعدا التقدم والتاخر والورود دفعة فالمستفاد من
عدة ودح ان القول هو المبين ومن بعضه والغنية ان المبين هما معا وهو الاقرب الثالثة ان يختلفا في الدلالة بالقوة والضعف ويعلم المتقدم
والمتاخر منهما فان كان المتقدم الاقوى في المتاخر الاضعف فيظهر من بعضه والغنية ان المبين كل منهما وان الموصوف بالبيان كل منهما ويظهر من عدة
ان المبين هو القول لا غيره ويظهر من دح وبر المحصول وب وم والمعراج ان المبين هو المتقدم فعلا كان او قولا وهو المعتمد ويظهر من ب وص كون الثاني
تاكيدا وهو حسن على تقدير جواز تاكيد الاقوى بالاضعف اما على تقدير العدم فلا يكون تاكيدا كما صرح به في بر وم فانهما قالا وان تفاوتا
فان علم تقدم احدهما فهو البيان والثاني تاكيد الا اذا كان دون الاول في الدلالة لاستحالة تاكيد الشيء بما دونه في الدلالة واعترض
عليهما في المنية ودح وص ففي الاول وفيه نظر للمنع من عدم جواز تاكيد الاقوى بالاضعف فان من المعلوم ان الظن الحاصل بشهادة الشاهدين
يتاكد بانضمام ثالث اليهما ويترجح بسببه على شاهدين غيرهما عند التعارض سلمنا لكن التاكيد ليس بالاضعف وحده بل المجموع منهما فانه
اشد كشفا وايضاحا من احدهما وان كان اقوى من الاخر وفي الثاني والجواب ان ذلك انما يلزم في المفردات نحو جاءني القوم كلهم
واما المؤكد المستقل فلا يلزم منه ذلك كالجمل التي يذكر بعضها بعد بعض للتاكيد فان الثانية وان كانت اضعف من الاولى لو
استقلت فانها بانضمامها اليها تفيدها تاكيدا وتقريرا ومضمونها في النفس زيادة تقرير انتهى وان كان المتقدم الاضعف والمتاخر الاقوى
فيظهر من عدة ان القول هو المبين ويظهر من الذريعة والغنية ان المبين كل منهما والموصوف بالبيان كل منهما ويظهر من بر وب ودح وم و
ص والمعراج ان المتقدم هو المبين والاخر تاكيد له وهو الاقرب ان شك في تقدم الاقوى والاضعف مع العلم بالتقدم والتاخر في الجملة
فيظهر من بعضه والغنية ان كلا منهما مبين ويظهر من عدة ان المبين هو القول ويظهر من دح وب والمعراج ان المبين هو المتقدم وان لم يعلم بخصوصه
هو الاقرب وهل يكون الاخر تاكيدا او لا التحقيق ان يقال ان كان تاكيد الاقوى بالاضعف جائزا كان الاخر تاكيدا وان لم يعلم بخصوصه ولا
فلا يمكن الحكم بذلك وربما يستفاد لزوم الحكم بتقدم الاضعف هنا من بر وم فانهما قالا ان لم يعلم المتقدم حكم على الجملة ان احدهما بيان
والاخر مؤكد وان لم نعلمه مفصلا وكذا ان تساويا في الدلالة وان كان احدهما ارجح على حسب اختلاف الوقايع والاقوال والافعال فلا
شك ان المرجوح هو المتقدم ليقع التاكيد بالراجح والا كان الثاني غير مفيد البتة اما للبيان فلوقوعه بالاول واما للتاكيد فلامتناعه
بالادون وزاد في الثاني فقال وكان الاتيان به غير مفيد ومنصب الشارع منزه من الاتيان بما لا يفيد لا كذلك فيما اذا جعلنا المرجوح
مقدما فان الاتيان بالراجح بعده يكون مفيدا للتاكيد لا يكون معطلا انتهى الرابعة ان يختلفا في الدلالة بالقوة والضعف ولم يعلم بالتقدم و
التاخر اصلا ويظهر من بعضه والغنية ان كلا منهما هنا مبين وموصوف بالبيان مطلقا سواء احتمل التقدم والتاخر او قطع بعدمهما وبورودهما
دفعة ويظهر من عدة ان القول هو المبين مطلقا ايضا وعندي ان قول المرتضى لا يخلو عن قوة لان احتمال التقدم والتاخر مدفوع بالاصل فيحكم
بورودهما دفعة ولا معنى لجعل احدهما مؤكدا واصلا والاخر مؤكدا او فرعا فتامل وان كان للثاني وذلك على ما ذكره في بر وب والمنية
وم وص وشرحه كما لو طاف بعد اية الحج طوافين وامر بواحد فلا يخلو عن صور ايضا الاولى ان يتقدم القول ويتعقبه الفعل وهنا
قد صرح في بر وم وص وشرحه بان القول بيان وان فعله محمول على الندب ويظهر الاول من اطلاق عدة واحتج على ذلك في م وشرحه
بان فيه جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما وفي م ان كان القول متقدما فالطواف الثاني غير واجب وفعل النبي لم يجب
ان يحمل على كونه مندوبا والا فلو كان فعله لدليل الوجوب كان ناسخا لما دل عليه القول ولا يخفى ان الجمع اولى من التعطيل وفعله
للطواف الاول يكون تاكيدا للقول وفي بر لان الخطاب المجمل اذا تعقبه ما يجوز ان يكون بيانا له كان بيانا انتهى لا يقال لا يجوز
ان يكون القول بيانا بالنسبة الى الامة والفعل بيانا بالنسبة الى نفسه وفي هذا ايضا جمع بين الدليلين كما لا يخفى لانا نقول هذا
بط اما اولا فلا اختصاص بالنبي ولا يجري في الائمة ع وليس موضوع هذه المسئلة كسائر مسائل المجمل والمبين مخصوصا بالنبي بل
يشمله والائمة ع فتم واما ثانيا فلان اصالة اشتراكه مع الامة في الاحكام يمنع من ذلك وان كان التخصيص في الاصل المذكور مرجوح

في بيان تعارض [illegible] عقيب المجمل

والضعف خ

مانسبة الى الحمل على الاستحباب فتة واما ثالثا فلان المفروض تحقق التنافي بين القول والفعل ولا يتم الا بعد كونه بيانا بالنسبة الى جميع المكلفين وفيه نظر ولا يبقى لم لا يجوز تقييد القول بحالة التم وحمل الفعل على الوجوب لانا نقول هذا التنافي بل في غاية البعد فلا يصار اليه والذى يقتضيه التحقيق في هذا المقام هو ان يقال ان اللازم بعد تحقق التنافي بين القول والفعل الاخذ بما هو الاقوى ولا يمكن دعوى ان الاقوى القول او الفعل دائما لاختلاف الموارد ولكن ما صار اليه الاكثر او لتلك الجماعة من كون القول في محل البحث اقوى هو الغالب فة الثانية ان يتقدم الفعل ويتعقبه القول وقد اختلفوا هنا على قولين الاول ان الفعل هو المبين فيكون الطواف الثاني في المثال المتقدم واجبا وهو المحكي عن ابي الحسين الثاني ان القول هو المبين وهو للعدة وصرح شرحه للقول الاول ان الخطاب المجمل اذا تعقبه ما يجوز ان يكون بيانا فانه كان بيانا وللقول الثاني وجهان احدهما ما ذكره في الاحكام فقال وان كان الفعل متقدما فهو وارد لعلى وجوب الطواف ثانيا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه والقول اجمال له لان القول ممتنع فلم يبق الا ان يكون ناسخا لوجوب الطواف ثانيا الذي دل عليه الفعل وان يحمل فعله على وجوب الطواف الثاني في حقه دون امته وان يحمل قوله على وجوب بيان وجوب الاول دون الثاني في حق امته دونه والاشبه انما هو الاحتمال الثاني دون الاول لما فيه من الجمع بين البيانين من غير نسخ ولا تعطيل انتهى وقد اشار الى ما ذكر في ضه وشرحه بتمسكين به وثانيهما ما ذكره في نه فقال وقيل يكون القول بيانا مط من غير تفصيل الى تقدمه وتأخره لانه بيان بنفسه والفعل لا يدل حتى يعرف ذلك اما بالنص او بالاستدلال بدليل قولي او عقلي فاذا لم ينقل ذلك لم يثبت كون الفعل بيانا ثم اعترض عليه فقال ليس بجيد لان الفرض كون كل منهما صالحا للبيان فاذا فرضنا تقدم الفعل فهو بيان لو وقع بعد اجمال وورود التعبد به فيكون بيانا له الثالث ان لا يعلم بتقدم احد الامرين وتأخر الاخر وقد اختلفوا هنا على قولين ايض الاول ان المتقدم منهما هو البيان وان لم يعلم بخصوصه وهو المحكي في بعض الكتب عن ابي الحسين الثاني ان المبين هو القول وهو للعدة وم وصرح شرحه يمكن استفادته من نه وظاهر ما ذكره في م فقال اما ان جهل المتقدم منهما فالاولى انما تقدير تقدم القول وجعله بيانا للوجهين الاول انه مستقل بنفسه في الدلالة بخلاف الفعل فانه لا يتم كونه بيانا من دون اقتران العلم الضروري بقصد النبي ص البيان به او قول منه يدل على ذلك وذلك مما لا ضرورة فيه تدعو اليه الثاني انا اذا قدرنا تقدم القول امكن حمل الفعل بعده على ندبية الطواف الثاني كما تقدم تعريفه ولو قدرنا تقدم الفعل يلزم منه اما اهمال دلالة القول او كونه ناسخا لحكم الفعل او ان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف في حق النبي ص دون الامة والقول دليلا على عدم وجوبه في حق امته دونه والاهمال والنسخ على خلاف الاصل والافتراق بينه وبين الامة في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنظر الى ما ذكرناه من ان التشريك هو الغالب دون الافتراق انتهى **مفتاح** لا اشكال ولا شبهة في ان المبين بفتح الباء والمبين بكسرها يجب ان يكون سندهما معتبرا وحجة فلو لم يكن سندهما او سند احدهما معتبرا كما اذا رويا او احدهما بطريق ضعيف لم يتصفا بالمبينية والمبينية كما لا يخفى وهل يشترط في المبين بكسر الباء ان يكون سنده مثل سند المبين بفتح الباء فاذا كان المبين بفتح الباء قطعي السند كما اذا كان من الكتاب والسنة المتواترة لم يجز ان يكون مبينه ظني السند كما اذا كان سند المبين بفتح الباء صحيحا لم يجز ان يكون مبينه حسنا او موثقا اولا يشترط ذلك بل يكفي كون المبين حجة مط فيصح البيان اذا كان المبين والمبين قطعيين سندا او ظنيين سندا او احدهما قطعي السند والاخر ظني السند سواء كان المبين دافعا للاجمال او رافعا للظ كما اذا كان مخصصا او مقيدا اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يشترط ذلك وهو المحكي عن ابي الحسين الكرخي في جملة من الكتب ففي نه والمنية ذهب الكرخي الى وجوب كون البيان معلوما ولهذا رد خبر الاوساق وهو قوله ع ليس فيما دون خمسة اوساق صدقة لحمل بعموم قوله فيما سقت السماء العشر وفي دج لا يجب ان يكون البيان كالمبين في القوة خلافا للكرخي فانه لا يعمل بخبر الاوساق فيما سقت السماء العشر انتهى ونقله من يعتد به قد قوم ولعل حجتهم ما تمسك به المانعون من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقد تقدم اليه الاشارة وضعفه كما عرفت الثاني انه لا يشترط ذلك بل يكفي في المبين الحجية مط وهو للمعارج والعدة ويه وب والمنية وعزاه في نه والمنية الى المحققين فقالا لا بعد الا شاذة لا لما حكينا عن الكرخي والمحققون على خلافه وان يجوز ان يكون كل من البيان والمبين معلومين ومظنونين وان يكون

في بيان اعتبار [illegible] في البيان والمبين وعدم اعتباره

الذي هو حجة او اقوى فلو كان المبين

اذا كان المبين معلوما

المبين معلوما والبيان مظنونا وبالعكس كما جاز تخصيص القران بخبر الواحد انتهى وهذا القول هو المعتمد عندنا اما جواز دفع الظواهر القطعية وبيان ارادة خلاف ظاهرها بالبيان الظني فلما بيناه في بحث جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد واما جواز دفع الاجمال القطعي وبيانه بالظني فلظهور عدم القائل بالفصل بين جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وجواز ما ذكر ولان جواز ذلك يستلزم جواز هذا بطريق اولى على الاول يشمل الثاني هذا وقد قال المحقق بعد ما حكينا عنه سابقا وانما قلنا ذلك لانه لا يمتنع تعلق المصلحة به وهو متضمن لحكم شرعي عملي فجاز استفادته بالخبر المظنون وفي نه بعد ذلك ايض لامكان تعلق المصلحة بذلك انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في العدة قد اجاز من خالفنا وقوع البيان بخبر الواحد والقياس كما اجازوا العمل بهما وعندنا ان ذلك غير جائز على ما بيناه فاما على المذهب الذي اخترناه من العمل بالاخبار التي ينقلها الطائفة المحقة فانه لا يمتنع العمل بها في بيان المجمل ولذلك رجعت الطائفة في كثير من احكام الصلوة والوضوء واحكام الزكوة والصوم والحج الى الاخبار التي رووها ودونوها في كتبهم اصلا ومن قال من اصحابنا انه لا يجوز العمل بها الا اذا كانت معلومة ينبغي ان يقول لا يقع بها البيان ام وهذا خلاف ما عليه عمل الطائفة على ما بينا انتهى **الثاني** لا اشكال ولا شبهة في ان كلما يجوز به رفع الظاهر من خبر الواحد وغيره يجوز رفع الاجمال به هل يجوز رفع الاجمال بما لا يجوز رفع الظاهر به او لا الظاهر من العموم الاخير كما لا يخفى **الثالث** قال في نه قال بعض الناس المجمل فيما يعم به البلوى كاوقات الصلوة وكيفيتها وعدد ركعاتها ومقادير الزكوة وجنسها لا يجوز ان يبين الا بطريق قاطع واما ما لا يعم به البلوى كقطع يد السارق وما يجب على الامة في الحدود واحكام المكاتب والمدبر يجوز ان يبين بخبر الواحد انتهى وهذا القول في غاية الضعف **الرابع** هل يشترط في البيان ان يكون اقوى دلالة من المبين بفتح الباء او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه يشترط ذلك وهو للنهاية والمنية وم وصرح شرحه وحكاه فيه عن الاكثر الثاني انه لا يشترط وهو للمحكي في م وصرح شرحه عن ابي الحسين والكرخي وقد اختلفا فقال الاول فيما حكوا عنه يجوز البيان بالادنى وقال الثاني فيما حكوا عنه لا يجوز الا بالمساوي او الاقوى والمعتمد عندي هو القول الاول للاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم من الكتاب والسنة ومصير المعظم اليه وشذوذ المخالف بل قد يمنع من وجوده لقوة احتمال كون قولهما راجعا الى اشتراط اقوائية السند وما تمسك به في ح صر فقال في مقام الاحتجاج على المختار لنا انه لا يجوز بالمرجوح لانه يلزم منه الغاء الراجح بالمرجوح وانه بط بيانه ان العام اذا بين والمطلق اذا قيد بالبيان دلالته على المخرج منهما كدلالة العام والمطلق بالقوة وقد الغي دلالة العام عليه وهو اقوى بدلالة المخرج منه وهو اضعف وذلك ما ادعيناه واما انه لا يجوز بالمساوي فلانه يلزم التحكم اذ ليس احدهما مع تساويهما اولى بالابطال من الاخر انتهى وقد تمسك بما ذكره من الحجة في صر ايض فقال لنا لو كان مرجوحا الغي الاقوى في العام اذا خصص وفي المطلق اذا قيد وفي الدوا التحكم وقد تمسك به ايض في نه والمنية وم فقالوا ان كان المبين ظاهرا كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى دلالة من العام على صورة التخصيص وكون المقيد اقوى دلالة على صورة التقييد من المطلق على الاطلاق اذ لو تساويا لزم الوقف لو كان البيان مرجوحا لاستحال العمل به للزوم الغاء الراجح بالمرجوح وهو ممتنع وقالوا ايض كما في ح صر ان كان المبين مجملا كفى في بيان تعيين احد احتماليه بما دونها بعد ترجيحه على الاخر وزاد في نه فقال لوجوب العمل بالراجح وفي ح صر اذ لا تعارض انتهى وما ذكروه جيد **مفتاح** اذا تعلق الامر والتكليف الايجابي بمجمل كما في قوله آتني بالعين وحصل على القول باجماله فهل يجب على الامر والمكلف ان يبين ذلك المجمل فالبيان يتبع المبين في الحكم هنا ولا يجب في الاطلاق في بعث وموضع من بحث المنية وجوب ذلك وفيه نظر بل التحقيق ان يقال ان كان المامور والمكلف قادرا على الاتيان بالمامور به من غير توقف على البيان كما في المثالين المذكورين اذ يجوز ان يحتاط بان ياتي بجميع ما يحتمل تعلق الامر به فلا اشكال في عدم وجوب البيان ولزوم حرج واما احتمال الوجوب بالمعنى المتعارف بالنسبة الى غير الله عز وجل من سائر المكلفين كما في وجوب الصلوة فمقطوع بفساده وان لم يكن المامور والمكلف قادرا على الاتيان بالمامور به والخروج عن عهدة التكليف الا بان يبين المكلف والامر ما اراده من الخطاب بالامر كما اذا لم يتمكن في المثالين المذكورين من العمل والاتيان بالمامور به ولو بطريق الاحتياط كان البيان ح واجبا لازما والا لجاز تركه ومعه يستلزم التكليف بما لا يطاق وهو بط عندنا

على انه بعض ماده

في اشتراط [illegible] في المبين [illegible] المبين

منع نه

احدهما نه

في بيان ان الامر [illegible] البيان [illegible]

تنبيه ومما يتعلق بالمجمل [illegible]

وقد اشار الى هذا في [illegible] فقال الا انه لم يكن الحاجة داعية الى البيان في الحال لم يجب عند قوم ولا فرق بين ان يكون المبين واجبا او لا وان دعت لم يجب البيان ايضا عند من يجوز التكليف بالمحال والا فيجب ان كان المبين واجبا لاستحالة التكليف بالمحال وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا تعلق النهي والتكليف التحريمي بالمجمل فكما سبق في وجوب البيان وعدمه **الثاني** اذا تعلق الندب على الاستحباب والكراهة او الاباحة والحكم الوضعي بالمجمل فهل يجب على الحاكم البيان او لا يظهر من بعض الاول فانه قال في الاول لا فرق في الواجب وغيره في وجوب بيانهما وقال في الثاني كما في المنية قال قوم ان بيان الواجب واجب فلنا ان زادوا انه اذا كان المبين واجبا كان بيانه على الرسول واجبا ولم يكن على الرسول بيانه واجبا فهو باطل فان بيان المجمل واجب سواء تضمن فعلا واجبا او ندبا او مباحا وغيرها من الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق وفي بعض ان بيان الندب والواجب معا مما يجب على الحكيم انتهى واعترض في المنية على ما ذكره من لزوم التكليف بما لا يطاق فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر للمنع من اللزوم المذكور فان ما عدا الواجب فعلا او تركا من المباح والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف على ما تقدم فلا يلزم من عدم بيانه تكليف ما لا يطاق وقد صرح بهذا الاعتراض في الاحكام ايضا لكنه قال بعد ذلك اللهم الا ان ينظر الى التكليف بوجوب اعتقاده على ما هو عليه من اباحة او ندب او كراهة فيكون من القسم الاول واورد عليه في [illegible] فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر فان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والاخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما او بالمباح لا بد فيه من البيان تحصيلا للغرض من الخطاب وهو الافهام واجاب عن هذا الايراد في المنية فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فانه نفس النزاع واستدعاء الطلب الفهم مسلم لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال من دون البيان فهو كاف كذلك الغرض من الخطاب انما هو الافهام مطلقا لا التفصيل انتهى وفيه نظر والاقرب عندي ان منع وجوب البيان في لزومه في محل البحث باطل اذ من الظاهر ان ترك البيان هنا في بعض الصور قبيح لاستلزامه خلو الخطاب عن الفائدة المعتد بها وطلب ما لا يمكن المامور من الاتيان به وهما قبيحان قطعا وان لم يسم الاخير تكليفا بما لا يطاق اذ ليس المناط في عدم الجواز مجرد التسمية بل عدم القدرة على الاتيان بالمطلوب الحاصل هنا نعم لا يمكن دعوى وجوب البيان هنا على وجه الكلية **الثالث** قال في المنية وبه اعلم ان كل من اراد الله تعالى افهامه خطابه المحتاج الى البيان وجب عليه ان يبينه له ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له اما الاول فلانه لو لم يبينه لزم التكليف بالمحال اذ فهم ما لا يفهم الا بالبيان من دونه محال واما الثاني فظاهر فانه لا تعلق له بالخطاب ثم تضمن فعلا كالعالم في الصلوة فانه مكلف بفعلها وقد لا يراد منه ذلك كالعالم في مسائل الحيض وما اشبهها من الامور التي لا تعرض الا للنساء كالاستحاضة والنفاس والارضاع واما الذي لا يراد منه فهم خطابه فقد لا يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وما جرى مجراها وكالنساء بالنسبة الى ما يختص بالرجال وقد يراد منه فعله كالعوام بالنسبة الى العبادات وكالنساء في مسائل الحيض فان المراد منهم العمل بما يفتيهم المفتي وليسوا مكلفين بسماع الايات الالهية والاخبار النبوية المتضمنة لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالتها وزاد في الثاني فقال والذين لم يرد الله منهم فهم مراده ولم يجب في ذلك عليهم ضربان منهم من لم يرد منهم فعل ما تضمنه الخطاب وهم امتنا مع الكتب السالفة فانه تعالى لم يرد منها فهمها وقال ايضا اعلم انه لا يجب في احكام الله تعالى عمومها بل فيها ما هو عام ومنها ما هو خاص فالخطاب المحتاج الى البيان ان لم يتناول حكما عاما بل اختص ببعض المكلفين لم يجب على غيره فهمه ثم ساق ما تقدم ذكره في المنية ايضا وقد صرح بوجوبه مجردا عن الدليل وفي المعراج اعلم ان بيان المجمل انما يجب لمن اراد فهم ذلك المجمل حتى يعمل بمقتضاه كاحكام الحيض فان المجمل فيها انما يريد المجتهد بيانه للافتاء به لا للعمل بمقتضاه وفي العدة المجمل على ضربين منها ما يكون لازما لجميع المكلفين فما هذا حكمه يجب ان يكون بيانه في حكمه وذلك مثل الصلوة والطهارة وما اشبههما ومنها ما يختص معرفته بالائمة فينبغي ان يكون للائمة طريق الى العلم بها ولا يجب في ذلك غيرهم ومنها ما يختص بالعلماء فينبغي ان يكون لهم طريق الى معرفته انتهى وما ذكروه في غاية الجودة كما لا يخفى **الرابع** قال في العدة البيان من حقه ان يكون في حكم المبين فان كان واجبا كان بيانه واجبا وان كان ندبا كان بيانه ندبا وان كان مباحا كان بيانه مباحا ولاجل ذلك نقول

وما لم يكن المبين واجبا

ثم الذي اراد الله تعالى منه فهم خطابه منه فقد يراد فعل ما تضمنه الخطاب

ولم يوجب

نقول ان افعاله عليه السلام اذا كانت بيانا للمجمل واجبة كانت واجبة واذا كانت بيانا للمجمل مندوبا اليها كانت كذلك انتهى وصرح بما ذكره في بعض [illegible] وهو جيد حيث يعلم كون ما يأتي به بيانا للنص المبين واما اذا علم انه بيان لما يتحقق الامتثال بذلك المبين في ضمنه فلا يلزم من وجوب المبين وجوب البيان فكذا اذا حصل الشك في الامرين فتأمل وفي [illegible] اما المساوات بينهما في الحكم [illegible] وذلك لانه لو كان ما دل عليه البيان من الحكم هو ما دل عليه المبين لكان احدهما بيانا للاخر وانما يكون احد الامرين بيانا للاخر اذا كان دالا على صفة مدلول الاخر لا على مدلوله ومع ذلك تغير الاتحاد في الحكم **مفتاح** اختلفوا في جواز ان يؤخر النبي ص تبليغ العبادات والاحكام الى وقت الحاجة اليها على قولين الاول ان ذلك جائز وهو للذريعة والعدة والغنية و[illegible] والمنية وم ومص وفي شرحه والمعراج وفي العدة ذهب اليه كثير من المحصلين وفي م ذهب اليه اكثر المحققين وفي المنية هذا اختيار المحققين الثاني انه لا يجوز وهو المحكي في جملة من الكتب عن قوم للاولين وجوه منها ما تمسك به في المعراج وبه فقال لانا لو وجب التقديم لكان اما عقليا او نقليا والقسمان باطلان وزاد في الثاني فقال اما الاول فلانه لو كان كذلك لكان له وجه وجوب يرجع الى التكليف اما لانه تمكين او لانه لطف فان كان تمكينا فاما من الفعل او من فهم المراد من الخطاب ومعلوم انه لم يتقدم خطاب مجمل فيكون هذا بيانه ولا يقف امكان فعل العبادة على تقديم ادائها على الوقت لانه اذا بلغت العبادة فيه امكن المكلف ان يستدل بالخطاب على وجوبها فيفعلها في وقتها واما اللطف فليس في العقل طريق اليه كما انه ليس في العقل طريق الى كون تقديم تعريفنا الله تعالى ايانا العبادة التي يريد ان يتعبدنا بها بعد سنة لطفا ولهذا لم يعرفنا الله سبحانه على لسان نبيه ص جميع ما يريد ان يتعبدنا به في حالة واحدة واما الثاني فلعدم دليل سمعي يدل عليه ومنها ما تمسك به في [illegible] وم فقال لانه لو امتنع لم يخل اما ان يمتنع لذاته او لامر خارج الاول مح فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته وان كان ذلك لامر خارج فالاصل عدمه وزاد في النهاية فقال كيف وان تاخيره يحتمل ان يكون فيه مصلحة في علم الله تعالى يقتضي التاخير ولهذا لو صرح الشارع بذلك لما كان ممتنعا ويحتمل ان يكون فيه مفسدة مانعة من التاخير وليس احد الامرين اولى من الاخر فان قيل قولكم ويحتمل وجود مفسدة في التقديم ومصلحة في التاخير وليس احد الامرين اولى من الاخر مدفوع بان هذا كما لا يمكن معه الجزم بامتناع التاخير فلا يمكن معه الجزم بجواز التاخير الذي هو مذهبكم قلنا انه اذا وقع التردد بين المصلحة والمفسدة تساقطا وبقينا على اصل الجواز العقلي انتهى واشير الى ما ذكره في جملة من الكتب ففي الغنية ويجوز التاخير لانه يتبع المصلحة في تقديمه وتاخيره قالوا وقول المخالف باطل لانه لا يمتنع ان يكون وقت الابلاغ لا يتعلق به المصلحة فلا يجب الابلاغ وفي النهاية لنا ان التبليغ تابع للمصلحة وجاز ان يكون في تقديمه مفسدة فيجب تاخيره الى وقت الحاجة قال ولانه في الشاهد قد يصح تقديم الاعلام على حضور وقت العمل وقد يصح ترك التقديم وقد يكون يجب الاقتران واذا كان كذلك لم يمتنع ان يعلم الله تعالى اختلاف مصلحة المكلفين في تقديم الاعلام وفي تركه فلا يكون التقديم واجبا على الاطلاق وفي [illegible] يجوز التاخير لامكان اقتضاء المصلحة وفي [illegible] وشرحه يجوز التاخير للقطع بانه لا يلزم منه محال لذاته ولعل فيه مصلحة وزاد في الثاني فقال ولذا لو صرح به لم يمتنع ومنها ما تمسك به في العدة فقال والذي يدل على انه يجب ان يؤدي بحسب ما يتعبد به من تقديم او تاخير فان تعبد بالتبليغ عاجلا وجب عليه ذلك وان تعبد به اجلا كان مثل ذلك ومنها ما تمسك به في [illegible] والعدة والغنية من انه اذا جاز ان يؤخر الله تعالى خطاب المكلف الى الوقت الذي يعلم مصلحته فيه فكذلك الرسول ص ومنها شذوذ المخالف ومصير المعظم الى خلافه كما اشار اليه في [illegible] والغنية فقالا من قال من الفقهاء ان التبليغ لا يجوز ان يتاخر فان اراد وقت الحاجة والمصلحة فهو صحيح وان اراد انه لا يتاخر عن وقت امكان الابلاغ والاداء فذلك باطل انتهى لا يقال غاية ما يستفاد مما ذكر الظن ولا نم حجيته هنا لعدم تعلقه بالاحكام الفقهية ورجوعه اليها والظن انما يكون حجة اذا تعلق بها ورجع اليها لانا نقول ما ذكر باطل بل يرجع الظن هنا اليها ايضا والا لكان بحث الاصوليين في هذه المسئلة خاليا عن الفائدة وهو باطل فتم ومنها انه يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فكذلك يجوز تاخير التبليغ الى وقت الحاجة وذلك لوجهين احدهما ظهور عدم القول بالفصل بين الامرين كما يستفاد من النهاية وم فقال اختلف المانعون من جواز تاخير بيان المراد من الخطاب فقال اكثرهم بجواز تاخير تبليغ ما يوحى الى النبي ص

[illegible]

[illegible]

من الاحكام والعبادات الى وقت الحاجة ومنع اخرون وثانيهما الاولوية كما اشار اليه العضدي في ح مر فقال اذا قلنا بجواز تاخير البيان الى وقت الحاجة بعد تبليغ الحكم الى المكلف مجملا فتاخير تبليغ الرسول الحكم الى وقت الحاجة اجدر بالجواز اذ لا يلزم منه شيء مما كان يلزم في تاخير البيان من المفاسد اما على تقدير منعنا لتاخير البيان فقد اختلف فيه انتهى وللاخرين وجهان احدهما ما حكاه عنهم في العدة وبعض من انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فكذا هنا واجابا عنه تارة بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب واخرى بالفرق بين الامرين فقالا في مقام الجواب عن الوجه المذكور هو غير صحيح لانا نجوز تاخير بيان المجمل ومن منع من ذلك يقتضي قبح الخطاب وليس هذا في التبليغ لانه عم لم يبده بخطاب بشيء فبينه انتهى وثانيهما ما حكي عنهم ايض في جملة من الكتب من قوله تعم يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الاية فان الامر يفيد الوجوب والفور وضعفاو اجيب عنه بوجوه منها ما ذكره في م فقال لا نم ان الامر للوجوب واشار اليه في صر وشرحه وهو ضعيف لما بيناه من ان الامر للوجوب واحتمال حمله هنا على غيره مجازا مدفوع بالاصل ومنها ما ذكره في بر وبعض المنية والاحكام والمعراج فقالوا الامر بالتبليغ لا يقتضي الفور واشار اليه هذا الحاجبي والعضدي لانا نقول الامر وان لم يكن موضوعا للفور ولكن يجب ارادته منه هنا والا لم يفد فائدة جديدة لان وجوب التبليغ في الجملة ضروري لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره العضدي فقال وما ذكر بموه ضعيف بجواز ان تقويه ما علم بالعقل والنقل ومنها ما ذكره في دج وبعض بر والمنية وم وح صر فقالوا ان المراد بذلك القران لانه هو المستفاد عند الاطلاق ومنها ما ذكره في بعض والعدة فقالا اما قوله يا ايها الرسول الاية يقتضي ايجاب التبليغ على الوجه المامور به من ان تقدمه دون تاخره وفي بر واجاب فاضل القضاة ايض بان هذا الامر انما يفيد وجوب تبليغه على الحد الذي امر ان يبلغ عليه من تقديم او تاخير اعترض ابو الحسين بان الوجه الذي امر ان يبلغ عليه هو التعجيل بدلالة هذا الامر وفيه نظر لان الوجه انما يكون هو التعجيل لو كان هذا الامر للفور ومنها ما ذكره في بعض فقال ثم بهذا القول وجب التبليغ وقد كان قبل نزول التبليغ ممكنا وليس بواجب ومنها ما ذكره في المنية فقال ذلك انما يتناول ما انزل اليه من الاحكام قبل الامر بالتبليغ ولا يتناول ما سينزل اليه منها لان لفظ انزل ماض فلا يتناول الحال ولا الاستقبال انتهى **مفتاح** لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة اذا لم يكن للمكلف طريق الى معرفة ما كلف به الا بالبيان وقد استفاض في عبائرهم دعوى الاجماع عليه ففي بعض ان البيان لا يجوز تاخيره عن حال الحاجة فلا خلاف انه لا يجوز وفي الغنية تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بلا خلاف وفي دج لا خلاف بين اهل العدل ان تاخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز اذا لم يكن للمكلف طريق الى معرفة ما كلف به الا بالبيان وفي بر اتفق العقلاء الا من جوز تكليف المح على امتناع تاخير بيان الخطاب عن وقت الحاجة وفي بب الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المح وفي دى قد وقع الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة وفي ح اتفق المانعون من التكليف بما لا يطاق على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة وجوزه مجوزه وفي المنية اتفق الاصوليون على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا الذين جوزوا تكليف ما لا يطاق وفي لم اعلم انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة بمنع اجماعا وفي بر كا اتفقوا على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة اي عن الوقت الذي يجب على المكلف العمل فيه وجوزه من قال بالتكليف بالمح وفي م قد اتفق الكل على امتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة سوى القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق وفي صر تاخير البيان عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا الا على قول من يقول بجواز التكليف بما لا يطاق وفي المعراج لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت العمل بذلك المجمل عند من لا يجوز التكليف بالمح انتهى واحتج على ذلك في بعض والعدة ودج وبر ودى وبعض الماول والمعراج بان التكليف مع عدم الطريق الى العلم به تكليف بالمح وبما لا يطاق **القول** في النسخ **مقدمة** اختلف عبارات القوم في تعريف النسخ بحسب الاصطلاح ففي بعض والكنان بحد النسخ بانه ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص الاول في باب الاستمرار وفي دج وم النسخ في الشرع عبارة عن الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وفي بب هو عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وفي بر الاولى ان النسخ هو رفع الحكم الشرعي بطريق شرعي متاخر وفي كا عن الحاجبي انه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر وفي م المختار في تحديده ان يقال النسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي وفي المعراج هو في الاصطلاح انتهاء حكم شرعي بسبب طريق شرعي متراخ عن الحكم الاول على وجه لولا وجود ذلك الحكم ثابتا وفي المحكي في بر وح صر عن الفقهاء هو النص الدال على انتهاء مدة الحكم الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده وفي المحكي في دى عن الفقهاء وفي شرح عن الاصوليين هو رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم بخطاب متراخ عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وفي المحكي في العدة عن بعض انه رفع المامور به بالنهي عنه وفي المحكي في بر وح صر عن المعتزلة هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا وفي المحكي في بر وم وح صر عن الغزالي هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وزاد في الاول وعدى فقالا وقال القاضي ابو بكر وفي المحكي في بر عن الجويني النسخ اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وحكاه في ح صر عن الرازي فقال قال الامام هو اللفظ اه ومعناه ان الحكم كان دائما في علم الله تعم دواما مشروطا لا يعلمه الا هو واجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه وما ذلك الا بتوفيقه اياه واذا قال قولا دالا عليه فذلك هو النسخ وفي المحكي في م عن ابي الحسين البصري هو ازالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله تبارك وتعالى او عن رسوله صم مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وفي المحكي في بر عن قوم وفي م عن بعض هو ازالة الحكم بعد استقراره وفي المحكي في العدة عن بعض انه زوال الحكم بعد استقراره وفي المحكي في بر عن بعض انه بيان مدة الحكم وفي المحكي في م وبر عن بعض هو نقل الحكم الى خلافه وفي المحكي في المعراج عن القاضي ابي بكر النسخ رفع الحكم الشرعي بحكم اخر متراخ عنه بحيث لولاه لكان ثابتا ثم قال وارتضاه الغزالي وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم ان لفظ النسخ استعمل في معنيين احدهما الابطال والازالة وثانيهما النقل والتحويل وقد صرح بما ذكر من الاستعمال في هذين المعنيين في العدة ودج وبر والمنية وبل وم وذكروا للاول امثلة منها ما ذكره في العدة ودج وبر والمنية وبل وم والمعراج من قولهم نسخت الشمس الظل ومنها ما ذكره في بر والمنية من قولهم نسخت الريح اثار القوم ومنها ما ذكره في م من قولهم نسخت الريح اثر المشي ونسخ الشيب الشباب ثم قال ومنه تناسخ القرون والازمنة وذكروا للثاني ايض امثلة منها ما ذكره في بر وح دى وم وغيرها من قولهم نسخت الكتاب اي نقلته وحولته ومنها ما ذكره في بر والمنية وم وغيرها من قولهم تناسخ المواريث ومنها ما ذكره في بر والمنية وم ايض من قولهم تناسخ الارواح وقد اختلفوا فيما وضع له هذه اللفظة لغة على اقوال الاول انها موضوعة للابطال والازالة لا غير وهو للنهاية وب والمنية والمحكي في العدة عن ابي هاشم والمحكي في جملة من الكتب عن ابي الحسن البصري الثاني انها موضوعة للنقل والتحويل لا غير وهو للمبادي والمحكي في جملة من الكتب عن القفال من الشافعية وفي بعضها عن طائفة الثالث انها موضوعة لكل من المعنيين المذكورين ومشتركة بينهما وهو للعدة والمحكي عن القاضي ابي بكر والغزالي وغيرهما وقد تصدى جماعة لذكر حجج الاقوال المذكورة هنا وهو في غير محله ولذا قال في بعض اعلم انه لا حاجة بنا الى بيان معنى النسخ في اصل اللغة ففي ذلك خلاف لا فائدة في بيان الصحيح منه **الثاني** قال في العدة اما استعمال هذه اللفظة في الشريعة فعلى خلاف موضوع اللغة وان كان بينهما تشبيها ووجه لولاه لكان ثابتا صار بمنزلة المزيل لذلك الحكم لانه لولاه لكان ثابتا فاجري استعمال لفظ النسخ فيه مجرى الريح المزيلة للاثار هذا قول ابي هاشم وقال ابو عبد الله البصري ان هذه التسمية مستعملة على غير طريقة اللغة في الشريعة فهي لفظة شرعية منقولة عما وضعت له لان استعمالها في ذلك غير معقول في اللغة فهي كسائر الاسماء الشرعية **الثالث** اختلفوا في ان النسخ هل هو رفع او بيان لانتهاء مدة الحكم الاول على قولين الاول انه رفع وهو للمحكي في جملة من الكتب عن القاضي ابي بكر ويمكن استفادته من التعريف المحكي في المبادي عن الفقهاء وفي شرحه عن الاصوليين قال في بر ودى وشرحه والمنية بعد نسبة القول المذكور الى القاضي وعنى بذلك ان خطابه تعم بعد التعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي حكمه وانه زال بطريان الناسخ الثاني انه بيان لانتهاء مدة الحكم الاول وهو للمحكي في جملة من الكتب عن ابي اسحق ويمكن استفادته من المعراج ومن التعريف

فلان تاخير بيان المجمل ح

في بيان عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة

فلا خلاف في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة ح

وفي الزبدة تاخير البيان عن وقت الحاجة ح

في بيان النسخ

القريب لكان ذلك

نزد والثاني

النسخ بان النص اذا دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه ح

المحكي عنه عن الاصوليين ومن التعريف المحكي في بر وعنه عن الفقهاء قال في بر ودى وشرحه المنبه عني بذلك ان الخطاب الاول
انتهى بذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر لا تاثير له في زوال الاول للاولين ما اشار اليه في بر فقال احتج القاضي بان النسخ لغة الازالة
فيكون في الشرع كذلك لاصالة عدم التغيير وايضا الخطاب قد كان متعلقا بالفعل وذلك التعلق ان عدم لذاته استحال وجوده فلا بد من
مزيل وليس الا الناسخ ثم قال اعترض بان التمسك بالالفاظ لا يعارض الادلة العقلية وكلام الله تع عنده قديم كان متعلقا من
الازل الى الابد باقتضاء الفعل الى وقت النسخ والمشروط يعدم بعدم شرطه فلا يفتقر في زواله الى مزيل اخر انتهى وقد يستدل لهم بانه
لو لم يكن رفعا حقيقة لكان بيانا لانتهاء الحكم الاول والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلظهور اتفاق القوم على انه اما رفع او بيان
الانتهاء ولا ثالث فاذا فرض بطلان الاول لزم الثاني ضرورة ان رفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر واما بطلان التالي فلانه لو كان
بيانا لانتهاء المدة للزم تاخير البيان عن وقت الخطاب لظهور ان الناسخ ح يكون قرينة على ان المراد من الخطاب الدال على دوام الحكم
ابدا غير ظاهره وهو ما ذكرناه من اللازم واللازم باطل لما دل على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب لما جوازه ولكنه
محل الخلاف والاشكال فيلزم ان يكون النسخ محل الخلاف والاشكال وهو باطل قطعا لان جواز النسخ مجمع عليه بين المسلمين بل هو
ضروري الدين الا ان يقال هذا القسم من تاخير البيان عن وقت الخطاب لا خلاف في جوازه ولا اشكال في صحته لكنه محل اشكال ويعضده
ما ذكر من صحة اطلاق لفظ النسخ حقيقة على كل ما هو بيان لانتهاء المدة والتزام ان جميع اطلاقات لفظ النسخ وما يشتق منه
في الشرع مجاز مما يكذبه الوجدان وللاخرين وجوه منها ما حكاه في المنية عن ابي اسحق من انه لو لم يثبت الحكم الاول لما ارتفع
ام لانا نقاطع ح لا يكون الا بطريان الضد للباقي فكذا الباقي يضاد للطارئ للباقي من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح وهو مح
ثم قال فان قلت لا نم لزوم الترجيح من غير مرجح من انعدام الطارئ بالباقي وانما يكون كذلك لو لم يكن الطارئ اقوى من الباقي اما على
ذلك التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان الطارئ متعلق السبب والباقي منقطع السبب لما ثبت في علم الكلام من كون الباقي مستغنيا
عن المؤثر ومتعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة موجبة للرجحان والجواز كون الطارئ اكثر افرادا من الباقي فيترجح عليه من هذا
الوجه قلت نمنع من قوة الطارئ على الباقي قوله لانه متعلق السبب قلنا والباقي ايضا متعلق السبب لما ظهر في علم الكلام من ان
علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هي الامكان وهو وصف يشترك فيه الطارئ والباقي قوله لجواز كون الطارئ اكثر افرادا من الباقي
قلنا لا استحالة في اجتماع الامثال ثم اجاب عن الحجة المذكورة فقال والجواب عنه انه يجوز ان يكون الحادث اقوى من الباقي وان
لم يعلم قوته كما لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح وابطال استناد قوته الى اختصاصه بتعلق السبب وبكثرة افراده لا يستلزم
نفي قوته مط فان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام ومنها ما حكاه في المنية ايضا عن ابي اسحق من ان حكم الله تع خطابه وخطابه كلامه
وهو قديم فلا يصح رفعه واجاب عنه عن هذه الحجة ايضا فقال والجواب عنه ان خطاب الله تع حادث عندنا وليس هو نفس الحكم
بل دليل عليه ومنها ما حكاه في المنية ايضا عن ابي اسحق من ان الله تع اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فان كان الاول استحال
نسخه لاستحالة انقلاب علمه تع جهلا وان كان الثاني انتهى الحكم بذاته لا بطريان الضد هو المط واجاب عنه ايضا عن هذه الحجة فقال و
الجواب عنه ان المختار انه تع علم انقطاعه لكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه لاحتمال علم الله تع بانتهائه وانقطاعه برفع
الناسخ اياه ومنها ما حكاه في بر عن ابي اسحق من ان طريان الحكم الطارئ مشروط بزوال المتقدم فلو كان زوال المتقدم معللا بطريان الطارئ لزم
الدور ثم قال واعترض بمنع انه مشروط ولا يلزم من منافاة الشيء لغيره كون وجوده مشروطا بزواله كالعلة مع عدم المعلول ثم قال وفيه
نظر فانا لم نستدل بالمنافاة على كون الطارئ مشروطا بزوال المتقدم بل الطارئ مشروط بمحل يطرء عليه وليس كل محل صالحا لان يحل
فيه كل عرض بل لا بد في كل عرض من محل خاص به قابل له وانما يكون قابلا لو خلا عن القابل له فمن هذه الحيثية شرطنا في الطارئ زوال السابق
والمعترض توهم الاشتراط بمجرد المنافاة ولم يفطن للوجه فيه ومنها ما حكاه في بر ايضا عن ابي اسحق من ان حدوث الطارئ ان كان
حال كون الاول معدوما لم يؤثر في عدمه لاستحالة اعدام المعدوم وان كان حال كونه موجودا اجتمعا في الوجود فلا يتنافيان
فلا يرفع احدهما الاخر وليس ذلك كالكسر مع الانكسار لان الانكسار عبارة عن زوال تلك الالتيامات عن اجزاء الجسم اعراض

عنه علم

مقدم

والتاليفات ح

غير باقية فلا يكون للكسر اثر في ازالة الالتيامات ثم قال اعترض بان اثبات العدم ليس اعدام المعدوم كما ان اثبات الوجود ليس ايجاد الموجود
على معنى اختيار القسم الاول وهو ان يوجد مع عدمه ولا يلزم من ذلك اعدام المعدوم وانما يلزم ان لو لم يكن هو المعدم واما
اذا كان هو المعدم والمعدم هو المثبت للوجود فلا يلزم اعدام المعدوم والتحقيق ان نقول ان عنيت الحقيقة الذاتية لم يكن حدوث
الطارئ حالة عدم الزائل ولا يلزم الاجتماع في الوجود وان عنيت الزمانية لم يلزم انتفاء التاثير كالعلة مع المعلول **الرابع**
قال في بر يطلق الناسخ على الناصب للدلالة الناسخة فيقال الله تع ناسخ للتوجه الى بيت المقدس قال تع ما ننسخ من اية وعلى
الحكم فيقال وجوب صوم رمضان ناسخ وجوب صوم عاشوراء وعلى المعتقد لنسخ الحكم فيقال فلان ينسخ الكتاب بالسنة اي يعتقد ذلك وعلى
القران ناسخ للسنة وكذا خبر الرسول ص وفعله وتقريره الا ان الاجماع وقع على انه مجاز في الحكم والمعتقد انما الخلاف بين المعتزلة
والاشاعرة في انه حقيقة في الله تع او في الطريق فقالوا في حد الناسخ قول صادر من الله تع او رسوله ص او فعل منقول عن
رسول الله ص يفيد ازالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عنه تع او عن رسوله ص او فعل منقول عنه مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان
ثابتا وعند الاشاعرة الناسخ في الحقيقة هو الله تع وان خطابه الدال على ارتفاع الحكم هو النسخ ويسمى ناسخا مجازا والتحقيق ان
النزاع هنا لفظي لان الناسخ ان كان هو الفاعل فهو الله تع وان كان هو الدليل فهو الدليل ولكل احد اطلاقه على ما اختاره وقد
حد قاضي القضاة الطريق الناسخ بانه ما دل على مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه انتهى
وفي بعض الدليل الموصوف بانه ناسخ هو ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص الاول غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان
ثابتا بالنص الاول مع تراخيه عنه واذا وصفوه تع بانه ناسخ للاحكام فمن حيث فعل تع ما هو ناسخ واذا قيل في الحكم انه ناسخ
فمن حيث كان دليلا وفي الغنية دليل النسخ يوصف بانه ناسخ لانه كاشف عن تغير الايجاب ويوصف القديم تع بانه ناسخ من حيث
كان فاعلا لما هو فاعل ويوصف الحكم بذلك من حيث كان دليلا وفي ريح الناسخ هو الدليل وقد يطلق الناسخ على ما عدا الدليل كالنسخ
وقد يجوز به في الحكم كما يقال نسخ شهر رمضان صوم عاشوراء وفي المعتقد كما يقال الحنفي ينسخ بالسنة **الخامس** قال في الغنية
المنسوخ هو الدليل الذي تغير حكمه بالدليل والحكم يوصف بانه منسوخ لا لانه المقصود بالدلالة ولانه الذي تغير وفي ريح المنسوخ
هو الدليل الاول وقد يستعمل في الحكم **السادس** قال في بر في مقام ذكر الفرق بين التخصيص والنسخ ما لفظه النسخ والتخصيص
مشتركان في ان كل واحد منهما مخصص للحكم ببعض ما تناوله اللفظ لغة الا ان بينهما فرقا وقد ذكروا الفرق بينهما من وجوه عشرة الاول
التخصيص يبين ان ما هو خارج به عن العموم لم يرد المتكلم بلفظه الدلالة عليه والنسخ يبين ان الخارج به لم يرد التكليف به وان كان قد
اراد بلفظه الدلالة عليه وفيه نظر لما تقدم من قبح الخطاب بدون ذكر ما يدل على نسخه اجمالا وتفصيلا الثاني التخصيص لا يرد على
الامر بمامور واحد والنسخ قد يرد على الامر بمامور واحد وفيه نظر لمنع ورود النسخ في الواحد الثالث النسخ لا يكون في نفس الامر
الا بخطاب من الشارع بخلاف التخصيص الجائز بالقياس وغيره من الادلة التبعية الرابع الناسخ لا بد ان يكون متراخيا عن المنسوخ
بخلاف المخصص فانه يجوز ان يتقدم على العام وان يقارنه الخامس لا يخرج العام عن الاحتجاج به مط في مستقبل الزمان لانه
يبقى معمولا به فيما عدا صورة التخصيص بخلاف النسخ فانه قد يخرج الدليل المنسوخ كله عن العمل به في مستقبل الزمان بالكلية بمقدار
اداء ما وردا والنهي عن الامر بشيء واحد وفيه ما تقدم من النظر السادس يجوز التخصيص بالقياس ولا يجوز النسخ به وهو راجع الى ما
نقلنا السابع النسخ رفع الحكم به بعد ثبوته بخلاف التخصيص الثامن يجوز نسخ شريعة بشريعة ولا يجوز تخصيص شريعة باخرى
التاسع العام يجوز نسخه حتى لا يبقى منه شيء بخلاف التخصيص العاشر التخصيص اعم من النسخ فان النسخ تخصيص الحكم ببعض
الازمان والتخصيص قد يكون باخراج بعض الازمان وقد يكون باخراج بعض الاعيان وبعض الاحوال واعترض بان
ما ذكر من صفات التخصيص الفارقة بينه وبين النسخ ان شخصوها في مفهوم التخصيص او كانت لازمة خارجة لا وجود لها
في النسخ فلا يكون التخصيص اعم من النسخ لوجوب صدق الاعم مع جميع صفاته اللازمة لذاته على الاخص وذلك لانهما لا يصدق
على النسخ تخصيصا والا فلقائل ان يقول ما ذكر من الصفات الفارقة بين النسخ والتخصيص انما هي فرق بين انواع التخصيص

بيان الفرق بين البداء والنسخ

من لوازم مفهوم المخصص بل التخصيص اعم من النسخ في جميع الصور المذكورة **السابع** قال في بقية في مقام ذكر الفرق
بين البداء والنسخ اعلم ان البداء في اللغة الظهور وانما يقال بدا الفلان كذا اذا ظهر له من علم او ظن ما لم يكن ظاهرا وللبداء شرائط
وهي اربعة ان يكون الفعل المامور به واحدا والمكلف كذلك والوجه كذلك والوقت كذلك فما اختص بهذه الوجوه الاربعة من امر بعد نهي
او نهي بعد امر اقتضى البداء وانما قلنا ان ذلك يدل على البداء لانه لا وجه لانتغير حال المكلف في العلم والظن لانه لو كانت حاله على ما كان
عليه لما امر بفعل ما نهى عنه او نهى عن فعل ما امر به مع باقي الشرائط وكان ابو هاشم يمنع تعالى سبحانه ان يأمر بما نهى عنه مع باقي الشرائط
لوجهين احدهما لان البداء والاخر لانه يقتضي اضافة القبيح اليه تعالى اما الامر او النهي هو احد قولي ابي علي والقول الاخر انه يمنع
من وقوعه منه تعالى للوجه الاخير الذي ذكرناه من اقتضائه اضافة القبيح اليه جل اسمه لان البداء لا يتصور فيمن هو عالم لنفسه والاولى
ان يمنع الوجهين لان ما من شانه ان يدل على امر من الامور والاختيار القديم تعالى مع فقد مدلوله لان ذلك يجري مجرى كل فعل
قبيح الا ترى ان فعله تعالى ما يطابق اقتراح الطالب لتصديقه لما كان دلالة التصديق لم يجز ان يفعله مع الكذاب لانه يدل على خلاف
ما الحال عليه والنسخ انما يخالف البداء بتغاير الفعلين فان الفعل المامور به غير المنهي عنه واذا تغاير الفعلان فلا بد من تغاير

في بيان جواز النسخ عقلا

الوقتين فكان النسخ يغاير البداء بتغاير الفعلين والوقتين انتهى وقد اشار الى الفرق المذكور في النهاية والاحكام ايضا **مفتاح**
النسخ في الشرائع جائز عقلا ولا يكون ممتنعا وقد صرح به في يع والعدة وج ويه وب ودى وشرح المبادي والمنية ولم وده ويه وم
والمعراج وح ص وفي الاول لا خلاف بين المسلمين في جواز نسخ الشرائع وانما الخلاف فيها مع اليهود ولا معنى للكلام على اليهود في ابواب
اصول الفقه ومن شذ من جملة المسلمين فخالف في هذه المسألة فانما خلافه يرجع الى عبارة ولا مضايقة في العبارات مع سلامة
المعاني وفي الثاني الخلاف في جواز نسخ الشرعيات مع اليهود وقد حكى حكاية من لا يعتد بقوله من اهل الصلوة الامتناع من نسخ
الشرايع وقوله مطروح لا يلتفت اليه واليهود على ثلث فرق احدها يمنع من نسخ الشرائع عقلا والفرقة الثانية يجوز النسخ عقلا
ويمنع منه سمعا والفرقة الثالثة يجوز النسخ عقلا وسمعا وانما ينكر نبوة نبينا ص لانه ما يدعى انه من المعجزات عندهم ليست بدلالة وفي
الرابع اتفق المسلمون على جواز النسخ عقلا وهو قول ارباب الشرع الا بعض اليهود واتفقوا على وقوعه سمعا الا ما نقل عن ابي مسلم
ابن بحر الاصفهاني فانه انكره سمعا وجوزه عقلا وعن بعض اليهود ايض وعن بعضهم جوازه عقلا ووقوعه سمعا وفي السادس
اكثر المسلمين على جوازه وخالف في ذلك ابو مسلم الاصفهاني وجماعة من اليهود وفي السابع اتفق المسلمون على جواز النسخ خلافا لابي
مسلم الاصفهاني وبعض اليهود وفي الثامن اكثر الناس على ان النسخ ممكن عقلا وواقع سمعا خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني في الثاني
ولبعض اليهود فيهما وفي الحادي عشر اتفق اهل الملل قاطبة على جواز النسخ وعلى وقوعه وخالف في الجواز بعض طوائف اليهود وهم
فرق فرقة منعته سمعا محتجين بما روي عن موسى ع وفرقة جوزت النسخ عقلا وسمعا لكنها انكروا معجزاته ص وزعموا انه عم لم يات بمعجزة
تشهد بصدقه كمعجزات موسى ع قالوا لو جاء بذلك لصدقنا وحكمنا بان شريعته ناسخة للشرايع المتقدمة مما يخالفها وفرقة اقرت
بنبوته ص بظهور المعجزات على يده لكنها زعمت انه مرسل الى العرب بدون العجم وهم عنادية يحتمل انهم يجوزون النسخ انهم يمنعون
كاصحابهم ويقولون ان شريعة موسى ع لم ينسخ بل باقية وفي الثاني عشر قد اتفق اهل الشرايع على جواز النسخ عقلا وعلى وقوعه
شرعا ولم يخالف في ذلك من المسلمين سوى ابي مسلم الاصفهاني فانه منع من ذلك شرعا وجوزه عقلا ومن ارباب الشرايع سوى اليهود
فهم ثلاث فرق فذهب الشمعنية الى امتناعه عقلا وسمعا وذهب العنانية الى امتناعه سمعا لا عقلا وذهب العيسوية الى جوازه
عقلا ووقوعه شرعا واعترفوا بنبوة محمد ص لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة وفي الثالث عشر اعلم ان النسخ جائز الوقوع عند الاكثر
خلافا لليهود فانهم يقولون باستحالته ووقوعه وفي الرابع عشر اجمع اهل الشرايع على جواز النسخ ووقوعه وخالف اليهود غير العيسوية
فقالوا يمتنع عقلا انتهى وقد تحصل مما ذكروه ان في المسألة قولين احدهما وهو الذي عليه المعظم جواز النسخ عقلا وثانيهما وهو
الذي عليه فرق من اليهود منعه كذلك للاولين وجوه منها ما تمسك به في يع والعدة وج ويه وب ودى والمنية وده ويه من ان
الشرايع تابعة للمصالح وهي جائزة الاختلاف فجاز اختلاف ما هو تابع لها فلا امتناع في كون الوجوب مصلحة في وقت ومفسدة

١٤خ

في اخر فلو كلف به دائما لزم التكليف بالمفسدة فيجب نسخه في وقت كونه مفسدة لا يقال لا نم جواز اختلاف المصالح لانا نقول فساد
هذا المنع في غاية الظهور وقال بعض المحققين ان المصالح تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال حتى ان مصلحة بعض الاشخاص
في الغنى او الصحة او التكليف ومصلحة الاخر في نقيضه فلذلك جاز ان يختلف المصلحة باختلاف الازمان حتى ان مصلحة بعض اهل
الزمان في المداراة والمساهلة ومصلحة اهل زمان اخر في الشدة والغلظة عليهم الى غير ذلك من الاحوال واذا عرف جواز اختلاف المصلحة باختلاف
الازمان فلا يمتنع ان يامر الله تعالى المكلف بالفعل في زمان لعلمه بمصلحة فيه وينهاه عنه في زمان اخر لعلمه بمصلحة فيه كما يفعل الطبيب
بالمريض حيث يامره باستعمال دواء خاص في بعض الازمنة وينهاه عنه في زمن اخر بسبب اختلاف مصلحته عند اختلاف مزاجه و
كما يفعل الوالد بولده من التاديب له وضربه في زمان واللين له والرفق به في زمان اخر على حسب ما يراه لازم المصلحة ولذا اختص الشارع كل
زمان بعبادة غير عبادة الزمان الاخر كاوقات الصلوة والحج والصيام ولولا اختلاف المصالح باختلاف الازمنة لما كان كذلك ومع

في بيان ما تمسك به من منع النسخ عقلا

نخ

اختلاف المصالح باختلاف الازمنة لا يكون النسخ ممتنعا انتهى لا يقال ان هذا يتم على القول بان الشرايع تابعة للمصالح كما عن اصحابنا
والمعتزلة واما على القول بانها ليست كذلك كما عن الاشاعرة فلا يتم الحجة المزبورة لانا نقول قول الاشاعرة بط ولو سلمناه فالحكم
بجواز النسخ عليه صحيح ايض كما اشار اليه في يه وم والمعراج وح ص فقالوا يجوز النسخ عقلا سواء اعتبرت المصالح او لا اما اذا لم نعتبر
فظ فلان لله تعالى ان يفعل ما شاء واما اذا اعتبرت فلانا نقطع بان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات كشرب دواء في وقت دون وقت
فلا يبعد ان يكون المصلحة في وقت تقتضي شرع ذلك الحكم وفي وقت رفعه ومنها ما تمسك به في العدة وج ويه والمنية وم والمعراج
من ان الدلائل المظهرة دلت على نبوة نبينا ص ويلزم من ذلك نسخ شرع من قبله قال في ير اعترض مانع النسخ من المسلمين بمنع توقف نبوة
محمد ص على النسخ لجواز ان يكون موسى ع وعيسى ع امرا باتباع شرعهما الى ظهور محمد ص فيزول التعبد بشرعهما ويبقى التعبد بشرع محمد ص من غير
نسخ وبهذا القدر ورد عن موسى ع وعيسى ع البشارة بمحمد ص في القرآن ثم قال الجواب ان المسلمين اتفقوا على انه تعالى امر بشرع موسى ع بلفظ يدل
على الدوام ومنها ما تمسك به العضدي فقال لنا انا نقطع بجوازه عقلا وانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته سواء اعتبرت المصالح
ام لا وللاخرين وجوه ايض منها ما اشار اليه في وج فقال احتج المانع بانه لو جاز النسخ لزم رفع الثقة بدوام الاحكام وفيه نظر للمنع
من الملازمة كما اشار اليه في وج فقال الجواب نحن نعلم دوام كثير من الاحكام بالنص من مقاصد الشرع فيكون الوثوق بالدوام حيث
يكون الامر كذلك دون غيره انتهى سلمنا ولكن نمنع من بطلان التالي اذ لا ضرر يترتب على عدم الوثوق مع لزوم الحكم الشرعي علينا حيث لم يظهر الناسخ و
لزوم الحكم بانتفاعه حيث ظهر ومنها ما اشار اليه في وج ايض فقال احتج المانع بان اطلاق الامر يدل على استمرار الالزام بالفعل فلو لم يرد
دوامه لوجب بيان مدته والا لزم الاغراء باعتقاد الجهل ثم اجاب فقال والجواب لا نم لان المكلف يعلم ان تغير المصالح موجب لتغير
التكليف في ذلك فيمنعه عن القطع باعتقاد الدوام انتهى واشار الى هذا الجواب في العدة ايض وفي م قولهم الاول انه يلزم منه جهل المكلف في
اعتقاد التابيد فقد اجاب عنه ابو الحسين البصري بانه انما يفضي ذلك الى ذلك ان لو لم يكن قد اقترن بالخطاب المنسوخ ما يشعر بنسخه وليس كذلك
وقد بينا ابطال ما ذهب اليه في تاخير البيان الى وقت الحاجة والوجه في الجواب ان يقول دلالة الخطاب على التابيد لا يلزمها التابيد مع القول
بجواز النسخ فاذا اعتقد المكلف التابيد فالجهل جاء من قبل نفسه لا من قبل ما اقتضاه الخطاب بل الواجب ان يعتقد ان التابيد بشرط
عدم الناسخ ثم وان افضى ذلك الى الجهل في حق العبد فالقول بقبح ذلك من الله تبارك وتعالى مبني على التحسين والتقبيح العقليين وقد
ابطلناه فيما تقدم ثم متى يكون قبيحا اذا استلزم مصلحة تزيد على مفسدة جهله او اذا لم يكن ذلك الاول ثم والثاني مسلم وبيان لزوم
المصلحة الزائدة ما فيه من زيادة الثواب باعتقاد دوام ما امر به والعزم على فعله والانقياد لقضاء الله تعالى وحكمه في الامر والنهي
كيف وان ما ذكروه منتقض بما يحدثه الله تبارك وتعالى للعبد من الغنى والصحة فان ذلك مما يوجب اعتقاد دوامه مع جواز انتقاله الى الفقر
والمرض ومنها ما اشار اليه في المنية فقال احتجت اليهود بان الفعل المامور به شرعا ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الشيء
ملزوم لقبحه وان كان قبيحا استحال كونه مامورا به وهو خلاف المقدر ثم اجاب عن هذا فقال الجواب ان الفعل المامور به حسن عند
الامر به قبيح عند النهي عنه فان الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين يختلفان باختلاف الاوقات والاحوال

والمكلفين كما تقدم وما يعرض له النسخ والتغير في الشرائع من قبيل القسم الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فنسخه محال لما ذكر ومحسن
الصدق والعدل وقبح الكذب والجور هذا عند اصحابنا والمعتزلة اما الاشاعرة فلا يقولون بكونهما ذاتيين بشيء من الافعال فيصح عندهم
انقلاب كل حسن قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان يصير المامور به في وقت منهيا عنه في اخر انتهى وقد اشار الى ما ذكره من اختلاف
جهتي الحسن والقبح باختلاف الاحوال والازمان في العدة وتبرك والمعراج ومنها ما اشار اليه في ح صر فقال قالوا ان نسخ الله الحكم
فاما لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له قبل او لا وكلاهما بط فالاول لانه هو البداء وانه على الله مح والثاني لان ما لا يكون لحكمة فهو
عبث وهو ايض على الله تع مح ثم اجاب عن هذا فقال انا لا نعتبر المصلحة فان عنيتم بالعبث ما لا مصلحة فيه فهو ملتزم او غيره فلا يلزم
سلمنا لكن المصلحة تختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب الدواء في وقت وحالة ومضرته في حالة اخرى او وقت اخر
فقد يتجدد مصلحة لم تكن موجودة لا انه يتجدد ظهور مصلحة لم يكن ظاهرة فلم يلزم بداء والحاصل ان عنيتم بظهور المصلحة تجددها اخترنا الثاني
ولا بداء او تجدد العلم بها اخترنا النفي ولا عبث انتهى وقد اشار الى ما ذكره من الجواب في النهاية وتبرك وم ايض وفي يح انما يلزم البداء لو كان
الامر بنفس ما نهى عنه والوقت والمكلف واحدا اشار الى ما ذكره في العدة ومنها ما اشار اليه في ح صر ايض فقال قالوا لو جاز النسخ وهو ارتفاع
الحكم فاما قبل وجوده او بعده او معه والكل بط اما قبل الوجود فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع والعدم الاصلي لا يكون ارتفاعا واما بعد
وجوده فلانه اذا وجد فيمتنع ان يرتفع لان ما دخل في الوجود لا يصير بعد ما هو بعينه بل عسى ان لا يوجد مثله ثانيا واما ان يرتفع هو بعينه
فمح واما مع الوجود فلمثل ذلك مع امر زائد وهو انه لو ارتفع حال الوجود لزم اجتماع النفي والاثبات فيوجد حين لا يوجد انه مستحيل
ثم اجاب عن هذه الحجة فقال الجواب ان هذا يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد ان التكليف الذي كان متعلقا
به قد زال وهو ممكن كما يزول بالموت لانا نعلم بالض انه بعد الموت لم يبق مكلفا بعد ان كان مكلفا وهو معنى الارتفاع في النسخ لا
ان الفعل يرتفع انتهى وقد اشار الى ما ذكره في تبرك ايض ومنها ما اشار اليه في ح صر ايض فقال قالوا اما ان يكون الباري تع عالما
باستمراره ابدا او لا وعلى التقديرين فلا نسخ اما اذا علم استمراره ابدا فظ والا لزم الجهل واما اذا لم يعلم استمراره ابدا فلانه يعلمه
الى وقت معين فيكون الحكم في علمه تع موقتا بذلك الوقت غير ثابت فيما بعده فانتفاء الذي ينفيه فيه لا يكون رافعا لحكم ثابت فلا
يكون نسخا ثم اجاب عن هذا فقال الجواب انا نختار انه يعلمه الى وقت معين هو الوقت الذي يعلم انه ينسخه فيه وعلمه بارتفاعه بنسخه
اياه لا يمنع النسخ بل يلزم منه وجود النسخ فكيف ينافيه انتهى وقد اشار الى ما ذكره في غاية المامول ايض ومنها ما اشار اليه في ح صر ايض فقال
قالوا الحكم الاول اما مقيد بغاية او مؤبد وكيف كان لا نسخ اما اذا كان مقيدا بغاية فلان الحكم بخلافه بعد تلك الغاية لا يكون
نسخا كقوله صم الى الليل ثم يقول بعد الليل لا تصم اذ ليس فيه رفع قطعا واما اذا كان مؤبدا فلانه لا يقبل النسخ اما اولا فللتناقض لو صح
انه مؤبد وليس مؤبدا واما ثانيا فلانه يؤدي الى تعذر الاخبار عن التابيد بوجه من الوجوه اذ ما من عبارة يذكر له الا ويقبل
النسخ ونحن نعلم بالض ان في ذلك كثير المعاني النفسية يمكن التعبير عنها عند الاخبار بها واما ثالثا فلانه يؤدي الى نفي الوثوق بتابيد حكم ما
وقد ذكرتم احكاما مؤبدة كالصلوة والصوم واما رابعا فلانه يؤدي الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به ثم اجاب عن هذه الحجة
فقال الجواب ان التابيد يمكن ان يجعل قيدا في الفعل المتعلق للوجوب وان يجعل قيدا في الوجوب نفسه والبحث جعله قيدا للفعل بنفسه
اي الفعل ابدا واجب في الجملة وح فلا نم انه لا يقبل النسخ وذلك كما لو كان الوقت معينا بان يقول صم رمضان هذه السنة ثم ينسخ قبله
فيكون رمضان ظرفا للصوم والوجوب ثابت قبله وقد يرتفع قبله فلا يوجد فيه واذا جاز ذلك مع النصوصية في الوقت فمع قيد التابيد
وانه ظاهر في تناوله ويمكن ان لا يتناوله احق وتحقيقه ان قولهم صم رمضان ابدا يدل على ان كل صوم شهر من شهور رمضان الى الابد واجب
في الجملة غير المقيد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يمكن رفع الوجوب في معناه عدم استمراره مناقضا له وذلك كما يقول صم كل رمضان
فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واما اذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات د
تناول الخطاب له نعم الممتنع ان يجعل التابيد قيدا للوجوب بان يخبر ان الوجوب ثابت ابدا ثم ينسخ حتى يأتي زمان لا وجوب فيه
وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم ومثله غير واقع ولا النزاع واقع والتلخيص ان زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد

في بيان [illegible] النسخ قبل الفعل [illegible]

يتقيد

يتقيد الاول دون الثاني انتهى وفي الاحكام في مقام الجواب عن الحجة المذكورة وعن الثالث قولهم ان الخطاب ان كان موقتا فلا يكون
قابلا للنسخ لا نم ذلك فانه لو قال في رمضان صوموا في هذه السنة ثم قال قبل عرفة لا تصوموا فانه يكون جائزا عندنا على ما يأتي
في جواز نسخ الامر قبل التمكن من الفعل قولهم وان كان دالا على التابيد فهو مح لا نم ذلك واشار الى ما ذكره في بر ايض ومنها
ما ذكره في بر فقال احتج منكرو النسخ بانه لو جاز نسخ الاحكام الشرعية باعتبار اختلاف الاوقات في المصلحة والمفسدة لجاز
نسخ ما وجب من الاعتقادات من باب التوحيد العدل وغير ذلك والتالي بط بالاجماع ثم اجاب عن هذا فقال الجواب ان النسخ لا يرد
على جميع الاحكام بل على ما يقبل التبديل والتغيير على ما يأتي والاصل في ذلك ان اعتقاد التوحيد كلما يستند معرفته الى العقل
كان وجوبه ثابتا بالعقل عند المعتزلة ويمتنع نسخ ما ثبت وجوبه عقلا لان الشارع لا يأتي بما يخالف العقل ولان الاحكام الشرعية انما
هي الطاف في الواجبات العقلية ومقربة اليها فلا يكون رافعة لها وعند الاشاعرة يجوز نسخه ومنعوا الاجماع لان العقل يجوز ان
لا يرد الشرع بوجوبه ابتداء فضلا عن نسخه بعد وجوبه انتهى وقد اشار اليه في م ايض ومنها ما ذكره في بر ايض فقال احتج منكرو النسخ
بان الفعل ان كان طاعة استحال النهي عنه وان كان معصية استحال الامر به ثم اجاب عن هذا فقال الجواب ان الطاعة والمعصية
ليستا من صفات الافعال مط بل من حيث صدورها عن العبد امتثالا للامر او للارادة على الخلاف والفعل الصادر من المكلف اذا كان
مامورا به كان طاعة واذا نهي عنه ففعله معصية انتهى واشار الى هذا الجواب في الاحكام ايض ومنها ما ذكره في بر ايض فقال احتج
منكرو النسخ عقلا بان الفعل ان كان مرادا فقد صار بالنهي مكروها وان كان مكروها فقد صار بالامر مرادا ثم اجاب عن هذا فقال
الجواب انه مراد ومكروه باعتبار الوقتين ولا استحالة في ذلك على ان الاشاعرة منعوا من استلزام الامر والنهي الارادة والكراهة
انتهى واشار الى هذا الجواب في م ايض ومنها ما ذكره في يح فقال احتج المانع بانه لو جاز النسخ لزم منه الامر بالشيء والنهي عنه وهو فاسد
لان الامر يدل على حسن المامور به فلو نهي عنه لانتقضت الدلالة ثم اجاب فقال الجواب لا نم انه يلزم منه الامر بالشيء والنهي عنه لانا بينا ان
دليل الاول تناول لغير ما تناوله قوله لو نهي آه قلنا لا نم لان الدليل الثاني دل على قبح علم به ان عليه الاول فلم ينقض دلالته بل
جرى ذلك مجرى ما علم زواله عقلا فان الشرع اذا دل على وجوب فعل فانا عجز عنه المكلف سقط بالعجز ولا يلزم ان يكون بالعجز ناقضا
لدلالة الوجوب وكذا مثلنا انتهى وفي العدة الجواب عن الشبهة الرابعة وهي قولهم ان الامر باطلاقه يدل على حسن المامور به
ابدا فلا نهي عنه لانتقضت دلالته على ذلك هو ان الامر عندنا لا يقتضي التكرار وانما يقتضي الفعل مرة واحدة فعلى هذه الشبهة
فان اقترن باللفظ قول الامر افعل ابدا فلفظ التابيد لا يفيد الدوام على كل حال لان هذه اللفظة تستعمل فيما لا يراد الدوام
الا ترى ان القائل يقول الزم فلانا ابدا او امض في طلب العلم ابدا وغير ذلك ونحن نعلم انه لا يراد بجميع ذلك الدوام لانه لا بد
من انقطاع المامور به وان اقترن باللفظ دليل يدل على ان المراد بالامر التكرار فذلك ايض لا يدل على الدوام لانه انما يقتضي
تكرار الفعل ما دام مصلحة فاما اذا تغيرت به فلا يقتضيه لان دلالة السمع ترتب على دلالة العقل ومعلوم بالعقل ان الله يامرنا بالفعل
ما دام مصلحة لنا فاذا صار مثله مفسدة وجب ان ينهى عنه ويجري ذلك مجرى ما علم بالعقل ما دمنا قادرين فاذا عجزنا عنه سقط التكليف
عنا فاذا ثبت ذلك كان امره تع مرتبا على دليل العقل ويصير ذلك في الحكم المنطوق به اذا ثبت ما قلنا . فقولهم ان النهي ينقض دلالة
الامر كقول القائل ان العجز المزيل للزوم المامور به ينقض دلالة الاخر وذلك مبين الفساد وينبغي التنبيه على امور **الأول**
صرح في يح نيب ودي وشرحه المبسوط وم والمعراج وم وح صر بوقوع النسخ ولا اشكال فيه وقد حكي عن المعظم ولهم
وجوه منها ما ذكره في يح وبر وح دي وده وم وح صر وغيرها من ان الله تع امر آدم ع ان يزوج بناته من بنيه وقد حرم ذلك في شريعة من
بعده ونسخ وزاد في م فقال فان قيل يحتمل ان امر آدم ع كان مقيدا بظهور شرع من بعده فلا يكون نسخا لانتهاء مدة الحكم الاول لكونه
مقيدا بظهور شرع من بعده قلنا الامر لآدم ع كان مط والاصل عدم التقييد وان قيل انه كان مقيدا في علم الله سبحانه بظهور شريعة
اخرى قلنا هذا هو عين النسخ فان الله تع اذا امر بالفعل مط فهو عالم انه سينسخه ويعلم وقت نسخه فيقيده في علمه لا يخرجه عن
حقيقة النسخ ومنها ما تمسك به في يح وبر ود وشرحه وتبرك وم من انه ورد في التورية ان الله تع قال لنوح ع عند خروجه من الفلك

ق
في باب التوحيد والعدل

بحث في بيان وقوع النسخ

ما تمسك به

فحرم ذلك من بعده

اني جعلت لك كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم على موسى وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوانات ومنها ما ذكره في ب والمنية فقالا ويعارض اليهود بوقوع النسخ عندهم كما في البقرة التي امروا بذبحها فانه جعلها مؤبدا عليهم ثم نسخه والامر بتقريب خروفين كل يوم بكرة وعشية ثم نسخه ومنها ما اشار اليه في م فقال وقد احتج على منكري النسخ من اليهود بالزامات منها ان العمل كان مباحا في يوم السبت ثم حرم على موسى وقومه ومنها ان الختان كان في شرع ابرهيم جائزا بعد الكبر وقد اوجبه موسى يوم ولادة الطفل ومنها ان الجمع بين الاختين كان مباحا في شريعة يعقوب وقد حرم في شريعة من بعده ثم اجاب عن هذه الحجة فقال بعد الاشارة اليها ولقائل ان يقول العمل في يوم السبت والختان في حالة الكبر وكذا الجمع بين الاختين كان مباحا بحكم الاصل ورفع ما كان مباحا بحكم الاصل العقلي لا يكون نسخا كما علم فيما تقدم انتهى وقد صرح بهذا الجواب في ح ص ايضا واجاب عنه في بر بان التقدير انه اباح في الاباحة وان كانت هي الاصل الا انه لا ينافي حكم الشارع بها فرفعها يكون نسخا ومنها ما تمسك به في بر من الكتب ففي ح وقع النسخ في شرعنا كنسخ التوجه الى بيت المقدس باستقبال الكعبة ونسخ الاعتداد في الوفاة بالحول الى اربعة اشهر وعشر ونسخ ثبات الواحد في الجهاد لعشرة الى ثباته لاثنين وفي العدة اما من ابى النسخ من اصل المسئلة فمبطله وقوع النسخ في شريعتنا بلا ارتياب لا خلاف بين الامة ان القبلة كانت الى بيت المقدس وانه نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة وكذا نسخ الحول في عدة المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر وعشرا ونسخ ايضا تقديم الصدقة على المناجاة وكذا نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة بثبات الواحد لاثنين ونظاير ذلك كثيرة وفي ب النسخ واقع للاجماع على كون شرعنا ناسخا لما تقدم وفي بر يدل على الوقوع الادلة القاطعة على نبوة محمد ص واجماع الامة على وقوع النسخ كما في الاستقبال الى الكعبة الناسخ للاستقبال الى بيت المقدس والاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام الناسخ بالحول وغير ذلك من الايات وفي المنية لنا على ذلك الوقوع انا نقطع بنبوة محمد ص بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة وذلك ملزوم لتحقق النسخ واجماع الامة فانهم مجمعون في وقوع النسخ في الاحكام كما في نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والاعتداد من الزيادة بالحول بالاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام وان شريعة سيدنا محمد ص ناسخة لما تقدم من الشرايع وفي م واما ما يدل على وقوع النسخ في الشرع اما بالنسبة الى من خالف من المسلمين في ذلك فهو ان الصحابة والسلف اجمعوا على ان شريعة محمد ص ناسخة لجميع الشرايع السالفة واجمعوا على نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس باستقبال الكعبة وعلى النسخ الوصية للوالدين والاقربين باية المواريث وفي نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي المناجاة للرسول ونسخ وجوب التربص حولا كاملا عن المتوفى عنها زوجها ووجوب ثبات الواحد للعشرة المستفاد من قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون الاية بقوله تعالى الان خفف الله عنكم الاية الى غير ذلك من الاحكام المتعددة ثم قال واما منع كون شريعة محمد ص ناسخة لشرع من تقدم فمخالف لاجماع السلف وفي ح ص لنا على الاصفهاني دليلا على الوقوع ان الامة اجمعت على ان شريعتنا ناسخة لما يخالفها من الاحكام ثم نقول صحة شريعتنا ان توقفت على النسخ وقد ثبت بالبرهان فقد صح النسخ والا جاز اثبات النسخ بالادلة الشرعية لان كلما لا يتوقف عليه السمع يجوز اثباته والاجماع منها وايضا التوجه الى بيت المقدس كان واجبا اجماعا ونسخ بالتوجه الى الكعبة وايضا كانت الوصية للوالدين والاقربين واجبة وقد نسخت باية المواريث وايضا ثبات الواحد للعشرة كان واجبا ونسخ بثبات الواحد للاثنين وذلك كثير لا يخفى لمن ارادها فعليه بالكتب المصنفة فيه **الثاني** حكي عن اليهود الاستدلال للمنع من نسخ شريعة موسى بوجهين احدهما ان موسى قال تمسكوا بالسبت ابدا وقال ايضا تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارضين وهو لا يفيد المدعى لضعفه دلالة وسندا اما الاول فلما سيأتي اليه الاشارة واما الثاني فلما ذكر في جملة من الكتب ففي بر وتبرك وم وح ص من منع انه من موسى ثم قال ذلك وتواتر اليهود انقطع وقد نسب وضع هذا القول لابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من محمد ص لما ظهر من استهزائه بالدين ولهذا لما اسلم احبارهم مثل كعب الاحبار وابن سلام ووهب بن منبه وغيرهم وقد كانوا اعرف من غيرهم بالتورية لم يذكروا ذلك ولو كان ذلك حقا لعارضوا به النبي ص وزاد في م فقال ثم انهم مختلفون في نفس متن الحديث فان منهم من قال الحديث ان اطعتموني فيما امرتكم به ونهيتكم عنه ثبت ملككم كما ثبت السموات والارض وليس في ذلك ما يدل على احالة النسخ وفي دى وب والمنية الاحتجاج بذلك ضعيف لانا نقطع عدم تواتر اليهود حيث استاصلهم بخت النصر الا من شذ وثانيهما ما ذكره في المنية فقال احتجت اليهود بان موسى ع بين دوام شرعه فما كان كذا استحال

بيان النسخ في شريعة موسى عليه السلام

نسخه اما الاول فلانه لو لم يبين دوام شرعه لكان اما ان يبين انقطاعه او لا يبين شيئا منهما والاول باطل والا لنقل متواترا لانه مما يتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل متواترا علم انتفاؤه والثاني باطل ايضا والا لاكتفى من شرعه بالمرة الواحدة لما تقدم من ان الامر لا يدل على التكرار وهو باطل اجماعا ولعدم قبوله النسخ ح واما الثاني فلانه نبي معصوم وبيانه الدوام مع عدم تابيده لا يجوز عليه ثم اجاب عن هذا فقال الجواب المنع من بيانه دوام شرعه والمدعى انه بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا اما اولا فلان تواتر اليهود انقطع فان بخت نصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا شذاذ لا يبلغون عدد التواتر واما ثانيا فلجواز كون بيان الانقطاع على سبيل الاجمال فلم ينقل متواترا لعدم توفر الدواعي على نقله **الثالث** النسخ وان كان جائزا عقلا وواقعا سمعا ولكنه لا اشكال في كونه خلاف الاصل فلا يجوز المصير اليه في موضع الشك **الرابع** قال في ية اتفق العقلاء على جواز رفع التكاليف بعدم العقل الذي هو شرط التكليف ولا يسمى نسخا وعلى استحالة ان يكلف الله احدا بالنهي عن معرفته الا عند من يجوز تكليف المحال لان تكليفه بالنهي عن معرفته يستدعي العلم بنهيه المتوقف على العلم به فان غير العارف به يمتنع عليه معرفة نهيه فتحريم معرفته متوقف على معرفته وهو دور ممتنع وفيه نظر لانه لا دور هنا نعم انه تكليف بالمحال وكذا لا يجوز ان يكلفه معرفة شيء من الحوادث على خلاف ما هو به لانه محال يستحيل فعله وتركه بقي الخلاف في موضعين احدهما هل يجوز نسخ وجوب معرفته تعالى وشكر المنعم وتحريم الكفر والظلم وغير ذلك مما قيل بوجوبه لحسنه وتحريمه لقبحه وبالجملة ما يجب استمراره على وجه احد من الافعال الا ما لصفة هو عليها كوجوب الانصاف وقبح الكذب والجهل ولكونه لطفا لا يتغير كالمعرفة بالله تعالى وعدله وتوحيده فمنع عنه المعتزلة كافة للحسن والقبح ورعاية الحكم وربما بنوا على هذا صحة اسلام الصبي فان وجوبه بالعقل وان استثناء الصبي غير ممكن وجوزه الاشاعرة بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وعدم وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى الثاني على تقدير جواز نسخ هذه الاحكام هل يجوز من الله بعد ان كلف العبد ان ينسخ عنه جميع التكاليف منع منه الغزالي لانه لا يعرف النسخ من لا يعرف الناسخ وهو الله تعالى فيجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل المنصوب عليه فيبقى هذا التكليف ايضا قبل ما عليه النسخ وان قلنا انه لا يحصل في حق المكلف دون علمه به ولعله لا يمنع تحقق النسخ بجميع التكاليف في حقه عند علم النسخ وان لم يكن مكلفا بمعرفة النسخ انتهى **مفتاح** اختلفوا في جواز النسخ في القرآن بمعنى امكان نسخ حكم دل القرآن العزيز على ثبوته وفي وقوع ذلك على قولين الاول انه جائز وواقع وهو للمعارج ويه وب ودى وشرحه والمنية وذ وتبرك والمعراج ففي بر اتفق المسلمون على جواز نسخ القرآن وفي المنية اتفقت الامة على وقوع النسخ في القرآن العزيز الثاني انه ليس بواقع ولا جائز الوقوع وهو المحكي في بر وب ودى وشرحه والمنية وغيرها عن ابي مسلم بن بحر الاصفهاني وللقول الاول وجوه منها ما تمسك به في ح وبر ودى وب والمنية ود وتبرك والمعراج من انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا حيث قال والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا واورد عليه ابو مسلم على ما حكاه في بر وب والمنية وغيرها بان حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية فان الزوجة لو كانت حاملا ومدة حملها حول اعتدت به لذا بقي الحكم في بعض الصور وكان تخصيصا فاجاب عن هذا الايراد في بر وب والمنية وتبرك وم بان عدة الحامل ابعد الاجلين من وضع الحمل ومضي اربعة اشهر وعشرا سواء كان ذلك اقل من الحول او ازيد فان كون الاعتداد بخصوص الحول قد زال بالكلية ومنها ما تمسك به في ح وب ودى والمنية وتبرك والمعراج من انه تعالى امر بتقديم الصدقة على المناجاة بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك وقد ادعى الاتفاق عليه في الاخير فقال ويدل على نسخها قوله تعالى واذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم انتهى واورد على هذه الحجة ابو مسلم على ما حكاه في بر وب وح ودى والمنية وغيرها بان وجوب الصدقة انما زال بزوال سببه ذلك لان الغرض من هذا الامر تمييز المؤمنين من المنافقين بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك الامتياز ارتفع ذلك الحكم واجيب عن هذا الايراد بوجهين احدهما ما ذكره في ب والمنية وتبرك وم من انه لو كان الغرض ما ذكره لزم كون اكابر الصحابة غير المؤمنين منافقين وهو باطل اتفاقا واعترض عليه في بر فقال وفيه نظر فانا نقول بفسق من لم يتصدق مع المناجاة ومنع ذلك في اكابر الصحابة لقصر المدة وثانيهما ما حكاه في المعراج عن بعض الفضلاء

في بيان وقوع النسخ في القرآن العظيم

في ذكر شرايط النسخ
والناسخ والمنسوخ

واجيب بان هذا غير النسخ لان الصدقة ثابتة بسبب ذلك وكلما كان كذلك كان منسوخا ومنها ما تمسك به في مح وبت به ودى والمنية
وده وم من انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الان
خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين واورد عليه ابو مسلم على ما حكاه في المنية بانه يمكن ان يقال ان حكمه
باق اذ لو كانوا ابطالا والمائتان في غاية الجبن والضعف بحيث يعلم قصورهم عن مقاومة العشرين وجب الثبات فيكون تخصيصا واجاب
في المنية عن الايراد فقال والجواب بعد تسليمه ان خصوصية العدد زال بالكلية لتحقق الحكم في غيره كما لو فرض زيادة الضعفاء على المائتين
كما ذكر ومنها ما تمسك به في به وبت دى والمنية وده وبه لكن من انه تعالى امرنا بالتوجه الى بيت المقدس ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى
الكعبة بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام واورد عليه بوجهين احدهما ما ذكره في المنية فقال وفيه نظر لان التوجه الى بيت المقدس
لم يكن واجبا بالقران اذ ليس فيه ما يدل عليه بل بالسنة وح لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام بالاية المذكورة دالا على كون بعض القران
منسوخا بل على كونه ناسخا انتهى لا يقال هذا مدفوع بما ذكره في به فانه قال لنا قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التي
كانوا عليها ثم ازالهم عنها بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام لانا نقول هذا لا يصلح للدفع كما لا يخفى وثانيهما ما ذكره ابو مسلم
على ما حكاه في بت وبه والمنية من ان حكم التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشتباه او العذر فهو تخصيص لا نسخ
واجاب عنه في الاول والثالث وبه وك وم بان التوجه الى بيت المقدس حال الاشتباه ليس مقصودا بالذات بل لتحقق الصلوة الى الكعبة فهو مساو
لغيره من الجهات وما كان مختصا ببيت المقدس عن غيره من الجهات زال بالكلية ومنها ما تمسك به في به فقال لنا قوله تعالى ما ننسخ من اية الاية ثم قال
قالوا اجاب ابو مسلم بان النسخ الازالة والمراد هنا الازالة من اللوح المحفوظ ثم قال واعترض بان الازالة من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القران و
هذا نسخ بعضه ومنها ما تمسك به في به ايضا فقال لنا قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر والتبديل
يشتمل على رفع وعلى اثبات والرفع نسخ اما للتلاوة او للحكم او لهما معا لا يقال يجوز ان يريد به انزال احدى الايتين بدلا عن الاخرى فيكون التنزيل
بدلا عما نزل لانا نقول جعل المعدوم مبدلا غير جائز والقول الثاني ما حكاه جماعة عن ابي مسلم من قوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه فان الناسخ باطل واجاب عنه في مح فقال والجواب لا نم ان النسخ باطل ولا يلزم من كونه ابطالا كونه باطلا سلمنا جدا لكن لم
لا يجوز ان يكون ما بين يديه اشارة الى كتب الانبياء المتقدمة وخلفه اشارة الى ما يكون بعد النبوة او بعد كمال نزوله وهذا الاحتمال كاف
في ابطال الاحتجاج انتهى وفي به وذكر والمنية الجواب ان المراد بالاية والله اعلم انه لم يتقدمه من الكتب الالهية ما يقتضي بطلانه ولا ياتيه
من بعده منها ما يبطله لا ما توهم ابو مسلم وفي المعراج واجيب بان الضمير الى مجموع القران فلا يجوز ان يكون كله باطلا وح لا يلزم من ذلك
عدم جواز نسخ البعض **مفتاح** قد ذكروا للنسخ والناسخ والمنسوخ شرايط منها ان يكون النسخ رفعا لحكم شرعي وان يكون الناسخ
والمنسوخ شرعيين وقد صرح بهذا الشرط في بعض والعدة ودج وبت المنية وم ويستفاد من تعريف النسخ المذكور في به وذكر وم وده
وصره وشرحه والمعراج المحكي عن الفقهاء والاصوليين وبالجملة الظ انه مما لا خلاف فيه وان كان بعض تعاريف النسخ ربما يدل على خلاف
ذلك ولكن الظاهر انه من قصور العبارة لا من المخالفة في المذهب كما ناها ولكنها شاذة في الغاية ولا يبعد معه دعوى الاتفاق ولعله لذا
قال في م من شروط النسخ المتفق عليها ان يكون المنسوخ شرعيا وبالجملة لا اشكال في ذلك ويتفرع عليه امور منها ان المرتفع اذا كان
حكما عقليا لا يكون منسوخا ولا يكون هناك نسخ وان كان الرافع خطابا وحكما شرعيا فلا يتحقق النسخ برفع البراءة والاباحة الاصلية
بخطاب شرعي وقد صرح بذلك في بعض العدة ودج وبه وبت ذكر والمنية والمعراج وم وقد ادعى فيه الاجماع على ذلك وفي الاولين لانه
لا يقال ان تحريم الخمر نسخ اباحتها لما كانت اباحتها معلومة عقلا ومنها ان الرافع للحكم الشرعي اذا كان امرا عقليا كما في رفع الاحكام
التكليفية الشرعية بعد التمكن منها وبالعجز عنها بموت وجنون ونحوهما لا يكون ناسخا ولا يكون هناك نسخ ايضا وقد صرح بذلك
في الذريعة والعدة وبت به والمنية وصره وشرحه وم وقد ادعى فيه الاجماع على ذلك وفي الاولين لانه لا يقال ان الموت والجنون والعجز
نسخ عن المكلف ما كان واجبا عليه لما كان زوال ذلك عن المكلف معلوما عقلا وزاد في ثانيهما فقال وهذا الذي ذكرناه انما يمنع من اطلاق
عبارة النسخ عليه فحاصل فيه على كل حال الا ترى انه لا فرق في سقوط التكليف بزوال العقل وحصول الموت والعجز وبين ورود النهي عنه

في ذكر شرايط الناسخ
والمنسوخ

في ان الجميع يسقط التكليف انما يمنع ذلك من اجراء العبارة فيه على ما قلنا واشار الى هذا الكلام في دج ومنها ان يكون المراد بالناسخ
غير المراد بالمنسوخ نفسه قد صرح بهذا الشرط في بعض والعدة ودج والمنية وهو جيد واحتج عليه في دج والعدة والمنية بلزوم البداء على
تقدير كون المراد بالناسخ هو المنسوخ وزاد في العدة فقال ولا يقتضي ذلك كون الامر والنهي قبيحا فعلى هذا يجب ان يكون الناسخ دالا
على ما شا ولم يرد فقط بالمنسوخ وبذلك يبطل قول من حد النسخ بانه زوال الحكم بعد استقراره لان الحكم اذا استقر وثبت انه مراد لم يصح
يرفع لما يؤدي اليه من الفساد الذي قلناه ومثل ما قلنا يبطل قول من حد ذلك بانه رفع المامور به لانه لو كان كذلك لوجب كونه مرادا بالامر
ومكروها بالنهي وذلك يؤدي الى ما قدمناه من الفساد ومنها ان يكون الناسخ متراخيا ومنفصلا عن المنسوخ وقد صرح بهذا الشرط في
بعض والعدة ودج وبه وبت وم ويمكن استفادته من تعريف النسخ المذكور في م وده وصره والمحكي عن القاضي والغزالي والفقهاء والاصوليين
لانهم ذكروا فيه قيد التراخي والتاخر وصرح في به وبت وح دى والمنية وغيرها بانه يخرج بهذا الشرط القيد الاستثناء والشرط والصفة والغاية
وبالجملة جميع المخصصات المتصلة وبالجملة الظ ان الشرط المذكور مما لا خلاف فيه وقد صرح بنفيه في بعض فقال من حق الناسخ ان يكون منفصلا
من المنسوخ ولا يوصف بهذه الصفة مع الاتصال ولا خلاف وفي م النفي بدعوى الاتفاق على ذلك وقال في المعراج لانه لو كان متصلا لما
كان نسخا كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وكقوله تعالى الى الليل بل ذلك بالتقييد والتخصيص اشبه وفي العدة يشترط الانفصال لانه لو كان
متصلا لم يوصف بانه ناسخ الا ترى انه لا يقال ان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن الاية نسخ للحظر المتقدم
لما كان متصلا به انتهى واعلم انه قال العضدي في ح صر بعد الاشارة الى فائدة قيد التاخر ومما يقال عليه ان الحكم كلام الله تعالى وهو قديم وما
ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور رفعه ولا تاخره عن غيره واجاب الشارح عنه بانا نريد بالحكم ما ثبت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا فانا نقطع
بان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن قبل العقل ثابتا ثم ثبت بعده وذلك لا يقدر به فيمتنع امتناعه وتاخره ثم انا نعلم قطعا انه اذا ثبت تحريم الشيء
بعد وجوبه فقد انتفى الوجوب وهذا هو الذي نعنيه بالرفع واذا تصورنا الحكم والرفع كذلك كان امكان رفعه وتاخره انتهى ومنها ان
يكون المنسوخ مما غير موقت بوقت معين معلوم وقد صرح بهذا الشرط في بعض والعدة ودج وبت والمنية وم ويمكن استفادته من تعريف
النسخ المذكور في م والمعراج المحكي عن الغزالي والقاضي ابي بكر والمعتزلة والفقهاء والاصوليين لانهم ذكروا فيه قيد على وجه لولاه لكان ثابتا
وبالجملة الظ انه لا خلاف في الشرط وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه في م واحتج عليه في دج بانه لو وقت لم يكن ذلك نسخا لان شرط نسخه ان يثبت
الحكم لولا الدليل المتراخي وذلك غير حاصل في هذه الصورة وفي العدة يشترط ذلك لان ما يكون موقتا لا يوصف بانه نسخ ولذلك لا يقال
الافطار بالليل ناسخ لصوم النهار انتهى وانما قيد الحكم بغاية مجهولة كما في قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم وكما في قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا فهل يتحقق فيه النسخ او لا فيكون الشرط عدم التقييد بغاية معلومة صرح بالاول
في بعض والعدة وبت هو وظ دج وم وهو جيد ومنها ان يكون المنسوخ مستمرا لولا الناسخ وقد صرح بهذا في بعض والعدة وبت المنية قال فيه
فانه لو كان منقطعا او مقيدا بمرة واحدة او مطلقا لم يكن ارتفاعه نسخا انتهى وما ذكره جيد ومنها ان يكون المنسوخ مما يصح تغيره باعتبار
عروض الاحكام الشرعية وقد صرح بهذا الشرط في بعض والعدة وبت المنية ومثل فيه لما ذكر ما مثله فقال يشترط ان يكون المنسوخ مما يصح
تغيره كالقيام والقعود اللذين كل واحد منهما في حالة واجبا وفي حالة مباحا كما في حالة الصلوة والخروج عنها ووجوه التصرف كالبيع حرم
وقت النداء المباح في غيره وكالنفع والضرر فان الشيء قد يكون نافعا في وقت كالاكل عند السغب وضارا كالاكل عند الشبع ثم قال لا
يتحقق النسخ فيما يجب استمراره اما لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالى او لكونه على صفة هو عليها لا ينفك عنها كوجوب الانصاف فانه معلل بصفة
الانصاف وقبح الكذب والجهل فانهما معللان بعدم مطابقتهما لمتعلقهما وهي صفة لازمة لهما انتهى وقد صرح بما اشار اليه بقوله لا
يتحقق في بعض والعنية وبت ومنها ان يكون الناسخ مساويا للمنسوخ في المعلومية والمظنونية فلا ينسخ المتواتر بالاحاد وقد صرح
بهذا الشرط في بعض والعدة ودج وسياتي تحقيق الكلام فيه انشاء الله تعالى وينبغي التنبيه على امور **الاول** صرح في بعض والعدة وبت المنية بانه
ليس من شرط الناسخ ان يكون لفظ المنسوخ مثلا ولا واردا على احدى الدلالات الثلث بل لو علم استمرار الحكم بقرينة خارجة من الخطاب
لساوى ما علم استمرار الحكم فيه من ظاهر الخطاب في صحة ورود النسخ عليه وهو جيد قال في المنية الا ترى ان الامر لا يدل على التكرار مع انه لو دل ك

في بيان جواز نسخ الحكم المقيد بالتابيد

قرينة على ارادة التكرار منه ثم دل دليل على رفع الحكم عن بعض المراتب لكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ له وقد اشار في العدة الى ما ذكره
في المثال ثم قال وعلى هذا اكثر النسخ في الشريعة لانه ليس من الفاظ المنسوخ شيء ظاهره يقتضي التكرار وانما علم ذلك من حاله بدليل وهذا ابين
لانه كما لا يمتنع نسخ الفعل مما شاكله من الشرعيات وان لم يكن ذلك كلاما لا يمتنع ان يعلم بدليل ان المراد بالامر التكرار فيعرضه ويفارق التخصيص
الذي قد بيّنا انه لا يصح دخوله الا فيما يتناوله اللفظ العام من هذا الوجه **الثاني** قال في يه لا يشترط في الناسخ والمنسوخ كونهما ثابتين
بالنص بل يجوز ان يكون بلحن القول او بفحواه وظاهره وصرح بما ذكره في المنية وزاد فيه قول النبي ص واشار الى ما ذكره في المعراج ايضا بل
ذلك مقتضى كلام القوم وهو المعتمد **الثالث** قال في يه لا يشترط ان يكون الناسخ منقولا بمثل لفظ المنسوخ بل ان يكون ثابتا
باي طريق كان ولا ان يكون مقابلا للمنسوخ من كل وجه حتى لا ينسخ الامر الا بالنهي والنهي الا بالامر بل يجوز نسخ كلاهما بالاباحة وان
ينسخ الواجب المضيق بالموسع وانما يشترط ان يكون رافعا حكما من المنسوخ اي حكم كان انتهى وهو جيد **الرابع** قال في العدة ليس
من شرط الناسخ ان يكون متناولا لما تناوله بل لا يمتنع ان يكون متناولا لما يصح نسخ الدليل الشرعي فيه وان كان متناولا للحكم في عين واحدة
ويفارق التخصيص **مفتاح** هل يجوز نسخ الحكم المقيد بالتابيد المعلق عليه بحيث يكون التابيد قيدا للفعل كما في توجهوا الى بيت المقدس
ابدا او في تمسكوا بالسبت ابدا او لا يجوز النسخ ح فيكون من شرائطه عدم التقييد بالتابيد اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يجوز ذلك وهو للذريعة
والعدة وح وب دي ويه والمنية وده وتهذ وم وص وشرحه وبالجملة عليه المعظم كما اشير اليه في جملة من الكتب ففي يه ذهب بعض الناس الى
انا لله تع لو قال لنا افعلوا هذا الفعل ابدا لم يجز نسخه والحق خلافه كما ذهب اليه الاكثر وفي ح حكى اكثر المحققين جوزوا نسخ الحكم المقيد بالتابيد
تفصيل الكلام ان التابيد يجوز ان يكون قيدا للفعل كان يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه وهو
الاصح وقيل لا يجوز وفي م اتفق الجمهور على جواز نسخ حكم الخطاب اذا كان بلفظ التابيد كقوله صوموا ابدا خلافا لشذوذ من الاصوليين
وفي ص الجمهور جواز نسخ مثل صوموا ابدا خلافا لقوم والوجوب مستمر ابدا وفي شرحه الحكم المقيد بالتابيد ان كان التابيد قيدا في الفعل
مثل ان يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه الثاني انه لا يجوز وهو محكي في جملة من الكتب عن بعض ففي يه ليس من شرطه ان لا يكون اللفظ
مقتضيا للتابيد وفي الناس من ذهب الى انه تع لو قال افعلوا الصلوة ابدا ما ساغ نسخه وانما يجوز اذا اطلق ذلك وهذا بعيد وفي ح
انما يضمن الدليل الاول لفظ التابيد هل يجوز نسخه انكره قوم والحق خلافه وفي المنية يجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد خلافا لقوم انتهى للقول
الاول وجوه منها ما تمسك به في يه وب وح والمنية وبرل من ان لفظ التابيد يقتضي استغراق الازمنة كما يقتضي لفظ العموم استغراق
الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص بلفظ يقتضي التخصيص كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ يقتضي النسخ والجامع
هو الحكمة الداعية الى جواز التخصيص لا يقال هذا قياس فلا يجوز الاعتماد عليه لانا نقول هذا ليس من القياس بل من تنقيح المناط
سلمنا ولكن القياس لا يجوز اثبات الاحكام الشرعية به واما اثبات امكان شيء به وهو المراد به هنا فلا كما لا يخفى ومنها ما تمسك به في ب
والمنية من ان تطرق النسخ الى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية معينة لا ينسخ والشيء لا يعاند شرطه ومنها ما تمسك
به في يه من ان النسخ انما يرد على عبادة امر فيها بلفظ يفيد الاستمرار او ورد الدليل على ان المراد به الاستمرار لامتناع وروده على المرة الواحدة
ولفظ التابيد كغيره من الادلة والالفاظ المفيدة للاستمرار فكما جاز دخول النسخ على هذه الالفاظ اما لمقارنة اشعار النسخ بها او غير
مقارنة على اختلاف المذهبين كذا جاز دخوله على لفظ التابيد لا معنى للفرق بينهما ومنها ما تمسك به في يه ايضا من ان لفظ التابيد
المستعمل في الامر للمبالغة في طول الازمان لا الدوام فان المفهوم من قول القائل لازم فلانا ابدا او احبسه ابدا او امض الى السوق ابدا ذلك
ومنها ما تمسك به في م من ان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد غايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان بعمومه ولا يمتنع مع
ذلك ان يكون المخاطب به الثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ الموضوعة لجميع الاشخاص واما اذا لم يكن ذلك
ممتنعا فلا يمتنع ورود الناسخ المعرف لارادة المخاطب لذلك ولو فرضنا ذلك لما لزم منه محال وكان جائزا ومنها ما تمسك به في برل
فقال لنا وقوعه ايضا فانه تع اخبر عن اليهود بانهم لا يتمنون الموت ابدا ثم حكى عن اهل النار انهم يتمنون الموت حيث قال ونادوا يا مالك ليقض علينا
ربك فاقتضى ان اليهود يتمنونه لا يقال لم يخبر الله تع عن اليهود انهم يتمنونه بل الخبر عن اهل النار ويجوز ان يكون المتمني غير اليهود لانا

الامر بالتابيد في مثل يجوز نسخه ح

نقول

في بيان جواز نسخ الحكم المقيد بالتابيد

نقول المعلوم ان الاحب الى اهل النار كلهم الموت في تلك الحال وقد اخبر الله تع عنهم جميعا ولم يخبر احدا منهم دون اخر فوجب القضاء
بالعموم هذا وفي الدليل نظر لا يخفى انتهى ومنها ما تمسك به في ص وشرحه فقالا لنا انه لا يزيد دلالة على جزئيات الزمان على دلالة
قوله صم غدا على صوم غد وقد قدمنا ان ذلك قابل للنسخ فاذا جاز ذلك مع قوة النصوصية فيما يتناوله فهذا مع احتماله ان لا يتناوله
اولى بالجواز وللقول الثاني وجوه ايضا منها ما حكاه في يه والمنية وح ودي عن المانع من النسخ مع قيد التابيد من التنصيص على المأمور به
في كل وقت من الاوقات فكما ان نسخ الثاني ممتنع فكذا الاول وفيه نظر لانا لا نم انه موضوع للدوام بعد الانقطاع اصلا بل هو موضوع
للزمان الطويل وهو القدر المشترك بين المنقطع وغيره وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب ففي العدة في مقام الاحتجاج على ما صار اليه من الجواز
هنا قول المخالف بعيد لان لفظ التابيد عندنا في الامر لا يقتضي الدوام على ما تعورف استعماله لان قول القائل لغيره لازم غريمك ابدا او
لابنه تعلم العلم ابدا لا يقتضي عندهم الدوام ويفارق ذلك حال الخبر الذي يتناوله ما يصح الادامة فيه على انه يصح الخبر ايضا لانه لا يفيد الادامة
ولاجل ذلك يمنع اصحاب الوعيد من المعلوم ما بان الوعيد المتضمن لفظ التابيد اذا لم يقتض ذلك فكيف يمنع من نسخه في ذلك وفي
يه في المقام المذكور قول المخالف بط لان التابيد في التعارف يقتضي التوقيت كقول القائل لازم الغريم او تعلم العلم ابدا وقد ثبت ان
التكليف منقطع وان انقطاعه متوقع من وجوه فكيف يمنع هذا اللفظ من النسخ ولو منع من ذلك لمنع من العجز ووجوه التعذر وفي ح في
المقام المذكور لانه يستعمل فيما لا يراد به الدوام فانه يقال تعلم العلم ابدا وفي يه ودي وب المنية وبرل وم في مقام الجواب عن احتجاج اليهود
على عدم نسخ شريعة موسى ع بقوله تمسكوا بالسبت ابدا هو بط لان الابد يطلق على الزمان الطويل بقوله في التورية يستخدم العبد ست سنين
ثم يعرض عليه العتق فان ابى يثقب اذنه ويستخدم خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة وزاد في المنية فقال فاما ان يكون احدهما ناسخا للاخر
فثبت المطلوب في الاثبات ان الابد يطلق على الزمان المتطاول وزاد في يه فقال قال قاضي القضاة الامر بالفعل لا يقتضي الدوام لعلمنا ان التكليف
ينقطع ولهذا لا يفهم من قول القائل لغيره لازم فلانا ابدا احبسه ابدا واعترضه ابو الحسين بان التابيد يفيد الدوام في الاوقات كلها وانما
يخصها بعد الموت والعجز من الخطاب لدلالة وما عداها باق على الظاهر كما لو قال افعل في كل وقت الى ان تعجز وتموت حيث ما يقول يا بني اقام من
العموم وفيه نظر فانا نعلم ان التكليف كما ينقطع بالنسخ فاذا اقتضى الاول الخروج من الدلالة اقتضاه الثاني وح لا منافات بين كلام موسى ع و
بين النسخ كما لا منافات بينه وبين الموت والعجز انتهى سلمنا انه موضوع للدوام الغير المنقطع ولكنه ليس نصا فيه كما ان الامر الموضوع
للوجوب ليس نصا فيه وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب ففي العدة بعد ما حكينا عنه سابقا ولو انه تناول ما قالوا لم يمنع ذلك من نسخه
لانه كان يدل على انه لم يرد باللفظ ما وضع له فيجري النسخ مجرى التخصيص وفي ح بعد ذلك سلمنا انه حقيقة لكن ورود الناسخ يدل على انه
لم يرد الدوام وكما ان العام حقيقة في الاستغراق ثم مع ورود المخصص يعلم انه لم يرد فكذا هنا وفي يه في مقام الجواب عن الحجة المذكورة
الجواب بالفرق بين ذكر الشيء مفصلا ومجملا ولهذا جاز التخصيص في لفظ العام وان تناول كل فرد بخلاف اخراج بعض الافراد التي
فصلت ثم قال ايضا فان ذلك يمنع من النسخ كله لان المنسوخ لا بد من كونه لفظا مفيدا للدوام اما بنفسه او بدلالة لامتناع وروده على
المرة ثم قال كما في الاحكام وايضا يمنع تنزله منزلة التنصيص على كل وقت بعينه بل في العرف يطلق على المبالغة كما في قولنا لازم فلانا
ابدا وفي المنية في المقام المذكور والجواب المنع من المساوات فان الاول قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره والثاني ليس كذلك انتهى سلمنا
انه نص في ذلك ولكن مع ذلك لا يمنع من النسخ كما اشار اليه في ح ص فقال التابيد معناه انه دائم والنسخ ينفي الدوام ويقطعه فكان
متناقضا فلم يجز على الله الجواب لا نم التناقض اذ لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به وذلك كما لا منافاة
بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد الوجوب في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يتعلق التكليف بالصوم
في غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد في غد التكليف ومنها ما حكاه في يه عن المانع من النسخ هنا من انه لو امر بالعبادة بلفظ يقتضي
الاستمرار لجاز منه دخول النسخ عليه فلو جاز ذلك مع التقييد بالتابيد لم يكن للتقييد به فائدة ثم اجاب عنه كما في م بالمنع من الملازمة
فان الفائدة تاكيد الاستمرار والمبالغة فيه وذلك لا يمنع من النسخ كما لا يمنع تاكيد العام من تخصيصه كما نعلم بعد التخصيص ان المراد
بتاكيد العام المبالغة فيه كذا نعلم بعد النسخ ان المراد من التاكيد المبالغة في الاستمرار لا نفس الاستمرار ومنها ما حكاه في يه من المانع

منازعة الامر بالتابيد ح

ومنها هل يجوز النسخ الى بدل
مسلة اثقل او اخف

ايضا من انه لو جاز نسخ ما قيد بلفظ التابيد لم يكن لنا طريق الى العلم بدوام العبادة ثم اجاب عنه كما في م بانا انما نعلم لو كان لفظ التابيد يفيد العلم ولا طريق سواه وهما ممنوعان اما الاول فلما سبق ولان الالفاظ لا يفيد العلم الضروري واما الثاني فلجواز ان يخلق الله تعالى العلم الضروري بذلك او يقرن باللفظ من القرائن المفيدة لليقين وزاد في الاحكام فقال ثم ما ذكروه لازم عليهم في تخصيص العام المؤكد فانه جائز مع توجه ما ذكروه في النسخ بعينه عليه اذ ذلك يكون متحدا وغيره وعلى قول ابي الحسين طريق آخر ان لا يقترن بالامر ما يدل على ان المراد بعض الازمان اما مجملا او مفصلا ومنها ما حكاه في يه عن المانع ايضا من ان لفظ التابيد يفيد الدوام اذا وقع في الخبر فاذا اخبر بلفظ يفيد التابيد لم يجز نسخه فيجب في الامر مثله ثم اجاب عنه كما في الاحكام بالمنع من ذلك في الخبر ايضا بل هو كالامر في الصلاحية للنسخ والمسئلة لا يخلو من اشكال ولكن المعتمد هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور **الأول** قال في يه ل وص وشرحه ان كان التابيد قيد الوجوب وبيانا لمدة بقاء الوجوب واستمراره مثل ان يقول الصوم واجب مستمرا ابدا لم يقبل والا قبل وهو تفصيل جيد وصحته واضحة وليس هو قولا ثالثا في المسئلة اذ من الظ ان القائلين بجواز النسخ هنا لا يريدون صورة التنصيص ولكن لا يخفى ان مجرد كون التابيد قيدا للحكم لا يقتضي التنصيص ولا يختص هذا التفصيل بلفظ التابيد بل كلما دل على استمرار الحكم على وجه يحصل منه العلم به لا يجوز نسخه لفظا كان او غيره لامتناع الكذب والبداء الحقيقي فيشترط في المنسوخ ان يكون ما دل على استمراره ظاهرا مفيدا للظن به **الثاني** لا فرق في عدم منع التقييد بالتابيد النسخ بين الجملة الانشائية والخبرية كما صرح به في يه وم وهو ظ اطلاق كلام المعظم **الثالث** لا يختلف الحكم بجواز النسخ مع قيد التابيد بين ان يكون في كلامه تعالى او كلام رسوله **الرابع** الظ ان لفظ الدوام كلفظ التابيد في عدم المنع من النسخ **مفتاح** لا اشكال في انه يجوز النسخ الى بدل اخف منه او مساو له وقد صرح بدعوى اتفاق القائلين بالنسخ عليه في م وح ص ويه ل وهل يجوز النسخ الى بدل هو اشق واثقل منه اولا بل يشترط الاخفية او المساواة اختلفوا فيه على قولين الاول انه يجوز ذلك ويكون واقعا وهو للذريعة والعدة ويه وب ودى وشرح المبادى وم ول وص وشرحه والمعراج في يه وح دى ذهب اليه المحققون وفي ل هو المش وعليه الجمهور وفي ح ص ذهب اليه الجمهور وفي م هو مذهب اكثر اصحابنا وجمهور المتكلمين والفقهاء جوازه الثاني انه لا يجوز ذلك وهو الذي حكي في يه ل وح ص والمعراج عن قوم وفي ح دى ذهب اليه بعض اهل الظ وفي يه خالف فيه بعض اهل الظ وبعض الشافعية وبعضهم منع عن الوقوع دون الجواز وفي المنية خالف فيه بعض فجوزه قوم ومنعوا من وقوعه وفي م خالف فيه بعض اصحاب الشافعي وبعض اهل الظ ومنهم من اجازه عقلا ومنعه سمعا انتهى للاولين وجهان احدهما ما تمسك به في يه والعدة ويه ل من ان التكليف على سبيل الابتداء وعلى جهة النسخ انما هو تابع للمصلحة وقد يتفق المصلحة في الاشق والاخف في الاشق من زيادة التعريض للثواب ليس في الاخف وزاد في العدة فقال على ان ما قالوه يقتضي قولهم في الحقيقة اخف عليه وانفع له لعظم النفع الذي فيه لانه متى نسخ الحكم بما هو اشق منه كان هو مؤديا الى ثواب ابد على ما يؤدي اليه الاخف فصار في الحقيقة اخف عليه وانفع له لعظيم النفع الذي فيه ومن منع من ذلك فكانه منع من ان يعرض الله المكلف لتكليف زائد يؤدي به الى زيادة ثواب ثانيهما انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلوجوه الاول ما تمسك به في يه ويه المنية ودى ويه ل وم وص وشرحه والمعراج من ان صوم عاشورا نسخ بصوم رمضان وهو اشق الثاني ما تمسك به في العدة ويب ويه والمنية وح دى وم وص وشرحه من ان وجوب الحبس في البيوت حدا على الزاني نسخ بالضرب بالسياط والحد والتعزير في حد البكر والرمي بالحجارة في حد المحصن وهو اشق الثالث ما تمسك به في العدة ويه ويب والمنية ويه ل وم وص وشرحه من ان تخيير المكلف بين صوم شهر رمضان والفدية بالمال الثابت في مبدأ الاسلام نسخ بتعيين الصوم وهو اشق الرابع ما تمسك به في يه ويه ل والمعراج من انه نسخ وجوب كف النفس عن الكفار بوجوب القتال معهم وهو اشق ومنها ما تمسك به في يه من انه نسخ جواز بقوله تعالى ودع اذاهم تاخير الصلوة عند الخوف بايجابها في اثناء القتال وهو اشق وللاخرين وجوه منها قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والوجه في الاستدلال ما ذكر في م فقال وليس المراد منه ان ما ياتي خير من الاية في نفسها اذ القران كله خير لا تفاضل فيه وانما المراد به ما هو خير بالنسبة الينا وذلك هو الاخف الاسهل في الاحكام انتهى وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في يه ويب والمنية ويه ل والمعراج وح ص فقالوا نمنع من كون المراد بالخير الاخف بالمثل المساوي بل المراد والله اعلم بالخير الاكثر ثوابا والاصلح معادا وبالمثل

العادة دقيقة دائما
ذهب اليه بعض م

نز
ضد

نز
لعظ

المساوي منه ح يجوز ان يكون حكم الاثقل خيرا لنا واشار الى ما ذكر في م فقال الجواب عن الاية الرابعة انه ان كان ذلك عائدا الى نسخ التلاوة فلا حجة فيه اذ النزاع انما هو في نسخ الاخف بالاثقل وان كان عائدا الى نسخ حكم الاية فالخير في الامور الدينوية يرجع الى ما هو اكثر في الثواب منه يقال الفرض خير من النفل لانه اكثر في الثواب وان كان اشق من النفل على النفس وفي الامور الدنيوية يرجع الى ما هو خير في العاقبة والاصلح ولا يختص ذلك بالاسهل ولهذا يحسن ان يقول الطبيب للمريض الجوع والعطش اصلح لك وخير لك من الشبع والري وعلى هذا فيمتنع ان يكون التكليف بالاشق اكثر ثوابا واصلح في المال على ما قال تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله الى قوله تعالى الا كتب لهم به عمل صالح وقال تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقال لعائشة ثوابك على قدر نصبك فكان التكليف بالاشق خيرا من الاخف اما ثانيا فلان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة على تقدير تسليم دلالتها على ارادة نفي الاثقل عدم الوقوع لا عدم جوازه الذي هو مورد البحث واما ثالثا فلان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة نفي وقوع النسخ بالاثقل بعد نزولها لا مطلقا وتتميم الحجة بعدم القائل بالفصل مم واما رابعا فلان الاية الشريفة غايتها الظهور وهو مدفوع بالاظهر الدال على تحقق النسخ بالاثقل ولولاه لكفى الاصل في دفعه اذ لا ريب في ان النسخ خلاف الاصل فتدبر وفي العدة هذه الاية تدل على ان ما ياتي به اشق من الاول او في حكم الاشق حتى يصلح ان يكون خيرا منها ومنها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر اذ لو جاز نسخ الاخف بالاثقل لكان مريدا للعسر وفيه تكذيب للخبر الصادق وفيه نظر اما اولا فللمنع من كون كلما هو اثقل عسرا بل يجوز اشتراك الاخف والاثقل في صدق اليسر وان كان الاخف ايسر وليس في الاية الشريفة دلالة على ارادة الايسر فتدبر واما ثانيا فلما ذكره في ح ص فقال في مقام الجواب عن الحجة المزبورة انا لا نم عموم العسر في الاية بل هي مطلقة ولو سلم فيمنا نهايته يدل على ارادة ذلك في المال لقال اليسر هو تكثير الثواب من باب تسمية الشيء بمثل ما ينتهي مثل لدوا للموت فان التكليف يسمى يسرا باعتبار ان عاقبته تكثير الثواب ولو سلم انه للفور لا للمال ولا يجاز باعتبار المال فهو مخصوص بما ذكرناه من النسخ بالاثقل كما هو مخصوص بخروج انواع التكاليف وانواع الابتلاء في الابدان والاموال بما هو واقع ولا بعد ولا يخفى وقد اشار الى ما ذكر في ص كما اشار اليه بقوله ولو سلم فيمنا نهاه وفي يه وم الى الجواب الاخير ايض وقال في يه بعدما اشار الى من الجواب لئلا يبطر فانه يخصص كثيرة وقد صرح بهذا في الاحكام ايض ومنها قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم اذ ليس في النسخ بالاثقل تخفيف واجاب عن هذه الحجة في ص بنحو الاجوبة عن الاية الثانية المتقدمة وقد صرح بما هنا في م ايض واجاب في يه عنها بما اجاب به عن الاية الثانية ومنها قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم والاصر هو الثقل اخبر تعالى انه يضع عنهم الثقل الذي حملهم الامم قبلهم فلو نسخ ذلك بما هو اثقل منه كان تكذيبا لخبر الله تعالى وهو مح واجاب في م عن هذه الحجة بانه لا يلزم من وضع الاصر الثقل الذي كان على من قبلنا عنا امتناع ورود نسخ الاخف بالاثقل في شرعنا ومنها ان النسخ اما ان يكون لا لمصلحة فان كان الاول فهو عبث قبيح فلا يكون جائزا من الشارع وان كان لمصلحة فاما ان يكون زائدا في مصلحة المنسوخ او مساوية لها او ناقصة عليها فان كان الاول فهو ايض ممتنع لما فيه من اهمال ارجح المصلحتين واعتبار ادناهما وان كان الثاني فليس الناسخ اولى من المنسوخ فلم يبق غير الثالث فان كان النسخ انما يكون للاصلح والانفع والاقرب لحصول الطاعة فذلك كما يكون بنقل المكلفين من الاشد الى الاخف ومن الاصعب الى الاسهل لكونه اقرب الى حصول الطاعة والاسهل في الانقياد واذا كان بالعكس كان لغوا للمكلفين لانهم ان فعلوا الزموا المشقة الزائدة وان تركوا استضروا بالعقوبة والمؤاخذة وذلك غير لايق بحكم الشارع واجاب في م عن هذه الحجة فقال ان ما ذكروه لازم عليهم في ابتداء التكليف وفي نقل الخلق عن الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف وكذلك نقلهم من الصحة الى السقم ومن الشباب الى الهرم ومن الجدة الى العدم واعدام القوى والحواس بعد وجودها فان ما نقلهم اليه اشق عليهم مما نقلهم عنه وكلما ذكروه فهو بعينه لازم ههنا وما هو الجواب لهم في صور الالزام فهو جوابنا في محل النزاع انتهى واشار الى ما ذكره في يه ل وص وشرحه والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول **مفتاح** هل يجوز نسخ الحكم من غير اثبات بدل له بالخصوص او لا اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يجوز ذلك وهو للذريعة والعدة ويه ودى ويه ل وب والمنتهى ودى وح دى وم والمعراج وص وشرحه وحكي هذا في جملة من الكتب عن المعظم ففي يه كما يجوز النسخ الى البدل كذا يحسن نسخه الى غير بدل عند المحققين خلافا لقوم وفي ح دى المحققون على جواز نسخ الشيء الى غير بدل خلافا لقوم وفي يه ل ذهب الى ذلك الاكثر وفي م مذهب الجميع جواز نسخ الخطاب لا الى بدل خلافا لبعض الشذاذ

الاخف م

الى ما اشار وفي يه وابتداءه

او لمصلحة

ومنها هل يجوز النسخ
من غير بدل

وفي

في بيان الحق في النسخ
باب [illegible]

ونص الجمهور على جواز النسخ من غير بدل وفي شرحه قد اختلف في جواز نسخ التكليف من غير تكليف اخر يكون بدلا عنه فجوزه الجمهور ومنعه قوم
الثاني انه لا يجوز وهو المحكي في ح والمنتهى والمعراج وغيرها عن قوم وفي بر ل ذهب اليه داود الظاهري وقد يحكى عن الشافعي للاولين وجوه
منها انه لو لم يجز ذلك لم يقع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلوجوه احدها ما تمسك به في العدة وح وبر
وبب والمنتهى وده وبر ل وم والمعراج من ان وجوب الصدقة امام مناجاة الرسول المستفاد من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم
الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة قد نسخ بلا بدل بالاتفاق على ما حكاه في المنتهى والمعراج وثانيها ما تمسك به في بر ح د ي وبر
ل وص وشرحه من انه تعالى نسخ وجوب الامساك الى اخر اليوم الثاني بعد ان افطر بعد المغرب من غير بدل وثالثها ما تمسك به في العدة من
انه نسخ ما زاد على الاعتداد على اربعة اشهر وعشر عن المتوفى عنها زوجها الى غير بدل ورابعها ما تمسك به في بر وص وشرحه من انه نسخ تحريم
ادخار لحوم الاضاحي من غير بدل واورد عليه في بر ل فقال بعد الاشارة اليه قلت ليس هو من النسخ لا الى بدل فان الحكم الذي هو التحريم قد
ارتفع عن الادخار وتعلق به حكم هو الاباحة الشرعية فهو نسخ الى بدل فان قلت فعلى هذا يكون كل نسخ الى بدل فان الحكم لابد ان يرتفع
بدليل شرعي وهو يكون مثبتا الحكم البتة مثلا اذا نسخ التحريم بدليل شرعي ثبت الاباحة والجواز بمعنى الاذن في الفعل والترك فالنسخ
الدال على التحريم دل على ثبوت الجواز قلنا هذا انما هو اذا صرح بالناسخ كما في نسخ الادخار فانه قال الا فادخروها واما انها اذا لم يذكر فيه
الا رفع الحكم فلا نسلم ذلك بل لو ثبت فانما هو بعود الى الاباحة الاصلية ومنها ما تمسك به في ح من ان النسخ تابع للمصلحة فاذا كان للشيء
مصلحة في وقت ما ثم اذا انقلب مفسدة فهي عنه ثم لا يلزم البدل واشار الى هذا الوجه في المنتهى وبر ل وم وص وشرحه ومنها ما تمسك به في
بر فقال ولان المقتضي للمنع زائل ومقتضي الجواز ثابت فثبت الجواز اما المقدمة الاولى فلان المقتضي للمنع اما امتناع تسميته نسخا وهو
بط لان النسخ من الازالة ولا دليل على اشتراط البدل في الاسم فلا يشترط فيه واما انتفاء حسنه فهو بط لجواز ان يكون مثل المصلحة مفسدة
في وقت اخر من غير ان يقوم مقامها فعل اخر كما يجوز ذلك وان قام مقامها اخر فلا فرق في العقل بينهما فجاز نسخهما الى غير بدل كما جاز الى
بدل واما لعدم وقوعه في الشرع وهو بط لوقوعه في المناجاة وغيرها ولان عدم الوقوع لا ينافي الجواز واما لورود الشرع بمنع وقوعه
وهو بط لان في دعوى وقوعه في الشرع بطلان ذلك لم يوجد من الشريعة ما يدل على المنع ومنها ما تمسك به في م فقال لانا لو فرضنا
وقوع ذلك لم يلزم منه لذاته محال في العقل ولا معنى للجائز عقلا سوى هذا وللاخرين قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها
فانه يدل على انه تعالى يأتي بخير من المنسوخ وعدم الحكم لا يكون خيرا من وجوده واجيب عنه بوجوه الاول ما ذكره في بب وبر ل وم وص وشرح
المعراج من انه يجوز ان يكون العدم خيرا من ثبوت الحكم في وقت نسخه وزاد في المعراج فقال لان المراد من الخير ما هو اعظم ثوابا واصلح
لنا معادا واورد على هذا الجواب في المنتهى فقال وفيه نظر من حيث ان العدم شيء لا يكون خيرا او لانه لا يوصف كونه مثابا عليه ولا يحصل الفاعل
لعدم الفائدة في ذلك لان كل احد يعلم ان دفع كل شيء يوجب تحقق نقيضه ولا . رتب الخيرية على النسخ الذي هو رفع الحكم فيجب مغايرته
الثاني ما ذكره في بر وبب المنتهى وبر ل وم وح وص من ان المراد من خير منها اللفظ قال في بب اذ هو المفهوم هنا وفي المنتهى ولهذا قال نأت
بخير منها او مثلها وليس للحكم ذكر فيكون المراد ما هو افصح منها او مثلها في الفصاحة انتهى واورد على هذا الجواب في بر فقال فيه نظر لان
النسخ شرعا هو رفع الحكم والاصل حمل اللفظ الشرعي على ما يشعر لا على العرف اللغوي انتهى وفيه نظر للمنع من صيرورة لفظ النسخ وما يشتق
منه حقيقة شرعية في رفع الحكم سلمنا ولكن نمنع من ثبوت ذلك في وقت الخطاب سلمنا ولكن لابد من ارتكاب التاويل في الاية الشريفة
بالضرورة ومن الظاهر ان التجوز في النسخ بحمله على معناه اللغوي اولى من اضمار الحكم او حمل الاية عليه مجازا سلمنا ولكن لا اقل من التوقف
ومعه يسقط الاستدلال كما لا يخفى الثالث ما ذكره في بر ل وح وص وم من ان الاية الشريفة ليست صريحة في المدعى بل غايتها الدلالة عليه بالعموم
وهو مخصص بما دل على النسخ لا الى بدل وزاد فم فمنع من عموم الاية الشريفة والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول وينبغي التنبيه على
امرين **الاول** قال في بعض شرط النسخ ان يكون في الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وينقسم الى ثلاثة اقسام احدها ان يزول الحكم
لا الى بدل والثاني ان يزول الى بدل والثالث ان يزول الى بدل يخالفه فاما زواله لا الى بدل فانما يكون نسخا لانا نعلم به ان مثل الحكم الثابت بالنص
المتقدم يرتفع في المستقبل لا انه ازال الى بدل فلذا اوجب كونه منسوخا زواله لا ثبوت البدل لانه لو ثبت من غير زوال الاول لم يكن نسخا ومن

حق هذا

في بيان الحق في نسخ الحكم
باب في نسخ التلاوة

بمخالفه
حق هذا الضرب لا يعلم نسخه الا بدليل دون الاحكام فاما ما يرتفع الى بدل يخالفه فمن حقه ايضا ان لا يعلم الا بدليل سوى الحكم لان الحكم
انا لم يثبت فلم يعلم به كونه منسوخا ومثاله ما روي في وجوب صوم شهر رمضان انه نسخ وجوب صوم عاشوراء وان الزكوة نسخ وجوب سائر الحقوق
ومتى قيل فيما هذه حاله ان كذا نسخ بكذا فمجاز والمراد به انه عنده علم نسخ واما النسخ بحكم يضاده فقد يقع بثبوت الحكم وقد يقع ايضا
بدليل وانما كان كذلك لان تضاد الحكم دليل على زوال احدهما بالاخر من حيث علم انهما لا يصح ان يجتمعا في التكليف ولا شبهة في ان
الحظر يضاد الاباحة والندب والوجوب ايضا في حكم الضد للندب والاباحة لان كونه مباحا يقتضي نفي ما يكون ندبا وواجبا وكونه ندبا
نفي ما يكون حتما انتهى وفي باب النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط وجود لفظ يدل على الزوال وقد يكون الى بدل يضاده فيكفي ثبوت المضاد
وقد يكون الى ما يخالفه كنسخ عاشوراء برمضان وسائر الحقوق بالزكوة ويشترط وجود ما يدل على زوال الاول لعدم التنافي بين الحكمين **الثاني**
قال في العدة ما نسخ الحكم ببدل فقد يقع على وجوه منها ان يسقط وجوبه الى الندب نحو نسخ ثبات الواحد للعشرة الى ثبات الاثنين لان ثبات
للعشرة مندوب اليه وكذلك نسخ وجوب قيام الليل فجعله ندبا وقد يسقط وجوبه الى وجوب غيره وذلك على ضربين احدهما يسقط الواجب
المخير فيه الى واجب مضيق وذلك نحو نسخ التخيير بين الصوم والفدية بتحتيم الصوم بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد يسقط الواجب الى
الى الاباحة نحو سقوط ما اوجب الله تعالى من ترك الاكل والمباشرة في ليالي الصوم الى اباحة ذلك وقد يسقط المحظور الى المباح نحو ما روي
عنه ع انه قال نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها فعلى هذا يجب ان يجري الباب **مفتاح**
اختلفوا في جواز نسخ الحكم من دون نسخ التلاوة على قولين الاول انه يجوز وهو للذريعة والعدة والغنية وح وبر وبب وتد وشرحه للبنية
وده وبر ل وم والمعراج وص وشرحه وفي بر ذهب اليه اكثر العلماء وفي بر ل هو المش وفي ص ذهب اليه الجمهور وفي م اتفق عليه العلماء الثاني انه
لا يجوز وهو المحكي في جملة من الكتب عن طائفة من المعتزلة وقد صرح بشذوذهم في المنتهى وم للاولين وجهان احدهما ما تمسك به في بعض العدة
وبر وبب المنتهى وح دي وم وص وشرحه المعراج من ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة يجوز انفكاك كل عن الاخر وان جواز تلاوة
الاية الشريفة حكم من احكامها وما تدل عليه من الاحكام حكم اخر لها ولا تلازم بينهما فيجوز نسخهما ونسخ احدهما كسائر الاحكام المتباينة
وثانيهما انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان التالي فلوجوه منها ما تمسك به في بعض والغنية
وح وبر وبب والمنتهى وبر ل وم وص وشرحه من انه نسخ الاعتداد بالحول المستفاد من قوله تعالى متاعا الى الحول بقوله تعالى يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا مع بقاء التلاوة ومنها ما تمسك به في بعض والغنية وبر وبر ل من انه نسخ تقديم الصدقة على المناجاة مع بقاء التلاوة ومنها
ما تمسك به من نسخ ثبات الواحد للعشرة ومنها ما تمسك به في ح من نسخ الامساك في البيوت ومنها ما تمسك به في م من نسخ الوصية للوالدين
وللاخرين وجوه منها ان بقاء التلاوة دون الحكم يوهم بقاء الحكم وانه ايقاع في الجهل وهو قبيح فلا يقع من الله تعالى واجاب عنه في م وص وشرحه اولا
بانه مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وثانيها بالمنع من لزوم ذلك الايقاع في الجهل وانما يلزم ذلك لو لم ينصب عليه دليل واما اذا نصب
فلا لان المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه فينتفي الجهل واشار الى هذا الجواب في بر ايضا قائلا انما يلزم الجهل ببقاء الحكم
لو لم ينصب الله تعالى على نسخ الحكم دليلا وكذا اشار اليه في المنتهى وبر ل ومنها انه لو نسخ الحكم من دون نسخ التلاوة لما بقي في التلاوة
فائدة اللفظ في افادة مدلوله واذا لم يقصد به ذلك فقد بطلت فائدته والكلام الذي لا فائدة فيه يجب ان ينزه عنه القران واجاب عنه في
العدة وح وبر والمنتهى وبر ل وم وص وشرحه بالمنع من عدم الفائدة فانه من الجائز ان يشتمل على مصلحة يقتضي ابقاءها وفي بر الفائدة فيه
حصول العلم له بانه تعالى ازال مثل الحكم رحمة منه على عباده وفي ص وشرحه يجوز ان تكون الفائدة معجزا ببلاغته لفظه وقرائته يتلى للثواب وفي
ح وبر واما بطلان دلالتها فلا نسلم فان الدلالة باقية على الحكم نعم لا يجب العمل ومنها ان التلاوة مع حكمها في دلالتها عليه كالعلم
مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما لا ينفك العلم والعالمية ولا المنطوق ومفهومه كذلك لا ينفك التلاوة وحكمها واجاب عنه في م و
ح وص اولا بالمنع من ثبوت العالمية فانه فرع ثبوت الاحوال وانه بط فليست العالمية امرا وراء قيام العلم بالذات لا نسلم وكذا منع
المفهوم فانه غير لازم ونحن لا نقول به وثانيا بانه لا يلزم من نسخ احدهما دون الاخر الانفكاك لان التلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما
اي يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ولا يدل دوامها على دوامه ولذا فان الحكم قد يثبت بها مرة واحدة ويستمر ابدا واذا كان كذلك فاذا
والتلاوة

لا نقصا فائدة
صح

نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وهو غير الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ للدوام وهو عين المدلول فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول بخلاف العالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم ان قلنا بتلازمهما ابتداء ودواما اشار الى هذا الجواب في العدة ونهاية ابن والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور **الاول** نسخ الحكم مع نسخ التلاوة واقع كما صرح في بغية والنهاية ودح ونه وب المنية ونهاية والمعراج وغيرها **الثاني** يجوز نسخ التلاوة دون الحكم كما يجوز العكس وقد صرح بما ذكر في بغية والعدة والغنية ودح ونه وب دى وشرحه والمنية ده ونهاية وم وصه وشرحه والمعراج وفي نه ذهب اليه اكثر العلماء ونقل عن شاذ من المعتزلة المنع وفح دى يجوز ذلك عند الاكثر خلافا لشاذ من المعتزلة وفي نهاية هذا هو المشهور بين الاصوليين بلم يخالف الا جماعة من المعتزلة وفي صه ذهب اليه الجمهور وخالف فيه بعض وفي م اتفق عليه العلماء خلافا لشاذ من المعتزلة ولهم وجهان احدهما ما تمسك به في بغية والعدة وب المنية وح دى ونهاية وم وح صه من عدم التلازم بين الامرين وقد تقدم اليه الاشارة وثانيهما ما تمسك به في نه وب المنية ونهاية وم وصه وشرحه والمعراج من انه لو لم يكن جايزا لما كان واقعا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلما روي من انه نسخ قوله تعم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله مع بقاء حكمه وفي نه والمعراج نقل عن انس بن مالك انه قال نزل في قتلى بئر معونة بلغوا اخواننا انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وزاد في الاول فقال وعن ابي بكر كنا نقرأ من القرآن لا ترغبوا عن ابائكم فانه كفر بكم لا يقال هذه روايات مرسلة فلا تصلح للحجية وفي بغية والغنية مثاله غير مقطوع به من ان من جملة القرآن الشيخ والشيخة اه وفي دح قيل هو واقع كما روي انه كان في القرآن زيادة نسخت وهذا ان لم يكن معلوما فانه مجوز لانا نقول الضعف الحاصل بالارسال غير قادح لانجباره بتمسك المعظم بالرواية الاولى وفيه نظر فتدبر ولا يقال ان الاية تبعث الى معرفة الحكم فاذا نسخت التلاوة دون الحكم اشعر ذلك بارتفاع الحكم وفيه تعريض المكلف لاعتقاد الجهل وهو قبيح من الشارع وقد اشار الى هذا بعض لانا نقول هذا يتم كما اشار اليه في م قائلا انما يلزم ذلك لو كان يلزم من انتفاء الدلالة على الحكم في الدوام انتفاء الحكم وهو غير مسلم ولا يلزم من الدليل الدال على نسخ التلاوة ان يكون دالا على نسخ الحكم ولا يقال ان نسخ التلاوة دون حكمها يكون عريا عن الفائدة حيث لم يلزم من ذلك اثبات حكم ولا رفعه والله سبحانه منزه عن ذلك لانا نقول هذا مندفع بما تقدم اليه الاشارة كما اشار اليه في م وعلى المختار من جواز ذلك فهل هو واقع او لا فيه اشكال **الثالث** يجوز نسخ التلاوة والحكم معا كما صرح به في بغية والعدة والغنية ودح دى ونهاية ونه وم وصه وشرحه والمعراج وفي دح دى يجوز نسخ التلاوة والحكم معا اجماعا وفي م اتفق عليه العلماء خلافا لشاذ من المعتزلة وفي صه ذهب اليه الجمهور وخالف بعض المعتزلة ولهم وجهان احدهما انه لا مانع من ذلك لا عقلا ولا نقلا وثانيهما ما تمسك به في نه وم وصه وشرح المعراج فقالوا اما نسخهما معا فيدل عليه ما روت عائشة انها قالت كان فيما انزل الله سبحانه عشر رضعات يحرمن فنسخن بخمس عشرة فان ذلك كان يتلى وزاد في نه فقال وما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وحكمها وتلاوتها نسخا اشار الى هذا في نه وشرح المعراج مثاله ما روي ان سورة الاحزاب اكبر من سورة البقرة انتهى وقد يمنع من اثبات وقوع ذلك لضعف الروايتين ولم اجد عليه دليلا يعتمد عليه فلا يمكن الحكم به وفي بغية والغنية مثال ذلك وارد بطريق الاحاد **الرابع** هل يجوز للمحدث مس المنسوخ او لا صرح بالاول في صه وشرحه وقال فيه لانه ليس بقرآن اجماعا وفي م وذلك مما تردد الاصوليين فيه والاشبه المنع من ذلك انتهى والاقرب عندي هو الجواز للاصل السليم عن معارضة ما دل على حرمة مس المصحف لانصرافه الى غير المفروض

مفتاح قد ذكروا لمعرفة الناسخ والمنسوخ وتميز احدهما من الاخر وجوها منها النص من الله عز وجل والنبي او الامام على ذلك ودلالة كلامهم على ذلك وقد صرح بهذا الوجه في بغية والغنية والعدة ودح ونه وب المنية ونهاية وم وصه وشرحه والمعراج ولا اشكال فيه والنصيص ودلالة الكلام على ذلك على اقسام احدها ان يقال هذا ناسخ وذاك منسوخ وقد صرح بهذا في دح وب والمنية ونهاية وح صه وثانيها ان يقال نسخ كذا وقد صرح بها في بغية ونه والمنية وثالثها ان يكون نحو النبوي من المرسلين كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها وقد صرح بما ذكر في بغية والعدة والمنية ونهاية وصه وشرحه ورابعها ان يرد بلفظ التخفيف كما في قوله تعالى الان خفف الله عنكم في نسخ ثبات الواحد للعشرة بالواحد للاثنين وقد صرح بما ذكر في العدة و خامسها غير ذلك ولا يكاد ينحصر والمناط دلالة اللفظ على ذلك بدلالة معتبرة فلا يشترط النصية فيكفي الظهور ولو بالالتزام العرفي والظ انه مما لا خلاف فيه بينهم واعلم انه قال في الذريعة والغنية لو قال النسخ في وقت كذا لكان وقت زوال العبادة معلوما بالفعل

في تمييز الناسخ من المنسوخ

اجابها فيخرج بذلك عن باب النسخ ومنها تحقق الاجماع على تعيين الامرين وقد صرح بهذا في نه والمنية ونهاية وصه وشرحه ولا اشكال فيه ومنها ان يكون احد الخطابين مضادا ومنافيا للحكم الاخر ولا يمكن الجمع بينهما الا بكون احدهما ناسخا والاخر منسوخا ويثبت المتاخر منهما والمتقدم فانه يلزم ح الحكم بان المتاخر ناسخ والمتقدم منسوخ فيكون من تلك الوجوه معرفة التاريخ ودلالة العقل وقد نبه على ما ذكر في بغية والعدة ودح ونه وب المنية ونهاية وصه وشرحه وبالجملة الظ انه مما لا خلاف فيه ووجهه واضح فان العقل يحكم بان المتقدم لا يصلح للنسخ و قد ذكر في دح لمعرفة التاريخ امورا احدها ما اشار اليه بقوله يعلم التاريخ بوجوه منها ان يتضمن لفظ احدهما ما يدل على التاخر و التقدم وقد اشار الى ما ذكره في بغية ونه والمنية وذكر فيها مثله له فقال اعلم ان التاريخ يكون من جهة اللفظ بان يقال هذا الخبر قبل هذا او يوجد في اللفظ ما يدل عليه مثل كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله تعالى الان خفف الله عنكم فانه يعلم منه ان النهي قبل الامر والتثقيل قبل التخفيف ويقال هذا الخبر ورد سنة كذا وفي نه يعلم التاريخ باللفظ بان يكون احد الخبرين قبل الاخر او يوجد في اللفظ ما يدل على التقدم مثل كنت نهيتكم اه والان خفف الله اه ثانيها ما اشار اليه بقوله ومنها ان يضاف احدهما الى زمان او مكان يعلم منه التقدم والتاخر و قد اشار الى هذا في جملة من الكتب ففي بغية قد يعلم التاريخ ايضا بان يضاف الى وقت او غزاة يعلم بها انه بعد وقت المنسوخ لان الغرض معرفة التاخر والتقدم فلا فرق بين ذكر الزمانين او ذكر ما يضاف اليهما مما يعلم التقدم والتاخر وفي العدة اما تاريخ الناسخ والمنسوخ فيعرف من وجوه احدها ان يكون في لفظ الناسخ مضافا الى وقت او غزاة يعلم انه بعد وقت المنسوخ وفي نه وتارة يعرف التاريخ بغير اللفظ و هو وجوه الاول ان يقول هذا الخبر ورد في سنة كذا الثاني ان يعلق احدهما على زمان معلوم التقدم والاخر بالعكس كقولهم كان في غزاة بدر والاخر في غزاة احد هذه الاية نزلت قبل الهجرة وهذه بعدها وفي المنية يعلم التاريخ بتعليق احدهما على زمان معلوم كقوله هذا قال في غزاة بدر وهذا في غزاة احد ونزلت هذه الاية قبل الهجرة وهذه بعدها او يقال هذا الخبر ورد سنة كذا وهذا في سنة كذا وفي المعراج اعلم ان نسخ احد الدليلين الاخر يعرف بالتاريخ كما اذا قيل هذا الدليل كان في سنة كذا وهذا نزل قبل الهجرة وذلك بعدها وفي ح صه ان يعلم تاخره بضبط التاريخ مثل ان يعلم ان هذه نزلت في غزوة كذا وتلك في غزوة كذا او هذه في خامسة الهجرة وتلك في سادستها او ثالثها ما اشار اليه بقوله ومنها ان يروي احد الراويين عن النبي ص من انقطعت صحبته عند تجدد صحبة راوي الاخر وقد صرح بما ذكر في بغية ونه وبه وح صه وزاد في الاول فقال ولا بد من ان يشترط في ذلك ان يكون انقطاع صحبة الاول لم يسمع منه شيئا قبل صحبته لانه غير ممتنع ان يراه اولا ويسمع منه وهو كافر او غير مصاحب ثم يراه ثانيا ويختص مصاحبته وقد اشار في العدة الى الوجه المذكور ايضا فقال ومنها ان يكون المعلوم من حال الراوي لاحدهما انه صحب الرسول ص بعدما صحبه الاخر او عند صحبته انقطعت صحبة الاول او المعلوم من حال الحكم الاول انه كان في وقت قبل صحبة الثاني وينبغي التنبيه على امور **الاول** صرح في العدة وب المنية والمبرد بانه يقبل قول الصحابي في ان هذا الخبر متاخر وعد في المنية منه قولهم ان خبر انما الماء من الماء مقدم على قوله اذا التقى الختانان وجب الغسل ثم قال اذ ليس ذلك مستندا الى اجتهاد يجب قد يقع فيه الغلط وفي المعراج لانه خبر عدل ثم قال فان قلت اذا لم يكن قول الراوي مقبولا فيما اذا قال هذا منسوخ ينبغي ان لا يكون مقبولا فيما اذا قال هذا سابق لانه يلزم منه كونه منسوخا قلت يجوز ان يكون الشيء مقبولا من شخص مع ان اللازم غير مقبول من ذلك الشخص كان شهادة الشاهدين مقبولة في الاحصان الموجب للرجم غير مقبولة منهما في الرجم انتهى واشار الى ما ذكره في نه فقال قال القاضي عبد الجبار اذا قال الصحابي في احد الخبرين المتواترين بانه كان قبل الاخر قبل ذلك وان لم يقبل قوله في نسخ المعلوم كما يقبل شهادة اثنين في الاحصان الذي يترتب عليه الرجم وان كان لا يقبل في اثبات الرجم ويقبل قول القابلة في ان الولد من احد المرأتين وان كان يترتب على ذلك ثبوت النسب للمولد من صاحب الفراش مع عدم قبول شهادتها في النسب فلا يمتنع ان لا يتعلق الحكم ويتعلق بسبب من اسبابه قال ابو الحسين هذا يقتضي الجواز العقلي في قبول خبر الواحد في تاريخ الناسخ ولا يقتضي الجواز العقلي في قبول خبر الواحد في تاريخ الناسخ ولا يقتضي وقوعه الا اذا بين انه يلزم من ثبوت احد الحكمين ثبوت الاخر وليس كل شيء يمتنع فهو ثابت لا محالة بل يحتاج ثبوته الى دليل وفيه نظر فان القاضي لم يستدل على الثبوت بعدم الامتناع بل ذكر ان هذا المانع لا يصلح للمانعية انتهى وفي العدة وليس يجب من حيث لم يجز ان ينسخ بقول الصحابي الكتاب الا يعرف بقوله التاريخ لان التاريخ شرط في صحة النسخ فطريق العلم به الحكاية فيصح الرجوع الى قوله لانه لا يقع فيه لبس كما صرح اثبات الاحصان

لنسخ الناسخ

في بيان تاريخ النسخ

المتاخر

في بيان ما يتعلق بالنسخ

اه

تنبيهات متعلقة بالنسخ

بالشاهدين وان لم يصح بهما الحكم بمجرد الزنا في بعض وقد ذكر من تكلف في اصول الفقه ان التاريخ ايضا يعلم بقول الصحابي وان يحكي ان احد الحكمين كان بعد الاخر قالوا لان التاريخ نقل وحكاية لا مدخل للاجتهاد فيه فيجب ان يقبل قول الصحابي فيه وهذا الوجه مبني على وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة وفرع من فروعه فاذا بطل وجوب العمل بخبر الواحد بطل هذا الفرع وان صح فهو صحيح **الثاني** صرح في بب المنية وبر ك وصر وشرحه بانه لا يقبل قول الصحابي انه ناسخ واحتج عليه في المنية والاخيرين بجواز ان يكون قوله هذا عن اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد فيما يجتهد فيه وبنكير وصر وشرحه التردد في المسئلة ففي الاول ولا يثبت بتعيين الصحابي اذ قد يكون عن اجتهاد وفي تعيين اهل التواتر نظر وفي الثاني لا يثبت بقول الصحابي هذا ناسخ لذلك فان تعيينه قد يكون اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد له فيه نعم اذا تعارض متواتران فعين احدهما فقال هذا ناسخ لذلك هل يسمع فيه نظر من حيث انه نسخ للمتواتر بالاحاد والمتواتر والاحاد دليل كونه ناسخا دونه لا يقبل ابتداء وقد يقبل اذا كان المال اليه كما يقبل الشاهدان في الاحصان وان ترتب عليه الرجم دون الرجم بشهادة النساء في الولادة وان ترتب عليه النسب ودون النسخ فجاز التجويز العقلي ولا دليل على الطرفين **الثالث** اختلفوا في قبول قول الصحابي انه منسوخ على قولين الاول انه لا يقبل مطلقا وهو للذريعة والعدة وج وبر وبب المنية والمعراج قال في العدة ولذلك لم يقبل كثير من الفقهاء قول من قال من الصحابة ان المسح على الخفين نسخ الكتاب لما علمنا انه ليس طريقة النسخ وكذلك لم يقبل قول من قال ان الماء من الماء منسوخ انتهى ومما تمسك به ج والمنية والمعراج فقالوا اذ يجوز ان يكون قال ذلك عن اجتهاد لا عن سماع وقد يخطئ وما اشار الى هذا في العدة وكذا في بعض ايضا فقال ومنهم من فرق بين قول الصحابي ان كذا نسخ وبين نقله التاريخ فيقبل قوله في التصريح بالتاريخ ولم يقبل قوله نسخ ذلك ومنهم من قبل قوله في الامرين والاولى على تسليم قبول اخبار الاحاد الا يرجع الى قوله في ان كذا نسخ لان ذلك قول صريح في مذهبه وانما يثبت التاريخ تبعا للمذهب فاذا لم يجز عند الكل الرجوع في المذهب الى قوله حتى يثبت صحتها فكذلك في هذا الباب نقل التاريخ مخالف لذلك لانه لا يتضمن ذكر مذهب فيصح فيه طريقة الاجتهاد فكما لو قال في الشيء محرم لا يعمل ولو قال ان زمان تحريمه الزمان الفلاني لعمل عليه فكذلك فيما تقدم ذكره انتهى الثاني انه لا يقبل اذا عين الناسخ كما اذا قال هذا منسوخ بكذا او ناسخ لكذا ويقبل اذا ابهم و اطلق كما اذا اقتصر على قوله هذا منسوخ وهو المحكي في ب وللمنية عن الكرخي فقال ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده في ذلك الى اجتهاده فلا يجب الرجوع اليه وان ابهم وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق ثم اجاب عن هذا الوجه فقال وهو ضعيف لجواز ظهوره في ظنه لا في نفس الامر انتهى واشار الى هذا الجواب في بر وفي العدة ايضا والتحقيق ان يقال ان حصل من قول الصحابي العلم بما قاله من المنسوخية فلا ريب في اعتباره وحجيته سواء ابهم او عين ولكنه يختص بذلك في العدة بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه بينهم وكذلك يكون قوله حجة في دعوى الناسخية وفي دعوى التقديم والتاخير اذا حصل منها العلم واذا لم يحصل العلم من دعاويه الثلاث ولا الظن فلا يكون حجة للاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم السليمة عن المعارض اذ لم يقم دليل على حجية قوله في شيء من الدعاوي المذكورة تعبدا لا يقال قد اطلق القوم اعتبار قوله في دعوى التاخير من غير تفصيل بين صور حصول العلم منه وحصول الظن منه وعدمهما ولو لم يكن هو على خلاف فيه فيلزم من ذلك تحقق الاجماع على حجية قوله هنا تعبدا وهو حجة شرعية فيجب الاخذ به لانا نقول القوم وان اطلقوا الا لكن الظاهر عدم انصراف الاطلاق الى محل البحث كما لا يخفى سلمنا ولكن لم يثبت بلوغ ذلك حد الاجماع الذي هو حجة شرعية بل ولا ثم بلوغه حد الشهرة ثم ولا يبعد ان يلحق بقول الصحابي المفروض في المقامات الثلاث كما لا يحصل منه العلم بها ولا الظن من شهادة العدلين وخبر الواحد وان لم يحصل العلم من قول الصحابي في المقامات الثلاث ولكن حصل منه الظن بها فان قلنا باصالة عدم حجية الظن وبلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة فينبغي الحكم بعدم حجية قوله في المقامات الثلاث لعدم قيام دليل قاطع على حجية هذا الظن بالخصوص وتصريح جماعة بحجية قوله في التقديم والتاخير مع عدم ظهور مخالف غايته الظن بالاجماع وهو غير مجد على الاصل المذكور لعدم قيام الدليل القاطع على حجية هذا الظن بالخصوص ايضا لا يقال تحصل الاجماع على حجية قول اهل الخبرة في الموضوعات الصرفة ولذا يرجع في معرفة الضرر الموجب للافطار والتيمم وغيرهما الى الطبيب ومحل البحث من هذا القبيل لانا نمنع من ذلك لعدم قيام دليل عليه ويلحق بالمفروض الشهرة وقول اهل التاريخ والاستفاضة الظنية وشهادة العدلين ونحو ذلك من الظنون التي لم يقم دليل قاطع على

ومر ما ذكر في المنية فقال العضد الكرخي ح

تنبيهات متعلقة بالنسخ

قوله هنا الا انا نقول العقد المجتهدين من ح

حجيتها بالخصوص وان قلنا باصالة حجية كل ظن كما هو التحقيق فينبغي الحكم بحجيته ما بعينه في المقامات الثلاث لسلامة الاصل عن معارضة بالدليل المانع من الحجية لا يقال هو سالم عن المعارض في مقام دعوى التقديم والتاخير بل هو معتضد بظهور الاتفاق على قبوله هنا واما في مقام دعوى الناسخية او المنسوخية فلا لان مرجعها الى الفتوى وقد انعقد الاجماع على ان فتوى المجتهد لا يكون حجة على مجتهد اخر وان افاد الظن ولذا لم يستند احد من علماء الاسلام الى فتوى غيره في اثبات حكم مخالف للاصل مضافا الى الاعتضاد بما ذكر بظهور الاتفاق على عدم حجية فتوى مجتهد بالنسبة الى مجتهد اخر غير فتوى اصحاب المعصومين واما فتاويهم فلان انعقاد الاجماع على عدم حجيتها بالنسبة الى المجتهدين كيف وقد صار جماعة من محققي اصحابنا الى حجية نحو مقطوعة زرارة وفتواه باعتبار ظهور انه لا يفتي الا بعد السماع من الامام ع نعم قد يقال الظن الحاصل من قول الصحابي هنا من الظنون التي ظن بعدم حجيتها وذلك لما تقدم اليه الاشارة من ظهور الاتفاق على عدم حجية قوله هنا ولا ثم اصالة حجية مثل هذا الظن وفيه نظر والمسئلة في غاية الاشكال ولكن احتمال الحجية في غاية القوة الا ان يكون قوله مستلزما لنسخ المتواتر بالاحاد فلا يكون حجة من هذه الحيثية فتدبر ولا اشكال في انه يلزم على الاصل المذكور الحكم بحجية الظن بالناسخية والمنسوخية الحاصل من الشهرة والاستفاضة الظنية وقول المفسرين واهل التاريخ ونحو ذلك من الظنون التي لم يقم دليل على عدم حجيتها **الرابع** اذا تقدمت اية في المصحف وتاخرت اخرى وثبت ان احديهما ناسخة والاخرى منسوخة فهل يلزم الحكم بكون المتاخر ناسخا والمتقدم منسوخا فيكون القبلية في المصحف من دلائل المنسوخية و التاخر من دلائل الناسخية او لا بل يجب التوقف صرح بالثاني في بر وبر ك وصر وشرحه واحتج عليه فيه وفي بر بان ترتيب الايات في المصحف ليس على ترتيب النزول وما ذكروه هو المعتمد **الخامس** اذا ورد روايتان وثبت ان احديهما ناسخة والاخرى منسوخة واشتبها ولكن كان راوي احديهما حديث السن او متاخر الاسلام بالنسبة الى راوي الاخرى فهل يلزم الحكم بكون رواية حديث السن ومتاخر الاسلام ناسخة لظهور ذلك في تاخر روايته او لا صرح بالثاني في بر وصر وشرحه قال فيه لان منقول متاخر الصحبة قد يكون متقدما والى هذا اشار في بر ايضا وهو جيد فما ذكروه هو المعتمد **السادس** اذا ورد روايتان وثبت ان احديهما ناسخة والاخرى منسوخة واشتبها ولكن كانت احديهما موافقة للبراءة الاصلية فهل يلزم الحكم بكون هذه الرواية ناسخة لظهور تاخرها عن الرواية المخالفة للاصل اذ لو كانت متقدمة لم يكن مفيدة الا ما علم بالاصل فتعرى عن الفائدة الجديدة واذا تاخرت افادت الاخرى دفع حكم الاصل وهذه رفع حكم الاولى فتكون مفيدة لفائدة جديدة ومن الظاهر ان الحمل على افادة الفائدة الجديدة اولى او لا يجوز الحكم بذلك صرح بالثاني في بر ك وصر وشرحه وهو المعتمد وفي العدة قد يعلم التاريخ بان يكون احد الخبرين يقتضي حكما معلوما بغير الشرع والاخر يقتضي حكما شرعيا فيكون ذلك هو الطارئ على الاول نحو ما ذكر من حديث مس الذكر لان وجوب الوضوء منه هو الطارئ فيصح ان ينسخ به حديث قيس وقد يعلم ذلك بان يكون احد الحديثين يقتضي حكما شرعيا ومعلوما انه المبتدأ به في الشرع والاخر يقتضي حكما ثانيا فيعلم انه بعده وفي بر قال قاضي القضاة اذا وافق احد الخبرين حكم العقل علمنا بصيرورته وليس كذلك لامكان ابتداء الشريعة بما يخالف الاصل ثم ينسخ بما يقتضيه الاصل **السابع** اذا دلت ايتان او روايتان على حكمين متنافيين وعلم ان احدهما ناسخ والاخرى منسوخ ولم يمكن التمييز فهل يلزم التوقف او التخيير في العمل بهما صرح بالاول في بر ك وصر وشرحه وقال فيه لان مرجعه رفع حكمهما مع العلم بان احدهما محكم انه لا يجوز وفي بر لا يتوقف لعدم العلم بما رفع حكمه انتهى وفيه نظر لان احتمال التخيير بينهما حيث يكون احدهما محرما والاخر موجبا في غاية القوة وفي العدة اذا عدم التاريخ فقد بينا القول في ذلك في باب الاخبار المتعارضة **الثامن** قال في بعض اذا علم تقدم احد الحكمين وتاخر الاخر بالعادة او ما يجري مجراها فلا شك في ان المتاخر هو الناسخ ومثال ذلك ان يكون احدهما مستمرا على حكم العقل والاخر ثابتا بالشرع ويدخل فيه ان يكون احدهما شرعا متقدما والاخر متجددا او يكون احدهما يتضمن زيادة على الاول او شرطا في الاول الى غير ذلك من الوجوه الدالة على التقدم والتاخر **مفتاح** يجوز نسخ الكتاب بالكتاب كما صرح به في بعض والعدة والغنية وج وبر وبب ونهاية وشرحه المنية ولم وده وبر ك وم وصر وشرحه المعراج ولهم وجوه منها ظهور اتفاق القائلين بجواز نسخ القرآن عليه ومنها ظهور جملة من الكتب في دعوى الاتفاق عليه ففي بعض والعدة والغنية يجوز نسخ الكتاب بالكتاب لا خلاف في ذلك وفي بر اتفق القائلون بجواز النسخ سمعا على جواز نسخ الكتاب بمثله وفي المنية نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه ايضا جائز اتفاقا الا ما نقل عن ابي مسلم وفي ح دى يجوز نسخ الكتاب بمثله ولا خلاف فيه الا ما حكي عن ابي مسلم وفي م ك ان الكتاب ينسخ بالكتاب وهو اتفاق العلماء خلافا لما روي عن ابي مسلم محمد بن بحر الاصفهاني فانه منع منه وهو محجوج بالاجماع قبل حدوث خلافه في ذلك اذ لا خلاف

مبحث نسخ الكتاب بالكتاب

حق

بالكتاب ع

بين الصحابة والتابعين في ان من القران الناسخ والمنسوخ وفي ح ص اتفقوا على جواز نسخ القران بالقران انتهى وفي م وقد نفى الريب في ذلك ومنها
ما تمسك به في العدة وم فقالا يجوز ذلك لتساويهما في العلم به ووجوب العمل به ومنها ما تمسك به في العدة فقال كما يجوز تخصيص احدهما بالاخر
وبيان احدهما بصاحبه فكذلك يجوز نسخ احدهما بالاخر فلا يلزم على ذلك دليل العقل الذي لا ينسخ الكتاب به لانا قد بينا ان من شرط النسخ ان
يكون واقعا بدليل شرعي فاما معنى النسخ فقد يتبع بدليل العقل ومنها انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان التالي فلما اشار اليه في العدة وم وبه وب ك وص وشرحه فقالوا انه قد وقع ذلك في اية الاعتداد وزاد في التالي والاول
فقالوا قد وقع ذلك في اية المناجاة مع تقديم الصدقة وثبات الواحد للعشرة وفي المعراج لو لم يقع لكن وقع كما في قوله تع في حق الزانية
فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت فانه نسخ بقوله تع الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما انتهى **مفتاح** يجوز نسخ السنة المتواترة
بالسنة المتواترة كما صرح به في العدة والغنية وح وبه وب وذ ى وشرح المبادي وده ولم وبه ل وم وص وشرحه والمعراج ولهم وجوه منها
ظهور الاتفاق عليه ومنها تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع عليه ففي الغنية وبعضها ويجوز نسخ السنة بالسنة المقطوع بها بلا خلاف وفي به اتفق
القائلون بالنسخ على جواز نسخ السنة المتواترة بمثلها وفي المنية يجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها وفي ح ذ ى نسخ السنة المتواترة بمثلها جائز
اجماعا وفي م اتفقوا على جواز نسخ السنة المتواترة بالمتواترة منها وفي ح ص اتفقوا على جواز نسخ الخبر المتواتر بالخبر المتواتر وفي المعراج نسخ السنة
المتواترة بالسنة المتواترة جائز اتفاقا انتهى وقد نفى عنه الريب في م ومنها ما ذكره في م فقال يجوز ذلك لتساويهما في الدلالة وقوتهما ووجوب الرجوع
اليهما ومنها ما ذكره في المنية فقال يجوز ذلك لانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما انتهى وهل ذلك واقع او لا صرح به ل با
لاول وربما كان موهم القوم **مفتاح** يجوز نسخ خبر الواحد بخبر الواحد وبالمتواتر كتابا كان او سنة اما الاول فقد صرح به في ح وب
وذ ى وشرح المبادي وده ولم وبه ل وص وشرحه وقد حكاه في العدة عن الفقهاء ولهم وجوه منها ظهور الاتفاق عليه من القائلين بحجية خبر الواحد
وقد صرح به في ح ذ ى والمعراج فقالا نسخ خبر الواحد بمثله جائز اتفاقا انتهى وقد نفى عنه الريب في م ومنها ما تمسك به في المنية فقال يجوز ذلك
لانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله المنقول احادا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهي المخبر عنه ليس منقولا بالتواتر وفي
م في شارب الخمر فان شربها رابعة فاقتلوه ثم رفع الله من شربها رابعة فلم يقتله وهما منقولان احادا واما الثاني فلما انتهى وقد تمسك بالخبر الاول
على ذلك في ب وح ذ ى وبه ل ايضا وتمسك عليه في ح ص بالسنن المرسل كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها وهنا كما اشار
اليه في العدة فقالوا واما السنة فانما ينسخ بالسنة ايضا ثم وبالاية لان كانت الاولى من اخبار الاحاد فعلى مذهبنا ساقط لانا لا نعمل بها
على مذهب الفقهاء يجوز نسخها بمثلها لانهما اذا كان طريقهما العلم فحكمهما حكم الكتاب ان كانا مما طريقهما العمل فما ساتهما ايضا بتساويهما
فيجب صحة نسخ احدهما بالاخرى وقد وقع ذلك واما الثاني فقد صرح به في العدة وبه وغ وب ل والمعراج وم وص وشرحه وفيه هو واحد
وفي م والمعراج دعوى الاتفاق عليه فانهما قالا نسخ خبر الواحد بالمتواتر جائز اتفاقا ويظهر من بعضهم انه مذهب كل من قال بجواز نسخ السنة المتواترة
بالكتاب وبالسنة ويمكن من المحكي عن الشافعي خلاف ذلك وهو ضعيف **مفتاح** لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد وهو واضح على القول بعدم جواز
المتواترة وعلى القول بعدم حجية اخبار الاحاد مطلقا وعلى القول بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فان ما استند لو ابه عليه من الظني من جهة لا
يعارض القطعي وصرفه لتكافؤ وجهي الترجيح من الطرفين وان دليل حجية خبر الواحد الاجماع ولا اجماع في معارضة الكتاب يمكن ان يستدل
به في المقام على ان القائم انه لا قائل بالفصل بين المسئلتين وان عدم الجواز في الاولى ليستلزم عدم الجواز في الثانية
بطريق اولى واما على القول بجواز التخصيص فلعدم القائل بجواز النسخ به على الظاهر من كلام الاصوليين ولدعوى الاجماع عليه في العدة وبه وك
ح وفي الخبر الاسلام ولم ويعضده هذه الاجماعات المعتضدة بعدم ظهور القائل بجواز النسخ بالشهرة في عدم جواز نسخ السنة المتواترة بالاحاد
وجوه منها الاخبار الدالة على طرح ما عارض الكتاب من اخبار الاحاد التي استدل بها على منع تخصيص الكتاب بخبر الواحد ومنها ما تمسك به
المحقق حيث على عدم جواز نسخ الخبر المتواتر بالواحد من ان خبر الواحد مظنون والمتواتر معلوم ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون وهذا وان قابل المحجة
لامكان الجواب عنه اولا بالنقض بتخصيص الكتاب بخبر الواحد وثانيا بان الاحاد وان كانت مظنونة من جهة السند لكنها مقطوع بها من اخرى كما ان الكتاب مقطوع
من جهة السند مظنون من جهة اخرى وهي الدلالة لكنه يصلح للتاييد مع امكان ان يقال ان دلالة الكتاب على استمرار الحكم وان كانت غير متعينة للجواز

في بيان جواز نسخ خبر الواحد بالخبر المتواتر

ومنها ما تمسك به في المنية من انهما دليلان تعارضا فيجب العمل بالمتاخر
ئ

في بيان عدم جواز نسخ الكتاب بالخبر الواحد

تطرق النسخ لكنها قوية جدا ولا ينتهي كدلالة العام على العموم حتى تكافؤ الظن الحاصل منه الظن الحاصل من خبر الواحد بل الاول اقوى فلا
يعارضه الثاني فتم ومنها ما استدل به بعض على ذلك من ان خبر الواحد يختلف في العمل به وليس كذلك المتواتر فيكون العمل بالمتفق عليه اولى وهو وان
لم يصلح للحجية لكنه صالح للتاييد ومنها ما استدل به على ذلك البعض من انه لو وجب العمل بخبر الواحد لكونه منسوبا الى صاحب الشرع لوجب بالمتواتر فلو
الناقض ولو عمل بالمتواتر لكونه متواترا لزم عدم العمل بخبر الواحد فلا يلزم الناقض وهو كما ترى في عدم الصلاحية للحجية والصلاحية
للتاييد وقد يقرب هذه المؤيدات انما تنفع لو قلنا بثبوت دليل على منع نسخه بخبر الواحد يخرج عن اصالة الحجية واعتباره وجواز النسخ
به وليس كذلك لان دعوى ظهور عدم القول بالجواز ممنوعة فان الم من به وجود القائل به فانه قال واختلفوا في وقوع نسخ المتواتر به بعد اتفاقهم على جوازه
فاثبته داود واهل الظاهر ونفاه الباقون الى ان قال احتج الظاهريون بوجوه الاول يجوز تخصيص المتواتر بخبر الواحد فجاز نسخه والجامع دفع
الضرر المظنون بل النسخ اولى لانه رفع مثل الحكم بعد كون الحكم مرادا بالمتواتر والتخصيص يفيد ان ما تناوله ما كان مرادا من اللفظ الثاني
خبر الواحد دليل شرعي فاذا عارض المتواتر وجب تقديمه على المتواتر كغيره بجامع الدلالة الثالث نسخ الكتاب باخبار الاحاد قد وقع في قوله تع لا
اجد فيما اوحي الي محرما نسخ بنهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع وقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم منسوخ بقوله لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها
وقوله تع كتب عليكم اذا حضر منسوخ بقوله لا وصية لوارث والجمع بين وضع الحمل والمدة منسوخ بالعدة بالاجلين الرابع قبل اهل قباء
نسخ ولم ينكر الرسول بخبر الواحد الخامس كان يبعث الاحاد الى الاطراف لتبليغ الاحكام التي من جملتها الناسخ السادس الحكم باخبار الاحاد
معلوم بدليل قاطع فجاز النسخ به كما جاز بالمتواتر بمثله انتهى ومن الوجوه التي ذكرها يضعف الاستناد الى الاجماعات المحكية ثم انه لو سلم عدم
ظهور القول بالجواز وسلامة الاجماعات عن معارضة تلك الوجوه لما تفرد لغاية ما يستفاد من ذلك الظن بعدم جواز النسخ بخبر
الواحد وهو معارض بالظن المستفاد من خبر الواحد بالنسخ لعدم امكان العمل بهذين الظنين معا وترجيح الاول على الثاني تحكم بل الترجيح مع العكس
لضعف الاجماع المنقول في نفسه ومرجوحيته عند معارضة الخبر واعتضاده بالوجوه التي استدل بها الظاهريون وقد يجاب بان ترجيح العكس
فاسد لان هذه الاجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة العظيمة بل ظهور عدم القائل بالجواز والوجوه التي استدل بها المجوزون للجواز ضعيفة اما
الاول فلان دفع الضرر المظنون ان كان حجة في اعتبار الخبر الدال على النسخ فليكن حجة في اعتبار الاجماع المنقول الدال على منع النسخ به واما
الثاني فلان الاجماع المنقول ايضا دليل شرعي يجب اعتباره واما الثالث فللمنع من النسخ من الايات المستندة لجواز ان يكون ما خرج عن تلك
العمومات على جهة التخصيص واما الرابع فلجواز ان يكون الخبر الذي نسخ به اهل قباء القبلة محفوفا بما يفيد القطع منه واما الخامس فلما ذكره
في م من احتمال كون المبعوث مفتيا لا راويا واما السادس فلان الحكم بالاجماع المنقول به معلوم بدليل قاطع فجاز به الحكم بعدم جواز النسخ بخبر
وح فاما ان يتوقف في ترجيح احد المتعارضين على الاخر او يرجح الاجماع المنقول وعلى يجب الاخذ بعموم الكتاب اما على الثاني فواضح
واما على الاول فلعدم حصول ناسخ معتبر له والاصل بقاؤه على حاله وبالجملة لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد الا ان يعتضد بما يفيد
ظنا اقوى من الاجماع المنقول فح لا يبعد دعوى النسخ به لكن هذا التفصيل مما لم اجد به قائلا فتامل وهل المنع يختص بالكتاب او يعم السنة المتواترة
فلا يجوز نسخها بخبر الواحد اشكال من ان الاصل جواز النسخ به سلم لكن خرج ما اذا عارض الكتاب فيبقى غيره على حكمه ومن ذهاب الاكثر الى
عدم الجواز والشهرة تفيد المظنة مع قوة احتمال عدم القول بالفرق بين الكتاب والسنة المتواترة وعلى تقدير المنع فهل يختص بما اذا كان الناسخ
خبرا او يعم كل دليل ظني دل على النسخ اشكال من اصالة جواز النسخ بكل دليل ظني خرج خبر الواحد بالدليل فيبقى غيره على حكم الاصل
ومن انه لم يجز النسخ بخبر الواحد فلئن لا يجوز بغيره اولى فتامل **مفتاح** اختلفوا في جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة على قولين
الاول انه يجوز كما يجوز نسخ الكتاب بمثله وهو للذريعة والغنية وح وبه وب وذ ى وشرح المبادي وده ولم وبه ل وم وص وشرحه والمعراج
وفي العدة اليه ذهب المتكلمون باجمعهم من المعتزلة وغيرهم وجميع اصحاب ابي حنيفة ومالك وسيدنا المرتضى وفي به ذهب اليه والى وقوعه
اكثر العلماء وهو قول جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن سريج وفي لم لا يعرف فيه من
الاصحاب مخالف وعليه جمهور اهل الخلاف واطبقوا وفي ك هو الحق وعليه الجمهور وفي م اجاز ذلك جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة
ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن سريج واختلف هؤلاء في الوقوع وفي ص وشرحه عليه الجمهور وفي ح عليه الاكثر الثاني انه لا

العمل بخبر الواحد
ح

في بيان جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة

الاشاعرة
ح

يجوز

في بيان جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة

يجوز وقد استفاض نقله عن الشافعي في بعضه وبه قال الشافعي ومن وافقه وفي العدة ذهب اليه الشافعي وطائفة من الفقهاء وهو الذي اختاره شيخنا ابو عبد الله وفي ح قطع به الشافعي واكثر الظاهرية في رواية وفي المنتهى منعه الشافعي واحمد بن حنبل واكثر من الظاهرية وفي م قطع الشافعي واكثر اصحابه واكثر اهل الظ بامتناع ذلك اليه ذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وفي ح ص منعه الشافعية وفي م لكنه شذ ذو من اهل الخلاف وهو متعسف جدا لا يلتفت اليه انتهى ومما يظهر من العدة التوقف في المسئلة الاولى وجوه منها ما تمسك به في بعضه وفي ح والمنتهى من ان السنة المتواترة يقينية فتكون مساوية للقران في اليقين فكما جاز نسخ الكتاب بالكتاب جاز نسخه بالسنة المساوية له في العلم وقد حكى في العدة الاحتجاج بالحجة المذكورة عن القائلين بالجواز فقال وقالوا ايضا النسخ اذا كان واقعا في الاحكام التي هي تابعة للمصالح وكانت السنة في الدلالة على الاحكام كالقران لا يختلفان فيجب جواز نسخه بها قالوا ومزية القران في باب الاعجاز على السنة لا تخرجها عن التساوي فيما ذكرناه وبين ذلك ان نسخ الشريعة انما يصح من حيث كان دلالة على ان الحكم المراد بالاول قد بلغ الى غايته وقد علم ان قوله تعالى فاذا كان واجبا ولم يكن قرانا في باب الدلالة على ذلك القران فكذلك حال السنة في ذلك فيجب ان يكون حال القران في جواز نسخ القران به لان الذي يخص القران من الاعجاز لا تاثير له فيما به يصح النسخ من الدلالة على الحكم لان نفي كونه معجزا مع كونه قولا له لا يخرجه من ان يدل على الحكم واشار الى ما ذكره في بعضه فقال واما اختصاص القران بوجه الاعجاز فلا تاثير له في وجه دلالته على الاحكام ولذلك تدل على الاحكام منه القدر الذي لا يبين فيه وجه الاعجاز ولو كان هذا الفرق صحيحا لوجب مثله في ابتداء الحكم بالسنة والتخصيص والبيان ولو انه جعل دليل ثبوت احياء ميت ثم انزل قرانا ليس بمعجز لكان في الدلالة على الاحكام كهو الان اذا لم يكن معجزا الا ترى ان قوله تعالى دلالة على الحكم وان لم يكن معجزا فاذا صح ذلك لم يكن القران معجزا اعتبار نوجب صحة نسخه بالسنة على ما قدمناه انتهى وقد بين الحجة المذكورة ما تمسك به في جملة من الكتب في الغنية وبعضه ولان السنة المقطوع بها جارية في وجوب العلم والعمل بها مجرى الكتاب فكما يجوز نسخ الكتاب بعضه ببعض فكذلك يجوز نسخه بها وفيه لولا انها حجة يجب العمل بها فجاز النسخ بها انتهى لا يقال ما ذكروه تمسك بالقياس وهو غير جائز لانا نقول ليس ذلك من القياس بل هو من باب تنقيح المناط ولا اشكال في حجيته ومنها ما تمسك به في بعضه والمنتهى و حكاه فيه عن القائلين بالجواز من ان الكتاب والسنة دليلان قطعيان تعارضا ولا يمكن العمل بهما لان فيه جمعا بين النقيضين ولا اهمالهما لان المانع من العمل بكل منهما انما هو العمل بالاخر فاذا زال المانع لزم العمل بهما حال عدم العمل وانه محال فاما ان يعمل المتقدم خاصة وهو باطل لا يستلزم ابطال المتاخر بالكلية فتعين العمل بالمتاخر وهو المطلوب ومنها ما تمسك به في ح وح ص من انه لو امتنع لامتنع لغيره والتالي باطل اما الاولى فلان ذلك بالنظر الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واما الثانية فلان الاصل عدم الغير ومنها ما اشار اليه في العدة من انه يجوز تخصيص الكتاب وتبيينه بالسنة المتواترة فكذا يجوز نسخه بها ومنها ما تمسك به في بعضه من قوله تعالى لتبين للناس قال والنسخ نوع بيان ومنها انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلوجوه احدها ما تمسك به في بعضه وح وشرح المعراج من ان الزانية كان يجب امساكها في البيوت ونسخ ذلك بالرجم في المحصنة وهو ثابت بالسنة المتواترة وثانيها ما اشار اليه في بعضه فقال اما الوقوع فلان جلد الزاني ثابت بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وقد نسخ بالرجم الثابت بالسنة واعترض عليه فيه وفي م فقالا وهو توهم اما اولا فلانا نمنع من نسخ القران بخبر الواحد اما ثانيا فلجواز نسخه بقران نسخت تلاوته كما روي عن عمر انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله لا يقال روي عن عمر انه قال لولا انني اخشى ان يقال زاد عمر في القران ما ليس فيه لكتبت الشيخ والشيخة اذا زنيا على حاشية المصحف وهو يدل على انه لم يكن قرانا لانا نقول يحتمل انه منسوخ التلاوة ولا يلزم انه لم يكن قرانا لا يقال الشيخ والشيخة لم يثبت بالتواتر بل بقول عمر ونسخ المتواتر بالاحاد ممتنع لانا نقول والسنة وهو النبي ص انما هو من باب الاحاد وغايته اجماع الامة والاجماع ليس بناسخ بل دليل على وجود الناسخ المتواتر وليس حاله على سنة متواترة لم يظهر لنا اولى من احالته على القران المتواتر لم يظهر بسبب نسخ تلاوته ووافق به فقال المحققون ان لفظ الزانية والزاني ان كان عاما كان رجم المحصنين تخصيصا لا نسخا وان كان مطلقا كان تقييدا فلا نسخ هنا وفي ح ص بعد ذكر الوجوه المذكورة الوجه الثالث لانه الاشارة انه غير صحيح والا لزم نسخ المعلوم بالمظنون لان الخبر من قبيل الاحاد وانه خلاف المفروض وهو نسخ القران بالخبر المتواتر بل جملة الصور التي لا يجوز بالاتفاق وثالثها ما اشار اليه في بعضه فقال واحتجوا على الوقوع ايضا بان قوله لا وصية لوارث نسخ اية الوصية واعترض عليه فيه فقال وهو ضعيف لانه خبر الواحد لانه لو كان متواترا لبقي الى الان كذلك لتوفر الدواعي على نقله من حيث انه في واقعة مهمة وحيث لم يبق متواترا دل على انه

اذا لم يكن معجزا الا ترى ان
قوله تعالى دلالة على الحكم وان
لم يكن معجزا فاذا صح ذلك
لم يكن القران معجزا اعتبار
نوجب صحة نسخه بالسنة على
ما قدمناه

في ب

الجواب ح

في بيان جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة

لم يكن متواترا وعلى انه قد منعه اكثر الناس مع اتفاقهم على منع نسخ المتواتر بخبر الواحد فتم بعد ذكر الوجه المذكور وهو ضعيف لما فيه من نسخ القران المتواتر بخبر الواحد وهو ممتنع على ما ياتي ولانه لا يلزم من كون الميراث مانعا عن الوصية للوارث ان يكون مانعا عن الوصية لغير الوارث ومنها ان السنة المتواترة مفيدة للظن برفع الحكم الشرعي والاصل فيه الحجية بناء على المختار من اصالة حجية الظن تم ومنها عموم مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ لا يقال هذا الدليل اخص من المدعى لاختصاصه بصورة كون رواة السنة عدولا او فيهم العدل فلا يتم فيما لو كون جميع الرواة فساقا لانا نقول الاخصية هنا غير قادحة لعدم القائل بالفصل في المسئلة فتم ومنها ما ذكره في بعضه فقال قد اختلف كلام اصحاب الشافعي في هذه المسئلة فتارة يقولون انه لا يجوز عقلا واخرى يقولون انه جائز الا ان السمع ورد بالمنع منه وربما قالوا انه لم يوجد ما هذه حاله في الشرع فاما العقل فلا وجه للمنع من ذلك عند الائمة الصحيح لانه تعالى اذا اراد ان يدل على الحكم فهو مخير بين ان يدل عليه بكتاب او سنة مقطوع عليها لان دلالتهما لا تتغير ويجريان مجرى ايتين او سنتين وللاخرين جوابهم منها ما اشار اليه في بعضه فقال قال اصحاب الشافعي تارة لا يجوز عقلا من حيث يقدح في النبوة ويقتضي التنفير وفيه احتج الشافعي بانه يوجب التهمة انتهى وضعف هذه الحجة في غاية الوضوح وقد اشار اليه في الكتابين ففي الاول انه لا شبهة في ارتفاعه لان المعجز اذا دل على صدقه لم يكن في نسخه الاحكام بسنته الا مثل ما في نسخها بما يؤديه من القران وتطرق تهمة في الامرين يمنع منه المعجز وفي الثاني الجواب ان النفرة زائلة بكونه مبلغا كقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ومنها ما اشار اليه في بعضه فقال احتج الشافعي بان القران اقوى من السنة لان معانيه افيد في الحكم وامر ثم ولان لفظه معجز ولوجوب الطهارة من الجنابة والحيض على تاليه مع على من منه فلا يرفع بالاضعف وضعف هذه الحجة ايضا في غاية الوضوح وقد اجاب عنها في بعضه وم فقالا ان ما ذكر لا يمنع من نسخه كما لو تعارض عقل وعموم اية فان العقل يقدم وكذا الاجماع وخبر الواحد على ان السنة الناسخة ليست منافية للقران بل مبينة ومخصصة للازمان ومنها ما اشار اليه في بعضه وم فقالا احتج الشافعي وغيره بان السنة انما وجب اتباعها بالقران وهو قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وقوله تعالى فاتبعوه فهي فرع من القران فلا يرجع اليه بالابطال كما لا ينسخ القران والسنة بالقياس المستنبط منها ثم اجاب عنه فقالا الجواب من ثلاثة اوجه الاول ان ذلك انما يمنع ان لو كانت السنة رافعة لما هي فرع عليه من القران وليس كذلك بل هي فرع عليه غير مرفوع بها وهو مرفوع بما ليس فرعا عليه الثاني ان ما ذكروه يحتج عليهم فان القران يدل على وجوب الاخذ بما ياتي به الرسول ووجوب اتباعه فاذا اتى بنسخ حكم الاية وجب ان كان خلافا ما ذكروه الثالث ان السنة ليست رافعة للقران وانما هي رافعة لحكمه وحكمه ليس اصلا لها فاذا ارتفع ليس هو الاصل وما هو الاصل غير مرتفع ومنها ما حكاه في بعضه والعدة وبه وم عن القائلين بامتناع ذلك من قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية قالوا انما انت مفتر فانه يدل على ان تبديل الاية انما يكون بالاية وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في م من ان ذلك في تبديل اية باية والنزاع انما هو في تبديل حكم الاية وليس فيها ما يدل على تبديل حكمها باية اخرى واما ثانيا فلما ذكره في م ايضا من انه تعالى اخبر انه بدل اية مكان اخرى قالوا انما انت مفتر وليس في ذلك ما يدل على ان تبديل الاية لا يكون الا باية وذلك كما لو قال القائل لغيره اذا اكلت في السوق سقطت عدالتك فان ذلك لا يدل على انه لا ياكل الا في السوق وقد اشار الى ما ذكره في بعضه وبه في الاول الجواب اولا هو ان الظ لا دلالة فيه على انه لا يبدل الاية الا باية وانما قال تعالى واذا بدلنا الاية ولان الخلاف في نسخ حكم الاية والظ يتناول نفس الاية وفي الثاني الجواب ان المبدل هو الله تعالى سواء كان بالقران او بالسنة والتحقيق انه لا حجة في هذه لدلالة انها على الملازمة بين التبديل وقولهم بالافتراء وليس فيها دلالة على ان النسخ انما يكون بالاية ومنها ما حكاه في بعضه والعدة وح وبه وم وغيرها عن المانعين من ذلك من قوله تعالى قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهو قريب مما ذكره في ح ص من انه نفى جواز التبديل عنه والنسخ تبديل فيمتنع جوازه وهو الم وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في ح ص وشرحه من انه ثم في الوحي وعدم تبديل لفظه بان يضع ما لم ينزل مكان ما انزل فلا يدل على منع تبديل الحكم واما ثانيا فلما ذكره في بعضه والعدة وح وبه والمنتهى وص وشرحه من ان غايته الدلالة على انه لا يبدله الا بوحي من الله تعالى وهو كما يكون بالقران كذلك يكون بالسنة فانها حاصلة من الوحي ايضا ومنها ما حكاه في بعضه والعدة وبه والمنتهى عن الشافعي وغيره من ان السنة مبينة للقران والناسخ ليس مبينا له فالسنة ليست ناسخة اما الاولى فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم اما الثانية فلان الناسخ رافع للمنسوخ والرافع للشيء ليس مبينا له بل هو ضد له وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في بعضه وبه والمنتهى وم والمعراج من منع الكبرى والمقدمة الثانية فان النسخ بيان لانه تخصيص في الازمان فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذي هو نوع من البيان ولا منافاة بين كونه رفعا للحكم وبيانا لانتهاء مدته لكون الثاني لازما للاول واما ثانيا فلما ذكره في المنتهى فقال بعد الاشارة الى الايراد

نز
الجواب

عموم الكتاب خصوص السنة
فانه يجب تقديم خصوص
السنة على عموم الكتاب و
كذا لو تعارض

ته
دم يتبع

بيان انه يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة

الاول سلمنا لكن لا نم انحصار السنة في البيان لجواز كون بعضها مبينا لبعض القران وبعضها ناسخا لبعض اخر منه انتهى وفي بر والتحقيق ان نو
النسخ اما ان يكون بيانا او لا فان كان الاول اندرج تحت العموم والا جاز صدوره عنه ع لان الاية مخصصة بما يحتاج الى البيان واما ثالثا فلما
ذكره في بعه وبر والمنية من ان المراد من التبيين التبليغ اذ لو اريد به المعنى المتبادر منه لاختص ببعض القران وهو الذي يحتاج الى البيان كا
لمجمل والذي يراد منه خلاف ظاهره ولا كذلك التبليغ فانه يعم جميع القران ومن الظاهر ان الحمل على هذا اولى مراعاة لعموم قوله تعم ما نزل اليهم وعلى هذا
يسقط التمسك بالحجة المذكورة على المدعى كما لا يخفى ومنها ما ذكره في بر فقال احتج الشافعي بقوله تعم نقلا عن المشركين انهم قالوا عند تبديل الاية بالاية
انما انت مفتر ثم انه تعم ازال هذا الايهام بقوله تعم قل نزله روح القدس من ربك وهو يدل على ان ما لم ينزله روح القدس من ربك لا يكون مزيلا
الايهام ثم اجاب عن هذا الوجه فقال الجواب عنه انها لا تدل على امتناع نسخ القران بالسنة الا ان يكون السنة لم ينزل بها روح القدس وهو ممنوع لانها
من الوحي وان كانت لا تتلى ولان من تهم الرسول بنسخ في نبوته ومن يكون هذا حاله فالنبي ع مبرا عنه سواء نسخ الكتاب بمثله او بالسنة المتواترة
والمزيل لهذه التهمة هو التمسك بمعجزاته ع ومنها ما حكاه في بعه والعدة والغنية ودح وبه وب والمنتخب ودي وبر ك وم وصر وشرحه و
المعراج عن الشافعي وغيره ممن وافقه من قوله تعم ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير فانه يدل على انه لا
لا ننسخ الاية الا باية وبيانه من وجوه الاول انه لما قال نات بخير منها او مثلها كان الكلام محتملا للكتاب وغيره فلما قال بعد ذلك الم تعلم الاية علم
انه تعم اراد ما يختص هو تعم بالقدرة عليه من القران المعجز الثاني انه تعم اضاف الاتيان بالخير الى نفسه لان الضمير في قوله تعم نات الاية راجع
اليه تعم بلا شبهة ومن الظاهر ان السنة لا يضاف الى حضرته ولا يصدق عليها انها مما اتى به الله تعم الثالث انه دل على ان ما ياتي به لا يكون
الا مثلا او خيرا ولا يتحقق الا من القران فالسنة لا يمكن ان تكون خيرا او مثلا لان القران اكثر نفعا من السنة لاشتراكهما في لزوم امتثال
حكمهما واختصاص القران بترتب الثواب على تلاوته واثبات النبوة وما هو اكثر نفعا يكون هو الخير لا غير الرابع انه تعم وصف البدل بانه خير او
مثل وكل واحد من الوصفين يدل على ان البدل من جنس المبدل اما المثل فمعلوم واما ما هو خير فلانه لو قال القائل لغيره ما اخذ منك درهما الا
اتيتك بخير منه فانه يفيد انه ياتيه بدرهم خير من الاول وفيه نظر اما اولا فللمنع من دلالة الاية الشريفة على ان الماتي به من المثل والخير يكون
قرانا فيمكن ان يكون غيره كالسنة فلا ينهض الحجة المذكورة باثبات المدعى اما الوجوه المذكورة فلا ينهض لاثبات كون الماتي به قرانا اما الاول فلما
حكاه في العدة عن طائفة من انهم قالوا في مقام الجواب عنه انما يدل على انه قادر على ان ينسخ الاية بما يعلم انه اصلح للعباد من المنسوخ والذي
يختص بذلك هو الله تعم انتهى وقد اشار الى ما ذكر في بر وبعه والغنية وم ايضا واما الثاني فلما صرح في بعه والغنية وبر والمنية وبر ك وح ص
وم والمحكي في العدة عن جماعة من ان اسناد الاتيان الى الله لا يدل على كونه ليس من السنة لانها منه تعم لقوله تعم وما ينطق عن الهوى الاية
لكن في المعراج بعد الاشارة اليه وفيه نظر واما الثالث فلما ذكره في بر فقال في مقام الجواب عنه ليس المراد من نسخ الاية نسخ رسمها لعدم
التفاضل بين الايات في الخيرية لتساويها كلها في كونها خيرا بل نسخ حكمها وجاز ان يكون حكم السنة خيرا من حكم القران ويكون اصلح في التكليف
وانفع للمكلف انتهى وقد صرح بما ذكره في بعه والغنية والمنية وبر ك وم وح ص ايضا وفي الاولين والانتفاء بالاية وان كان من الوجهين الذين ذكرنا
نعم يمتنع ان يكون السنة وان انتفع بها من وجه واحد اصلح لنا من الاية من الوجه الذي بيناه في معنى خيريتها لان الثواب قد يتضاعف في الوجه
واحد على الوجهين على انه في درس السنة ايضا ثوابا وعبادة انتهى واورد في العدة عن بعض ايرادا على ما ذكر فقال بعد الاشارة اليه واجاب
من نصر المذهب الاول عن ذلك بان قال لو كان يجب على هذا التقدير ان يقال بالاطلاق ان السنة خير من الاية ويراد بذلك انه اكثر ثوابا و
اطلاقه ذلك خروج من الاجماع انتهى وفيه نظر واما الرابع فللمنع منه كما صرح به في بعه والغنية وبر والمنية وم وزاد في الاولين فقالا بل لو صرح
بخلاف ذلك لحسن لانه لو قال لا اخذ منك ثوبا الا واعطيتك خيرا منه لما كان قبيحا وفي بر والمنية مع انه معارض بقول الملك
لو عتب من يليق منكم بحمد ثناء عاتبته بخير منه فانه لا يفهم منه كون الجزاء الشكر والثناء بل من العطاء والانعام والوفد الاكرام وح لا
دلالة على لزوم المجانسة بين الاية المنسوخ حكمها وبين ناسخها لانه وصفه بكونه خيرا والقران لا تفاوت فيه المذكور اولا وان كان هو الاية
والضمير في قوله تعم بخير منها وان عاد اليها فلا يلزم منه المجانسة بين المفسر واما ثانيا فلانه لو سلمنا دلالة الاية الشريفة على ان الماتي به يكون
قرانا فلا نم دلالتها على كونه هو الناسخ فيمكن ان يكون الناسخ غير القران كالسنة ويكون الماتي به قرانا فلا ينهض الحجة المذكورة باثبات

او المثل

والمطرح

بيان ما يتعلق بنسخ السنة المتواترة بالكتاب

المدعى على التقدير المذكور وقد صرح بما ذكر في بعه والغنية ودح وبر وب وح دي والمنية كما عن ابي هاشم قال في بعه والغنية وبر وب وح د
لانه مرتب على النسخ وزاد في المنية فقال وجعله شرطا وجزاء فيكون متاخرا عن النسخ المتاخر عن الناسخ لانه اثره فلو كان الماتي به هو الناسخ دار فان
قلنا انما رتب على الاتيان لا الماتي به قلت الاتيان متقدم على الماتي به لانه عبارة عن ايجاده مرتبة على النسخ وهو موجب ترتب الماتي به على النسخ
وهو المدعى وقد اشار الى الدعوى ايضا في بر ك فقال احتج دلالة الاية على ان الماتي من القران اعني الخير او المثل المرتب لزوم الدور وبحذف ترتب الاتيان على
ان دة النسخ اي اذا اردنا نسخ اية اتينا انتهى وفي العدة اجاب من نصر المذهب الاول عن هذا بان قال اذا ثبت انه لا بد ان ياتي باية اخرى كل من قال بذلك قال
انها يكون ناسخة وليس في الامة من قال لا بد ان ياتي باية اخرى وانه لم يكن ناسخة لانه من جوز نسخ القران بالسنة قال يجوز ان ينسخ بالسنة وان لم يات باية اخرى و
وكل قول خالف الاجماع وجب اطراحه انتهى وفيه نظر واما ثالثا فلانه لو سلمنا دلالة الاية الشريفة على ان الماتي به الذي هو قران يكون هو الناسخ
فغايتها الدلالة على ان الذي ينسخ الله يكون ناسخه قرانا ولا دلالة فيها على عدم صحة نسخ القران بنسخ النبي بالسنة وان كان اصل نسخه من الله سبحانه فتدبر واما
رابعا فلاختصاص مورد الاية الشريفة بنسخ الاية ومن الظاهر ان المتبادر منه نسخ التلاوة دون نسخ الحكم الذي هو محل البحث ودعوى عدم القائل بالفرق
بين الامرين غير معلومة وقد اشار الى ما ذكر ابو هاشم فيما حكي عنه فتدبر واما خامسا فلان غاية دلالة الاية الشريفة على المدعى بالظهور وهو لا يصلح
لمعارضة السنة المتواترة المصرحة بنسخ القران فتم والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم ان القوم
اطلقوا السنة المتواترة في تحرير محل النزاع ولم يقيدوها بالمتواترة لفظا فيندرج فيه المتواترة معنى وهذا فاسد قطعا لانه يفيد القطع بالنسخ لكونها
مقطوعا بها سندا ودلالة مع هذا فلا وجه للريب في جواز نسخ الكتاب به فاذن لا اشكال في لزوم تقييد الاطلاق المذكور بالسنة المتواترة لفظا
ولعلهم عولوا في ذلك على القرينة العقلية فتم **الثاني** مقتضى اطلاق كلام القوم عدم الفرق في الكتاب بين اتفاق القراء واختلافهم وهو المعتمد
الثالث هل وقع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة لفظا او لا صرح بالاول في ح وحكاه في بر عن اكثر العلماء **الرابع** هل يجوز نسخ السنة
المتواترة لفظا بالكتاب كما يجوز العكس اختلفوا فيه على قولين الاول انه يجوز وهو للذريعة والعدة والغنية وبر وب ودي وشرحه والمنية ولم ود وبر
ك وصر وشرحه وفي العدة وهو مذهب عامة الشافعي من الفقهاء والمتكلمين وفي بعه قال به الناس كلهم الا الشافعي وفي بر ذهب اليه اكثر الناس من الاشاعرة والمعتزلة
والامامية والشافعي في احد قوليه وفي المنية وبر ك هو قول الاكثر وفي لم لا نعرف فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الحق واتفقوا فيه ذكره مستند
وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه وفي صر وشرحه هو مذهب الجمهور وفي م مذهب الجمهور من المعتزلة والفقهاء جوازه عقلا ووقوعه سمعا الثاني انه
لا يجوز وهو المحكي عن الكثير من الشافعية وفي بر وم منع الشافعي في احد قوليه من جوازه عقلا ووقوعه سمعا وفي العدة الظاهر من مذهب الشافعي المنع وهو
الذي صرح به في رسالته وفي اصحابه من ضعف اليه جواز ذلك والاول الظاهر من قوليه لكنه رأى هذه المسئلة بضعف النظر حمل قولا اخر على حسب ما
جعله كثير منهم للقول الاول وجوه منها ما تمسك به في بعه والغنية فقالا كل شيء السابق على ان السنة المقطوع بها ينسخ القران يدل على هذه المسئلة
بل هو اكد واوقع لان للقران مزية على السنة وقد اشار الى الاولوية التي اشار اليها في العدة وبر ك ايضا ومنها ما تمسك به في صر وشرحه فقالا لنا
لو امتنع لامتنع لغيره واللازم منتف اما الملازمة فلانه بالنظر الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه مح واما انتفاء اللازم فلان الاصل عدم الغير
ومنها ما تمسك به في بر من اتحاد دليلان من الله قطعيان وكما جاز نسخ احدهما بجنسه جاز بغيره لتساويهما ومنها ما تمسك به في بر ك فقال لنا انها حجة
يتمسك بها للنسخ بها كالكتاب بالكتاب ومنها ما تمسك به في بر ايضا فقال لو امتنع فاما من حيث القدرة والصحة او من حيث الحكمة والعصيان باطلان اما
الاول فلانه تعم موصوف بالقدرة على كلام ناسخ لسنة نبيه ص اذ لو اتى بكلام هذا اسلوبه يكون دالا على النسخ وهما باطلان لانه تعم قادر
على جميع اقسام الكلام فلا يجوز خروج كلامه عن كونه دليلا على ما هو موضوع له واما الثاني فبان يقال لو نسخ الله تعم كلام نبيه ص لتضرر وادى انه
لم يرض بسنته وهو بط لان النسخ يرفع الحكم بعد استقراره مثله وذلك يمنع من هذا التوهم لانه لو لم يرض بها سنه لم يقر عليه على ان ذلك لو يقتضي
لنفر عن نسخ سنة مثلها ومنها ما تمسك به في م فقال ان الكتاب والسنة وحي من الله تعم على ما قال تعم وما ينطق عن الهوى الاية غير ان الكتاب متلو
والسنة غير متلوة ونسخ حكم احد الوحيين بالاخر غير ممتنع عقلا ولهذا لو فرضنا خطابا الشرع بكون القران ناسخا للسنة لا يلزم منه مح عقلا و
منها ما تمسك به في بر ك فقال لنا انه حجة يتمسك بها فجاز في النسخ كالكتاب ومنها انه لو لم يكن جائزا لما وقع والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظ
واما بطلان التالي فلوجوه احدها ما تمسك به في بعه وبر وب وح دي والمنية وبر ك وم وصر وشرحه والمعراج من ان التوجه الى بيت المقدس

تنبيه فيما يتعلق بالنسخ من الكتاب بالسنة

كان واجبا في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس في القران العزيز ما يدل عليه وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام لا يقال
ان التوجه الى بيت المقدس كان معلوما بالقران وهو قوله تعالى فثم وجه الله لانا نقول هذا باطل لانه لا يدل على تعيين بيت المقدس بل غايته
الدلالة على التخيير بين الجهات التي من جملتها بيت المقدس والمنسوخ انما هو وجوب التوجه اليه عينا وذلك غير معلوم من القران وقد صرح بما
ذكرنا في بعض وم والمعراج ولا يتوهم انه يجوز اسناد وجوب استقبال بيت المقدس الى قران نسخت تلاوته لانا نقول هذا الاحتمال مدفوع بالاصل
كما صرح به في المنية فتدبر وفي المعراج بعد الاشارة الى الايراد المذكور والجواب عنه انه لو كان في القران ما يدل على تلك الاية لنقل ولكن ما نقل ولا
يتوهم انه لا يجوز ان يكون الناسخ لوجوب التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة سنة اخرى ولا بيان في ذلك ما دل على وجوب التوجه الى الكعبة
من القران لاحتمال تاخره عن تلك السنة ويؤيد الاحتمال المذكور انه ع بعد ما حول وجهه عن بيت المقدس نظر الى السماء وانتظر ما يؤمر من تعيين
الجهة لانا نقول هذا الاحتمال مدفوع بالاصل كما صرح به في المنية وقال ايضا ولان فتح هذا الباب يفضي الى عدم العلم بالناسخ لعدم الناسخ الخ وفي المعراج
بعد الاشارة الى الايراد المذكور والجواب عنه ان الاية ظاهرة في نسخ وما نقل انه بعد ما حول وجهه نظر الى السماء غير ثابت ولو صح وثبت بعد
ذلك الجواب يمنع تعيين ناسخ ابد النظر ق مثل شرع ذلك الاحتمال اليه وانه خلاف الاجماع ونحوه في بعض الكتب غير دعوى الاجماع وزاد فيه نحو لانه
بالناسخ الا بدفع الحكم السابق ولزوم التوهم صادق على مثل هذه الايات لاحتمال النسخ بغير موافق يظهر اصالة العدم وفي بعد الاشارة الى
الايراد المتقدم واجيب بان تجويز ذلك يسد باب اثبات النسخ بشيء من الادلة اذ ما من ناسخ الا ويجوز فيه ان يكون النسخ بغيره بدليل اخر وما
دليل منسوخ الا ويكون المنسوخ بدليل اخر بواقعة في حكمه وانما حكمنا بالنسخ في الايات التي اعتقد بالنسخ فيها للصلاحية وللافتراق لانها
طريق صالح للارتفاع وقد قارنها الارتفاع فيسند اليها وفيه نظر لا نظر الى معرفة الناسخ والمنسوخ اذا وجدنا في شيء حكمنا بثبوتهما
منه ولا نسد الباب واما المنسوخ فانه صح جدا بيانه من الادلة حكم بانه منسوخ واسند الحكم الى غيره انتهى وثانيها ما تمسك به في بعض وبعض وم وشرحه
من ان في الليل كان محرما على الصائمين بالسنة لعدم وجود ما يدل عليه في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم و
كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وثالثها ما تمسك به في بعض وبعض وم وشرحه من ان صوم عاشورا كان واجبا
بالسنة ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله ع فمن شهد منكم الشهر فليصمه لكن قال في المنية وفيه نظر فان الامر بصوم شهر رمضان غير مناف لصوم
عاشورا فكيف يكون ناسخا في الحقيقة ما دل على ارتفاع حكمه سواء غير رمضان للدليل او لا ورابعها ما تمسك به في العدة وبعض وبيان المنية ومن
ان جواز تاخير الصلوة في الحرب الى انقضاء القتال كان ثابتا بالسنة وقد نسخ ذلك بوجوب صلوة الخوف الدال عليها القران العزيز قال في العدة
وانما كان ذلك نسخا من حيث كان جواز التاخير مع استيفاء الاركان كالمضاد للاداء في الوقت مع الاخلال ببعض ذلك وخامسها ما تمسك
به في بعض وم وحكاه في بعض عن بعض من ان قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ ما كان قد صالح اهل مكة عام الحديبية على ان من جاءه مسلما
رده حتى انه رد ابا جندل وجاءت من الرجال نساء مسلمات فانزل الله تعالى فلا ترجعوهن وللقول الثاني ايضا وجوه منها ما حكي عن الشافعي
في جملة من الكتب من قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على ان النبي مبين للقران العزيز فلو كان القران ناسخا للسنة لكان بيانا اذ
الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للاخر وانه ممتنع واجيب عن هذه الحجة بوجوه الاول ما ذكره في المنية من انه ليس في الاية الشريفة
ما يدل على انحصار كلامه ع في بيان المنزل وفي كون كل من المنزل محتاجا الى البيان مع ان كلا منهما محل للبطلان اذا لم يرد بالبيان الاظهار
ومع تجويز ان يكون بعض الاحكام الشرعية مستفادا من السنة ثم نسخه الله تعالى باية من القران العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل
منهما بيانا للاخر وفي بعض وبعض وم لا دلالة فيه على انه لا يكلم الا بالبيان الثاني ما ذكره في بعض والمنية وبعض وح صر وم من ان المراد من البيان
التبليغ والاظهار قال في بعض وبعض لانه عام في كل القران بخلاف بيان المراد لتخصيصه بالمجمل انتهى وعلى هذا ليس في الاية دلالة على المدعى
الثالث ما ذكره في المنية من ان الاية الشريفة انما تدل على انه مبين لما انزل الله تعالى فيما بعد الرابع ما ذكره في المعراج فقال الجواب بالمعارضة
ان نقول لا نم انه لا يجوز ان يكون غير السنة مبينا بل يجب ان يكون البيان هو القران فقط لقوله تعالى في وصف القران تبيانا لكل شيء انتهى ولشار الى
ما ذكره في بعض الخامس ما ذكره في بعض فقال نمنع كون النسخ بيانا بل رفع كما تقدم تعريفه السادس ما ذكره في بعض ايضا فنقول كون الرسول ص مبينا لا
يدل على انه لم بل على انه مبين وبيانه تارة يكون بالكتاب واخرى بالسنة السابع ما ذكره في بعض وح صر فقال لا كونه ص مبينا لا ينفي كونه ناسخا

نسخ للاقران

مباشرة النساء

بلا الناسخ م

البيان يعني نزل الاية للذكر لا يدل على كونه مبينا ح

يجوز

لجواز ان يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها ومنها ان نسخ السنة بالكتاب يوجب تنفر الناس عنه لتوهمهم ان الله تعالى
لم يرض بما سنه الرسول ص وذلك يناقض مقصود البعثة ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله واجاب عنه في بعض
وشرحه وبعض وم بانه اذا علم انه مبلغ لا غير لم يلزم التنفر في ذلك ثم نقول لو امتنع نسخ السنة بالقران لدلالته على ان ما شرعه اولا لم يرض
لا امتنع نسخ القران والسنة بالسنة وهو خلاف اجماع القائلين بالنسخ ثم قال ان ما ذكروه انما يدل على ان المشروع اولا غير مرضي ان لو كان النسخ رفعا
ثابتا وليس كذلك بل هو عبارة عن دلالة الخطاب على ان الشارع لم يرد بالخطاب الاول ثبوت الحكم في وقت النسخ دون ما قبله ومنها ان السنة ليست
من جنس القران لان القران معجز ومتلو ومحرم قراءته على الجنب ولا كذلك السنة واذا لم يكن القران من جنس السنة امتنع نسخها بها كما يمتنع نسخ القران
بحكم دليل العقل وبالعكس واجاب عنه في بعض م فقال لا يلزم من اختلاف جنس السنة والقران بعد اشتراكهما في الوحي بما اختص بكل واحد منهما امتناع
نسخ احدهما بالاخر وعلى هذا فنقول القران يكون رافعا لحكم الدليل العقلي وان لم يسم ناسخا ومنها ما ذكره في العدة فقال وتعلق من منع من ذلك بان
قال اذا لم يجز نسخ القران بالسنة وانه ليس في الرتبة فكذلك لا يجوز نسخ السنة بالكتاب انتهى وهو منعه ظم والمعتمد عندي في المسألة هو القول الاول الذي عليه المعظم من جواز
ذلك وهل هو واقع او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة **مفتاح** اذا ورد خطاب ما يدل على حكم شرعي بفحواه وبطريق الاولوية
كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف فهل يصح نسخهما او لا التحقيق ان المسألة تنحل الى صور الاولى ان ينسخ الاصل والفرع معا وهذا لا اشكال في جوازه
وقد صرح بذلك في بعض ودح به والمنية ح صر وم وبالجملة الظاهر انه مما لا خلاف فيه وقد ادعى في جملة من الكتب دعوى الاتفاق عليه ففي بعض اتفقوا
على جواز نسخهما معا وفي المنية اتفقوا على جواز نسخ الفحوى مع اصله كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف الدال بفحواه على تحريم الضرب برفع تحريم
التافيف والضرب معا وفي ح صر الفحوى مفهوم الموافقة ونسخهما معا جائز اتفاقا الثانية ان م اتفقوا على جواز نسخ حكم الفحوى الثالثة ان ينسخ الفحوى
دون الاصل وقد اختلفوا في جوازه على قولين الاول انه لا يجوز فلا يجوز نسخ تحريم الضرب المستفاد بالفحوى من تحريم التافيف الذي يدل عليه قوله
تعالى ولا تقل لهما اف مع بقاء تحريم التافيف الذي هو الاصل وهو لبعض صر وشرحه والمعراج والمحكي عن ابي الحسين وفي بعض والمنية وم تردد القاضي عبد الجبار
فمنع تارة وجوز اخرى الثاني انه يجوز وهو للذريعة والعدة ودح وم والمحكي عن القاضي عبد الجبار ونظر التوقف في المسألة من المنية للاولين وجوه
احدها ما تمسك به في بعض وبعض صر وشرحه والمعراج من ان تحريم التافيف ملزوم لتحريم الضرب والا لم يعلم منه من غير عكس للاولوية في الفرع ونسخ
الفحوى دون الاصل معناه بقاء تحريم التافيف وانتفاء تحريم الضرب هو وجود الملزوم مع انتفاء اللازم وهو محال وبالجملة الفحوى لازم للاصل
فيكون رفعه مستلزما لرفعه وفيه نظر اما اولا فلانه ان اريد ان تحريم التافيف ملزوم لتحريم الضرب يستحيل عقلا الانفكاك بينهما كما يستحيل انفكاك
الامر بالشيء عن النهي عن ضده العام او الخاص على بعض الاقوال وكما يستحيل انفكاك النهي عن العبادة عن فسادها فممنوع وذلك لجواز ان يكون
التافيف حراما لمصلحة تختص به ولا يكون الضرب الذي هو اشد منه حراما لمصلحة تختص به ويشهد بذلك امور منها انه لو كان الاستلزام بين
حكم الاصل والفرع عقليا كالامثلة المذكورة لكان القياس بالطريق الاولى من الادلة العقلية القطعية وهو باطل بل هو من الادلة الظنية
كالشهرة والاستقراء اذا كان قياسا جليا او من ظواهر الخطاب كسائر الدلالات الالتزامية اذا كان مفهوما من الخطاب كما هو الظاهر من كلمات القوم ومن
وجود الخلاف في حجيته فتامل ومنها الاخبار الكثيرة على عدم حجية القياس بالطريق الاولى فتامل ومنها تحقق ترك العمل به في بعض المسائل الفقهية
لوجود المعارض الاقوى فتامل وان اريد ان الدال على تحريم الضرب مفهوم فممنوع ولكن غايته ذلك حصول الظن منه بذلك وهو غير مانع من النسخ المفروض
ولا موجب للحكم باستحالة الانفكاك سواء استند الظن المذكور الى استظهار علة الحكم في الاصل وثبوتها او استند الى دلالة الخطاب على
ثبوت حكم الاصل في الفرع اما على الاول فواضح فان ترك الادلة الظنية بالاقوى منها غير عزيز سواء كان بطريق النسخ او بغيره كما هو الغالب واما على الثاني
فلان الدلالة المشار اليها لا يكون الا من الدلالة الالتزامية ومن الظاهر انه يجوز رفع اليد عنها بالمعارض الاقوى وكيف لا والدلالة المطابقية
المستندة الى وضع اللفظ يجوز رفع اليد عنها لوجود المعارض الاقوى كما لا يخفى واما ثانيا فلان ذلك معارض بان وجوب اكرام زيد في قوله ان
جاءك زيد فاكرمه ملزوم لعدم وجوب اكرامه عند عدم مجيئه ومع ذلك يجوز نسخه كما يجوز رفع اليد عنه عند صدق الخطاب فما هو الجواب هنا فهو
الجواب في محل البحث وبالجملة يجوز رفع اليد عن المفاهيم المخالفة والموافقة بطريق النسخ وبغيره وبقاء اصولها على حالها وقد اتفق ذلك
كثيرا ولزوم المفهوم للمنطوق غير قادح كما ان لزوم الوضع لافادة الموضوع له غير قادح فتامل نعم اذا حصل في القياس العلم بعلة حكم الاصل و

في بيان جواز نسخ الفحوى بدون المنطوق

وجوب ذي المقدمة عن لا بدية المقدمة ووجوبها كما يستحيل انفكاك ح

على تحريم التافيف يلزم منه الدلالة ح

سواء كان بطريق النسخ او بغيره من رفع اليد عن الدلالة الالتزامية بوجود المعارض ح

بوجود

بوجودها في الفرع من غير مانع من ظهورها وما يستلزم حكم الاصل لحكم الفرع عقلا امتنع نسخ حكم الفرع مع بقاء الاصل ولكن ذلك قد يتفق احيانا وليس بلازم لاصل القياس بالطريق الأولى والا كان احد افراد تنقيح المناط وهو يعلم بالنظر لا يقال هذا خرق للاجماع المركب في المسئلة وذلك لان القوم فيها بين مانع من نسخ الفرع مع بقاء الاصل مطلقا ومجوز له كذلك ولم يذهب احد الى التفصيل الذي ذكرتم فيكون خرقا للاجماع المركب واحداث قول ثالث لانا نقول لا نم تحقق الاجماع المركب في المسئلة لان من تكلم فيها طائفة من الاصوليين ولم نجد ان جميع الاصوليين تكلموا فيها ولم يبلغ الينا اقوال جميعهم فيها واختصاصها في القولين المذكورين غاية ما في الباب عدم ظهور قول ثالث وهو غايته الظن وهو على تقدير حجيته لا يعارض الدليل القطعي على التفصيل الذي ذكرناه ومع ذلك فالتمسك بالاجماع بسيطا كان او مركبا في امثال هذه المسائل لا يخ عن مجازفة لكون المسئلة عقلية فتد على انه قد يدعى انصراف اطلاق كلام الفريقين الى الغالب هو القياس بالطريق الاولى الذي لا يحصل فيه العلم بعلة الحكم فيكون صورة حصول العلم بها خارجة عن مورد كلامهم فلا يكون ما ذكرناه من التفصيل قولا ثالثا في المسئلة كما لا يخفى وثانيها ما تمسك به في نب كما عن ابي الحسين من ان ذلك لو كان جائزا للزم نقض الغرض من حكم الاصل اذ الغرض من قوله تعالى ولا تقل لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم ضربهما ينافي ذلك وفيه نظر اما اولا فلانه ان اريد بحصول العلم بالغرض فممنوع ولكن الظن يجوز العدول عنه لما هو اقوى منه فتم واما ثانيا فلان المستفاد من قوله تعالى ولا تقل لهما اف اعظام الوالدين في جميع الاوقات بجميع الوجوه كما لو صرح بذلك وكما يجوز ارتكاب التخصيص ببعض الاوقات ببعض الوجوه كذلك يجوز النسخ كك فتدبر وفي م معرضا على الحجة المذكورة غاية ما يلزم من نسخ حكم الفرع ابطال الغرض من اثبات الحكم فيه فلا يجب ان غرض اثبات التحريم للتأفيف جاز ان الغرض تخصيصه بالذكر تنبيها بالادنى على الاعلى ولا يلزم من ابطال احد الغرضين ابطال الاخر واورد عليه في نه فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر فان نسخ الفحوى يستلزم ابطال الاصل لان الفحوى هو الغاية فابطالها يستلزم ابطال ذي الغاية انتهى وثالثها ما ذكره في نه فقال وقد علمنا انه لا يحسن ان يقول لا تقل لهما اف واضربهما ولكن يحسن ان يقول لا تضربهما وان تقل لهما اف فيجوز نسخ الاكبر وتبقية الاصغر ولا يجوز عكسه وفي العدة من الناس من منع وقال لا يجوز ان يقول فلان لا يظلم مثقال ذرة وهو يظلم القناطير وفلان لا ياكل مثقالا ثم يقول هو اكل ما يبطل فدخول النسخ في ذلك لا يصح انتهى وللاخرين ما حكاه في ض وشرحه عنهم فقالوا افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان فجاز رفع كل واحد منهما بدون الاخرى وفي ض وفي المنية جوز القاضي عبد الجبار تارة لان ذلك يجري مجرى التخصيص وكانه قال لا تقل لهما اف ولا تضربهما ولا يلزم من رفع احد التحريمين رفع الاخر وفي العدة فان قيل هل يجوز ان ينسخ ما يقتضيه فحوى الخطاب من غير ان ينسخ بشيء كان ينسخ ضرب الوالدين ويبقى تحريم قوله لا تقل لهما اف قيل لا يمتنع لانهما في الحكم بمنزلة ما يتناوله العموم من المستثنيات ينسخ بعض ذلك مع بقاء البعض ويفارق القياس لان نسخه مع بقاء اصله لا يصح لان بصحة الاصل يصح الفرع فما دام ثابتا فيجب صحته فلذلك لا يجوز بقاء القياس مع نسخ اصله لما ذكرناه من العلة وفي نه وغيره ممنوع ان مق ان الحال فيما بينا بخلاف المصالح لانه يمتنع ان يمنع من التأفيف في الشاهد لاجل الزجر عن الضرب فلا يجوز ان يجامع ذلك الارادة ذلك الا انه اراد الاكثر ومصالح الدين غير ممتنع ان يختص تارة بالاكثر والاخرى بالاصغر والاولى جواز نسخ كل واحد مع تبقية صاحبه انتهى واجاب في ض عما نقل عنهم فقال الجواب لانم دلالة التغاير على رفع كل واحد منهما دون الاخرى وانما يصح ذلك اذا لم يكن احد الغيرين مستلزما للاخر انتهى **الثالث** ان ينسخ الاصل من دون نسخ الفرع والفحوى وقد اختلفوا في جواز هذا على قولين احدهما انه لا يجوز وهو لب وحكاه في نه وم عن الاكثر فقال واطبق الاكثر على ان نسخ الاصل يفيد نسخ الفحوى الثاني انه يجوز وهو للذريعة ومض وشرحه للاولين ما تمسك به في نب واشار اليه في ية وم من ان الفحوى ثابتة للاصل فاذا ارتفع الاصل ارتفع الفحوى لاستحالة بقاء التابع بعد متبوعه وبعض في الناموس منها انه اذا نسخ الامر بالشيء لزم منه نسخ النهي عن ضده العام وكذا الخاص على القول باستلزام الامر النهي عنه وليس ذلك الا لاستحالة بقاء التابع بدون متبوعه ومنها انه اذا نسخ اصول المفاهيم المخالفة ويجوز فيها بحملها على ما لا يقتضي المفهوم امتنع بقاء المفهوم وذلك لا لاستحالة بقاء التابع بدون متبوعه و اجاب في م ومض وشرحه عن هذه الحجة فقالا بعد الاشارة اليها ان دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الاصل وليس حكمها تابعا لحكمه فاذا فهمنا تحريم الضرب حصل هنا التحريم التأفيف لان الضرب لما كان حراما لان التأفيف كان حراما والتاثير يقع هو تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ عليه فانها باقية والمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع ولكن قال في م قبل هذا الكلام التحقيق اثبات تحريم الضرب في محل السكوت اما ان يكن انه ثابت بالقياس الى تحريم التأفيف في محل النطق وانه ثابت بدلالة اللفظ لغة على اختلاف المذاهب فيه فان كان الاول فيجب ان يبقى

خرق م

وان اريد بحصول الظن به فممنوع مسلم ع

ان يثبت ويرتفع نحوه لان ذلك ناقضه ويحملها العرف فانه لا يجوز م

بحث في نسخ الفحوى دون المنطوق

ولولا حرمة التأفيف لما كان الضرب حراما م

الفرع

ان نسخ حكم الاصل يوجب رفع حكم الفرع لاستحالة بقاء الفرع دون اصله وان لم يثبت ذلك فيجب ان كان الثاني فلا يخفى ان دلالة اللفظ على تحريم التأفيف بجهة وضع اللفظ وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى وهما دلالتان مختلفتان غير ان دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق وعند ذلك امكن ان يبقى رفع حكم احد الدليلين لا يلزم منه رفع حكم دلالة الاخرى فان قيل فاذا كانت دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق فرفع الاصل مما يمتنع معه بقاء التابع قلنا ثم ساق الجواب المذكور وفيه نظر لان حكم الفرع انما استفيد مما دل على حكم الاصل فاذا طرقه النسخ سقطت دلالته على الاصل باعتبار ان النسخ تخصيص في الازمان فيلزم ان يسقط الدلالة على الفرع ايضا فلا يكون بحكمه دليلا ويمتنع ثبوت الحكم بدون دليل فتم وقد اشار الى ما ذكرنا في بداية فقال بعد الاشارة الى الجواب المذكور وفيه نظر فان تحريم الضرب انما استفيد من تحريم التأفيف فرفعه يقتضي البقاء على ما كان الحكم عليه قبل التنصيص انتهى وللاخرين ما اشار اليه في ض وشرحه فقالا ولنا ان جواز التأفيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب وفي الثاني انتفاء تحريم التأفيف مع بقاء تحريم الضرب رفع الملزوم وبقاء اللازم وهو جائز ثم قال القائلون بالجواز قالوا افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان فجاز رفع كل واحدة منهما بدون الاخرى ضرورة والمعتمد عندي هو القول الاول واعلم انه قال في المعراج اعلم ان الفحوى تكون ناسخة لان الفحوى لا تخ من ان يكون دليلا لفظيا او عقليا فان كان لفظيا فجاز ان يكون ناسخا كما في سائر الادلة اللفظية وان كان عقليا فنظرية اولى لان العقل اولى من اللفظ انتهى وقد اشار الى ما ذكره من جواز النسخ بالفحوى في بعض النسخ قال لانه جار في فهم المراد منه مجرى التصريح فما جاز فيه انتهى وهو جيد كما يجوز النسخ بها يجوز بسائر الادلة المفاهيم التي هي حجة

مفتاح

لا اشكال ولا شبهة في ان الاخبار عن الشيء بفعل اختياري للمكلف يجوز نسخه باحد الاحكام الخمسة الشرعية على وجه التأبيد فيجوز ان يحكم بوجوب الاخبار عن وجود الصانع وعدله ابدا او بحرمة الاخبار عن وجود الشريك له تع كك فاذا اتصف المفروض في الشريعة باحد الاحكام الخمسة معتدا ابدا لنا بجواز نسخه كما يجوز نسخ حكم ما عداه من سائر الافعال وقد صرح بذلك في بعض يب والمنية وم وح ض ولهم وجوه منها ظهور الاتفاق عليها ومنها تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع ففي ذريعة يجوز دخول النسخ في الخبر المامور به كالاخبار بالتوحيد والعدل فيؤمر بذلك الخبر تارة وينهى عنه اخرى بحسب اختلاف المصلحة وهذا لا بحث فيه وفي نه منع اكثر الناس من نسخ الاخبار واختاره ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين وتحرير القول فيه ان النسخ اما ان يكون لنفس الخبر او لمدلوله فان كان الاول فاما ان ينسخ تلاوته او تكليفنا به بان يكون قد كلفنا بالاخبار بشيء فينسخ عنا التكليف بذلك وهذان جائزان اجماعا سواء كان ما نسخت تلاوته ماضيا او مستقبلا وسواء كان ما نسخ تكليف الاخبار به مما لا يتغير مدلوله كالاخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم او يتغير كالاخبار بكفر زيد وايمانه وفي ح ض الكلام في نسخ الخبر وله موارد احدهما نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع احدا بان يخبر بشيء من عقلي او عادي كوجود الباري تع واحراق النار وايمان زيد ثم ينسخه فهذا ايضا جائز بالاتفاق وفي م النسخ اما ان يكون لنفس الخبر او لمدلوله وثمرته فان كان الاول فاما ان ينسخ تلاوته او تكليفنا به بان يكون قد كلفنا ان نخبر بشيء فينسخ عنا التكليف بذلك الاخبار وكل واحد من الامرين جائز بلا خلاف بين القائلين بجواز النسخ وسواء كان ما نسخت تلاوته ماضيا او مستقبلا وسواء كان ما نسخ تكليف الاخبار بما لا يتغير مدلوله كالاخبار بوجود الله وحدث العالم او يتغير كالاخبار بكفر زيد وايمانه ومنها ان ذلك يجوز ان يقيد حكمه المعلق عليه بتعبد بوجوب فعله عند عدمه فيجوز نسخه للقطع بعدم الفرق بينهما ومنها ما تمسك به في ب فقال يجوز نسخ الاخبار عن الشيء لانه لا استبعاد في ان يزيل الله التكليف بالاخبار علينا في شيء حتى الخبر عن التوحيد كما منع الجنب القران وفي بعض اما دخول معنى النسخ في نفس الاخبار جائز لانه لا خبر كلفنا الله تعالى ان نفعل الا وقد يجوز ان يزيل عنا التكليف في امثاله حتى الخبر عن التوحيد الا ترى ان الجنب قد منع من قراءة القران وقد كان يجوز مثله في الشهادتين ومنها ما تمسك به في ب وم فقالا بعد ما حكيناه عنه سابقا لان كل ذلك حكم من الاحكام الشرعية فجاز ان تكون مصلحة في وقت مفسدة في وقت اخر وزاد في الاول فقال وذلك كما ذهب المطهر الى القران حرم على الجنب بعضه فاذا جاز الاختلاف المصلحة والمفسدة بالنسبة الى الازمان وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في ذلك بين ان يكون الخبر المنسوخ اخباره صدقا او لا كما صرح به في بعض والمنية وقالوا امتداد الخبر لا يمنع من زوال التعبد اذا اشتمل على المفسدة **الثاني** لا فرق في ذلك بين ان يكون المنسوخ الاخبار بما لا يتغير كالاخبار بتوجيد او عدله والاخبار بما يتغير كالاخبار بكفر زيد وقد صرح بذلك في بعض وح ب وب وم وكك لا فرق بين ان يكون المنسوخ متعلقا بامر عقلي او شرعي او عادي كما صرح به في ح ض **الثالث** هل يجوز نسخ الاخبار الخ

في الصحيحة المحبسة ع

بحث في جواز نسخ الاخبار عن شيء بان يؤمر بالاخبار عن غيره

بحث في نسخ متعلق الحكم من الاخبار

جا بالنسبة م

بالاخبار بنقيضه ولا صرح في بر وب والمنية بالثاني وحكاه في ح صر عن المعتزلة فقال هل يجوز نسخه بنقيضه اي بان يكلف الاخبار بنقيضه المحال جوازه خلافا للمعتزلة ومبناه اصلهم في حكم العقل لان احدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد عرفت فساده انتهى وكذا حكاه عنهم في صر وم ايضا فصرح منه بان مبناه ما اشار اليه في ح صر وصرح بالاول في صر وشرحه وم وحكاه في بر عن اكثر الاشاعرة على جواز ان يكلف الاخبار بنقيض الحق لانتفاء الحسن والقبح عندهم ثم قال واما ما يتغير فيجوز ان يؤمر بالاخبار بنقيضه مرة بان يخبر به مثل ان يأمر بالاخبار بكفر زيد ثم يؤمر بالاخبار بايمانه وفي هذا الاطلاق نظر والوجه ان يقيد بشرط ان لا يتضمن الكذب باجتماع شرائطه فيه ثم قال ولا فرق في ذلك بين الماضي والمستقبل وان كان للمدلول فوايد اجماعا لان الاخبار بزوالها كذب **الرابع** من جملة الاخبار الشهادة فيجري فيها جميع ما تقدم اليه الاشارة **الخامس** هل يجوز نسخ مضمون الخبر ومدلوله الاخبار فيه اشكال والتحقيق ان يقال الجملة الخبرية تنحل الى اقسام منها ما لا يجوز حمله على ظاهره بل يجب حمله على الانشاء اما على طلب الفعل كما في قوله تعالى في الوضوء تغسل وجهك ويديك تمسح راسك ورجليك ابدا وهذا القسم لا اشكال ولا شبهة في جواز نسخه والظاهر انه مما لا اختلاف فيه وما دل على جواز نسخ المامور به والمنهي عنه يدل على جواز نسخ هذا ومنها ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار ويكون اخبارا عن حكم شرعي ويكون مرجعه الى الامر والنهي كما في قوله يجب يحرم يندب يكره وهذا واجب وحرام ومندوب ومكروه واوجبت وحرمت وندبت وكرهت والمعتمد جواز النسخ هنا ايضا حيث يكون الظاهر من الجميع ارادة الدوام والتابيد كما يظهر من بعض والغنية وح ب وبر وذ ي وشرحه وم والمعراج وربما يظهر من جملة منها ان في المسئلة خلافا ففي بر واما ما يتغير فان كان احكاما كالاخبار عن وجوب الحج ابدا فانه يجوز نسخه في المستقبل وان كان عن غير احكام فانه يجوز نسخها ايضا سواء كانت ماضية او مستقبلة وان لم يسم نسخا اما المستقبلة فيجوز ان يخبر الله تعالى بانه يعذب العصاة ابدا فانه يجوز ان يدل لنا بانه اراد بالتابيد الف سنة اما مع الاشعار في ابتداء الخطاب عند ابي الحسين او مطلقا عند اخرين واما الماضي فيجوز ان يخبر الله تعالى بان عمر زيد الف سنة ويشعر بانه ما اراد التعمير ثم يدل لنا انه عمر الف سنة الا خمسين ومنع مشايخ المعتزلة غير ابي الحسين و جماعة من الفقهاء من نسخ الوعد والوعيد وبعضهم منع من نسخ مدلول الخبر مطلقا سواء كان حكما شرعيا اولا وسواء كان ماضيا او مستقبلا و منع اخرون من نسخ الماضي دون المستقبل والوجه الجواز مطلقا وفي المنية منع من جواز نسخ الخبر ابو علي وابو هاشم واصحابهما مطلقا وجوزه ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى وفصل اخرون فقالوا ان كان مدلول الخبر مما يصح تغيره مثل قولنا الشيء الفلاني واجب او مندوب او زيد مؤمن وعمرو كافر جاز نسخه عند تغيرها بالمنع من الاخبار الاول والاخبار بنقيضه ولا تعاين الوقت وان كان مما يمنع تغيره مثل قولنا العالم حادث لم يجز وكذا يجوز نسخه ببيان المراد منه مثل قول عمرت نوحا الف سنة الا خمسين وفي م واما ان كان النسخ لمدلول الخبر وفائدته فذلك المدلول ان كان مما لا يتغير فنسخه ح واما ان كان مدلوله مما يتغير سواء كان ماضيا او مستقبلا كالاخبار بما وجد من ايمان زيد وكفره او مستقبلا وسواء كان وعدا او وعيدا او حكما شرعيا فقد اختلف في رفعه فذهب القاضي ابو بكر والجبائي وابو هاشم وابو الحسين البصري الى جوازه ومنهم من فصل بين الخبر والماضي والمستقبل فمنع من الماضي وجوزه في المستقبل والمختار جوازه ماضيا كان او مستقبلا انتهى وللقول بالجواز مطلقا وجوه احدها ما تمسك به في بر فقال اعلم ان النسخ اذا دخل في الامر والنهي فانما هو على الحقيقة داخل على مقتضاهما ومتناولهما لا عليهما انفسهما وانما في هذا الحكم كالامر والنهي لان مقتضاه كمقتضاهما فاذا كان جواز النسخ في فعل المكلف انما صح لامر يرجع الى تغير احوال الفعل في المصلحة لا لامر يرجع الى صفته ولا فرق اذا تغيرت المصلحة بين ان يدل على ذلك من خطابه ما هو خبر او امر او نهي وقد بينا ان قول القائل افعل كقوله اريد ان تفعل وان قوله لا تفعل كقوله اني اكره ان تفعل وهذه الجملة جواز دخول النسخ في مقتضى الاخبار كما دخل في مقتضى الامر والنهي انتهى وقد تمسك ايضا بهذه الحجة في الغنية واشار الى ما ذكره في بر وفي بر يجوز ذلك لان المقتضي لنسخ ذلك الحكم انما هو جواز تغيره من المصلحة الى المفسدة وهو قائم هنا فثبت مقتضاه ثانيها ما ذكره في بر وم فقال الوجه الجواز مطلقا لان ما دل عليه الاخبار اذا كان متكررا والخبر عام فيه امكن ان يكون الناسخ مبينا لاخراج بعض ما تناوله اللفظ وان المراد بعض ذلك المذكور كالامر والنهي وتمسك في ب وح ذ ي بقوله في الاول لان الناسخ دل على ان المراد البعض كما دل النهي الناسخ للامر على ان المراد بالامر البعض وفي الثاني الخبر في تناوله لافراده المتعددة كالامر فلما جاز في الامر جاز فيه ثالثها ما ذكره في بر فقال لا شبهة في جواز ان يدل الله تعالى على جميع الاحكام الشرعية بالاخبار ومعلوم ان النسخ لو كان الامر على ما قدمناه ثابت في الشريعة فوضح ان الامر على ما ذكرناه وللقول بالمنع مطلقا وجهان احدهما ما نقله في بر والمنية عن الجبائيين فقالا احتج الجبائيان بان تطرق النسخ على الخبر يوهم كونه كذبا واجيب عنه بوجهين الاول ما ذكره في بر والغنية

[illegible] بقبح الاشاعرة

والمنية م

[illegible] الاخبار

لا تفعل بمنزلة قوله

والمنية

والمنية والمعراج فقالوا انه معارض بايهام النسخ في الامر البداء فانه لما لم يمنع من تطرق النسخ اليه فكذا الخبر الثاني ما ذكره في بر فقال الجواب ايهام الكذب انما يلزم ان اتحد المدلولان اما مع التغاير فلا والتغاير هنا ثابت لان قوله لاعذبن الزاني وان دل بظاهره على التابيد الا ان قرينة النسخ دلت على ان المراد منه الى مدة معينة كالامر والنهي فان الدليل فيهما اذا كان مؤبدا ثم نسخا لم يلزم البداء لانا انما يلزم دلالة النهي على ان الامر لا يتناوله والنهي لا يتناول الدليل الناسخ دل على ان الخبر المنسوخ لم يتناوله الدليل الناسخ ولذا تغاير المطلقان ارتفع الكذب كما ارتفع البداء في الامر والنهي انتهى وفي ب الكذب غير لازم وفي م ان ذلك انما يفضي الى الكذب ان لو لم يحمل الناسخ على غير ما اريد من الخبر وفي المعراج والحق ان ايهام الكذب والبداء يندفع بواسطة الناسخ وثانيهما انه لو جاز ذلك لجاز ان يقول اهلك الله عادا ولم يهلكهم ومن الظاهر بطلان التوالي واجيب عنه في بر والمنية وم فقالوا الجواب ان اهلاك عاد غير متكرر لان الفعل في اهلاكهم فقوله اهلك الله عادا انما يتناول المرة الواحدة فقوله بعد ذلك ما اهلكهم يرفع تلك المرة فيكون كذبا وزاد في الاولين فقالا اما لو قال المراد اهلاك بعض عاد فجاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص بالاشخاص لا بالازمان ومنها ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار فيكون اخبارا عن حكم شرعي وضعي كما في قوله عم لا صلوة الا بطهور وقوله البيعان بالخيار الخ وقوله المؤمنون عند شروطهم ونحو ذلك وهذا القسم ايضا لا اشكال ولا شبهة في جواز نسخه كما يستفاد من بعض والغنية والمعراج وبر وب وذ ي وشرحه والمنية وم ودح ور وربما يظهر من جملة من العبارات وجود الخلاف هنا ايضا و منها ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار ولا يكون اخبارا عن حكم شرعي مطلقا بل عن غيره ولا يمكن تغيره وتبدله كما في قوله الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من جزئه ونحو ذلك وهذا القسم لا اشكال ولا شبهة في عدم جواز نسخه كما نبه عليه في بعض وب والمنية وصر وشرحه وقد ادعى عليه الاتفاق في م وح صر وفي المنية وان كان مما يمتنع تغيره مثل قولنا العالم حادث لم يجز وهو الاصح عندنا وعند المعتزلة لانه يكون كذبا والله تعالى منزه عنه ومنها ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار ولا يكون اخبارا عن حكم شرعي مطلقا بل عن غيره ويمكن تغيره وقد اختلفوا في جواز نسخه على اقوال ولا فائدة مهمة في هذا البحث **السادس** قال في بر قال قاضي القضاة بعد ان نفى وجوب الفعل وتحريم العزم على ادائه الا ان يجوز كون العزم عليه مفسدة ويستحيل ان يحرم عليه ارادة المقارنة له لانه لا يكون الفعل واقعا على ما امر به الا بان يوقعه عليه الا مع مقارنتها **مفتاح** اذا حكم الشارع بتوقف عبادة على امر اما بجعله جزءا لها كما في الركوع بالنسبة الى الصلوة او بجعله شرطا لها كما في الوضوء وتطهير الثوب بالنسبة اليها ايضا ثم اسقط باعتبار امر عارض وعذر من قبل المكلف هذا التوقف وحكم بجواز ترك ذلك فعدم التوقف عليه وعدم لابديته في جميع الحالات والاوقات فلا اشكال في ان هذا النقص من العبادة نسخ لذلك المنقوص الذي كانت العبادة متوقفة عليه جزءا كان او شرطا كما صرح به في ح وب وذ ي وشرحه وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه في جملة من الكتب ففي بعض لا اعلم اختلافا في ان النقصان من العبادة يقتضي نسخ ما اسقط لانه كان واجبا في جملة العبادة وفي بر اتفق الناس كافة على ان النقصان من العبادة نسخ لما اسقط وفي ح صر اما النقصان عنها وهو ان ينقص جزء او شرط مثل ان يسقط من الظهر ركعتان او يبطل اشتراطها فهو نسخ للجزء او الشرط اتفاقا وهل يكون ذلك نسخا لاصل تلك العبادة ايضا اولا اختلفوا فيه على اقوال الاول ان ذلك ليس نسخا لها ولا تصير منسوخة به مطلقا ولو كان المنقوص جزءا اركنا وهو للمعارج وبر ودي وشرحه وصر وم وحكاه في جملة من الكتب عن بعض ففي بر والمنية وم اختلفوا في ان نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة هل يكون نسخا لتلك العبادة ام لا فذهب الكرخي وابو [illegible] وابو الحسين البصري الى ان ذلك لا يكون نسخا لتلك العبادة سواء كان المنسوخ جزءا من تلك العبادة كالركعة من صلوة الظهر مثلا او شرطا خارجا عن المهية الثاني ان ذلك نسخ لتلك العبادة مطلقا ولو كان المنقوص شرطا لها وهو المحكي في بر والمنية عن قوم من المتكلمين وصرح في الثالث بنسبته الى الغزالي وفي الاول كما في م اليه ميل الغزالي وفي العدة في كلام الشافعي ما يدل على ذلك الثالث ما اشار اليه في بر وح ذي دم وح صر فقالوا ومنهم من فصل وقال يجب نسخ العبادة بنسخ جزئها دون شرطها وهو قول القاضي عبد الجبار انتهى وربما يستفاد من العدة ايضا الرابع ما صار اليه في بعض فقال بعد ما حكينا سابقا وانما الكلام في انه هل يقتضي ذلك نسخ المنقوص منه فذهب قوم الى انه يقتضي نسخ المنقوص منها وذهب اخرون الى انه لا يقتضي ذلك والواجب ان يعتبر هذا النقصان فان كان ما بقي بعده من العبادة متى فعل لم يكن له حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعله قبل النقصان فهذا النقصان نسخ له كما قلناه في زيادة ركعتين على ركعتين على جهة الاتصال لان العلة في الموضعين واحدة وان لم يكن الامر على ذلك فالنقصان ليس بنسخ لتلك العبادة ومثاله ان ينقص من الحد عشرون فان ذلك لا يكون نسخا في الحد الى عشرين فان ذلك لا يكون نسخا في الحد انتهى وقد صرح بما ذكره من التفصيل في الغنية فيكون موافقا كما يظهر من ب فانه احتج من المفصل المذكور للقول الاول بما تمسك به في بر ودي وشرحه فقالوا لان المقتضي للكل متناول للجزئين معا فرفع احدهما لا يقتضي نسخ الاخر كما بارادة التخصيص

في بيان ان نسخ الجزء او الشرط هل يكون نسخا للكل ام لا

ناهض

هل يكون نسخ الجزء او الشرط نسخا للكل ام لا

واشير اليه هذا في جملة من الكتب فنحن نحتج لنا ان الدليل المقتضي لثبوت الحكم السابق ثابت والدليل الثاني لم يرد الا في المثل حكمه فلا يكون نسخا وفي م انه لا يكون ذلك نسخا للعبادة منها لنا اذا كانت الصلوة اربع ركعات فكل ركعتين منها واجبة فنسخ احد الواجبين لا يوجب نسخ الواجب الاخر كما اذا كانت صلوة واجبة والطهارة شرطها فنسخ اشتراط الطهارة لا يكون موجبا لنسخ الصلوة بل الوجوب باق بحاله وفي ح ص لنا لو كان نسخا للركعتين الباقيتين في الجزء والارفع في الشرط فهو مفتقر في وجوبها الى دليل غير الاول وانه باطل بالاتفاق وفي العدة حكى ابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي انه كان يقول ان العبادة اذا نسخ بعضها لا يكون نسخا لجميعها ويجري ذلك مجرى العموم اذا خص او استثني منه فان ذلك لا يكون تخصيصا للكل وللقول الثاني ما اشير اليه في جملة من الكتب وقد اشار الى الجواب عنه ايضا ففي ح بان قالوا العبادة كانت مجزية بتقدير ان لا يفعل الشرط وقد صارت الان مجزية فقد انتسخ الاجزاء قلنا لا نم ان ذلك نسخ لانا بينا ان الاجزاء اذا لم يتضمنه الدليل الشرعي يكون معلوما بالعقل فلا يكون زواله نسخا ولو سلمنا ان ذلك نسخ لكان نسخا للاجزاء لا نسخا للعبادة وفي ح ص لا يقال رفع كون الركعة الباقية جزء وصيرها كلا لانا نقول ذلك حكم العقل ورفع العقل ليس بنسخ وفي ح ص قالوا اشترط تحريمها بغير ركعتين وبغير طهارة ثم ثبت جوازها ووجوبها بدلهما الجواب للمفروض انه لم يتجدد وجوب بل ابطل الوجوب فقد ثابت هو الوجوب الاول والزيادة باقية على الجواز الاصلي وانما الزائد وجوبها فارتفع حكم شرعي الى حكم شرعي فلا يكون نسخا وفي م فان قيل اذا اوجب الش اربع ركعات ثم نسخ منها وجوب ركعتين فقد نسخ وجوب اصل العبادة لانه نسخ البعض وتغيير للبعض فان الركعتين الباقيتين ليست بعضا لاربع بل هي عبادة اخرى والا فلو كانت بعضا منها لكان من صلى الصبح اربع ركعات اتيا بالواجب وزيادة كما اذا وجب عليه التصدق بدرهم فتصدق بدرهمين وان سلمنا ان وجوب الركعتين باق بحاله غير انهما كانت قبل نسخ الركعتين لا تجزي وقد ارتفع نسخ الركعتين الزائدتين حيث صارت تجزي وكان يجب تاخير التشهد الى ما بعدها وقد ارتفع ذلك وهو عين النسخ وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا نسخ شرط العبادة فانها كانت قبل النسخ لا تجزي وقد ارتفع ذلك بنسخ الشرط قولهم ان الركعتان عبادة اخرى غير العبادة الاولى ان ارادوا بالغيرية انها بعض منها والبعض غير الكل فمسلم ولكن لا يكون نسخا للركعتين وان كان نسخا لوجوب الكل وان ارادوا انها ليست بعضا من الاربع فهو غير م وقولهم لو كانت بعضا من الاربع لكان من صلى الصبح اربعا قد اتى بالواجب وزيادة قلنا ولو لم يكن بعضا من الواجب الاول بل عبادة اخرى لافتقرت في وجوبها الى ورود امر يدل على وجوبها وهو خلاف الاجماع وحيث لم يصح صلوة الصبح بالاتيان بالاربع ركعات انما كان لادخاله ما ليس من الصلوة فيها وقولهم انها كانت قبل نسخ الركعتين لا تجزي قلنا ان اردتم به وجوب القضاء فهو نسخ لا لنفس العبادة وقولهم انه كان يجب تاخير التشهد الى ما بعد الاربعة ليس كذلك فان التشهد بعد الركعتين جائز نعم غايته انه لم يكن واجبا وعدم وجوبه لبقائه على العدم الاصلي فرفعه لا يكون نسخا شرعيا على ما عرفت وعلى هذا فقد عرف الجواب عن قولهم ان العبادة لا تجزي دون الطهارة ثم صارت مجزية وللقول الثالث ما ذكر في العدة فقال الذي ينبغي ان يعتمد في هذا الباب ان يقال العبادات الشرعية قد تكون جملة ذات الشروط كالصلوة ويكون فعلا واحدا وله شروط وقد يكون فعلا مجردا فاذا كانت العبادة فعلا واحدا فالنسخ انما يصح فيها بان يسقط وجوبها ولا يصح ان ينسخ بعضها لانه لا بعض لها فاما نسخ شروطها فانه لا يجب نسخها وكذلك نسخ شروط الجملة التي هي ذات الشروط لا يوجب نسخها لان من حق الشروط ان يكون في حكم التابع للمشروط لانه لا يجب لاجله وليس في نسخه تغير حال المشروط فاما ان نسخ بعض تلك الجملة كنسخ ركوع او سجود فان ذلك يوجب نسخ الجملة لان تلك الجملة لو وقعت في المستقبل على الحد الذي كانت واجبة والآن تجزي ووجب اعادتها فصار نقصان القبلة يخرج الصلوة عن كونها واجبة او جائزة فلذلك وجب ان يكون نسخا وهو بمنزلة الزيادة ايضا في هذا الوجه فيجب ان يكون مثلها في انه نسخ وللقول الرابع ما ذكره في النهاية فقال احتج المرتضى بان نسخ الركعة يقتضي نسخ وجوب اصل العبادة لانه نسخ للبعض وابقاء للباقي فان الركعتين الباقيتين ليستا بعض الثلثة بل هي عبادة اخرى والا لكان من صلى الصبح ثلثا آتيا بالواجب كما ان يتصدق بدرهم فتصدق بدرهمين ثم اجاب عن هذه الحجة فقال والجواب ان اردت بالمغايرة انها بعض منها والبعض مغاير للكل م ولكن لا يكون نسخا للركعتين وان كان نسخا لوجوب الكل وان اردت انها ليست بعضا من الثلثة فهو غير م قوله والا لكان من صلى الصبح قلنا ولو لم يكن بعضا من الواجب الاول بل هو عبادة اخرى فيفتقر وجوبها الى ورود امر يدل على وجوبها وهو خلاف الاجماع وانما لم يصح الصبح عند الاتيان بثلث لادخال ما ليس من الصلوة فيها انتهى وفي المسئلة غاية الاشكال والتحقيق ان يقال ان القائل بان نسخ جزء العبادة وشرطها يستلزم نسخ العبادة ان اراد انه يلزم الحكم بكون الاجزاء الباقية و

لوجب؟

نعم؟

الشرط

والمشروط منسوخة بمعنى انه لم يجب الاتيان بها ويكون كما لو صرح الش بسقوط التكليف بها فيكون نسخ المفروض للامر الدال على ارتفاع التكليف المفروض فهو م لان مجرد نسخ المفروض لا دلالة فيه بشيء من الدلالات على ذلك وامكان اجتماعه مع بقاء التكليف السابق بغير من سائر الاجزاء والشروط امر معلوم فلا يصح معارضته لما دل على بقاء التكليف السابق بالنسبة الى ما ذكر لو كان نعم قد يحكم في بعض الصور بعدم التكليف السابق بالنسبة الى ما بقي من الاجزاء والى المشروط الذي نسخ شرطه بعد نسخ المفروض وذلك حيث لا يكون الدليل الدال على التكليف السابق مقتضيا لبقائه بالنسبة الى ما بقي من الاجزاء والشروط بعموم او اطلاق او نحوه كما اذا امر بهيئة مركبة فقال مثلا توضأ وصل ثم نسخ جزء من الوضوء والصلوة كما لو قال نسخت وجوب غسل الوجه في الوضوء وركعة واحدة او ركوعا واحدا في الصلوة اذ من الظاهر ان ما دل على وجوب المجموع المركب وهو الامر المذكور لا يدل على وجوب ما بقي من الاجزاء لان متعلقه المجموع المركب قد انتفى بعد نسخ جزء من الاجزاء لان المركب كما ينتفي بانتفاء جزء من اجزائه بعد انتفاء المتعلق يستحيل ابقاء الامر ولهذا كان الاصل فيما اذا تعلق الامر بهيئة مركبة وتعذر الاتيان بجزء من اجزائها بسبب من الاسباب كالمرض وعسره عدم لزوم الاتيان بما بقي من الاجزاء وسيأتي الاشارة الى هذا انش لا يقال يجب الحكم ببقاء التكليف السابق بما بقي من الاجزاء بعد نسخ جزء للاستصحاب ولعموم ما دل على ان الميسور لا يسقط بالمعسور لانا نقول الامران المذكوران لا ينهضان لاثبات ذلك لما سبق اليه الاشارة في مضافا الى ظهور انصراف العموم المذكور الى غير محل البحث كما لا يخفى سلمنا النهوض ولكن هذا تكليف ثانوي مشابه للاول والاول قد ارتفع قطعا وبهذا الارتفاع قد يصح دعوى ان نسخ جزء من العبادة يستلزم نسخها ولكن فيه اشكال فت واما اذا كان الدليل الدال على التكليف الاول المتعلق بالاجزاء والشروط مقتضيا لبقائه بعد نسخ الجزء او الشرط او تعلقه بالاجزاء الباقية والمشروط فلا يصح الحكم بعدم تعلق التكليف السابق بما بقي من الاجزاء والشروط كما لو قال صل مثلا واطلق وعلم بصدقه على ما خلى عن القراءة والطهور وقام قاطع كالاجماع على تقييد ذلك الاطلاق بالقراءة والطهور ثم ثبت نسخهما اذ لا ريب ان الاطلاق المذكور كان دالا على التكليف بالصلوة مط ولكن الاجماع عارضه فلما حصل النسخ المفروض ارتفع المعارض فبقي الاطلاق المذكور بلا معارض فيجب العمل بمقتضاه بعد نسخ القراءة والطهور والاتيان بالصلوة من غير طهارة وقراءة فت واما اذا كان الدليل الدال على التكليف الاول مقتضيا لبقائه بعد نسخ الجزء والشرط ولكن كان الدليل على الجزء والشرط المنسوخين مقتضيا لعدم صحة العبادة بدونهما كقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور فيقع التعارض بين الدليلين ونسخ الجزء والشرط بنفسه لا يمنع منه كما لا يخفى فينبغي الرجوع الى المرجحات فاذا كان الترجيح مع الاخير لزم العمل به والحكم بارتفاع التكليف السابق بالنسبة الى ما بقي من الاجزاء والشروط كما لو سلم الاخير عن معارضة الدليل الدال على بقاء التكليف الاول بالنسبة الى الاجزاء الباقية والشروط وبالجملة ان كان محل البحث هو ثبوت الحكم السابق على نسخ الجزء والشرط لما بقي من الاجزاء والشروط بعد نسخ الامرين يكون الفائدة فيه امرا معنويا عظيما كما يظهر من بعض العبارات فينبغي التفصيل بحسب القواعد ولا يمكن ان نسخ الجزء والشرط يقتضي نسخ العبادة بمعنى عدم تعلق التكليف السابق بما بقي من الاجزاء والشروط ولا نفيه كذلك ولا التفصيل بما ذكره السيد والقاضي عبد الجبار كما لا يخفى لا يقال ما ذكرته في المسئلة لم يذهب اليه احد ولم ينبه عليه احد من القوم فلا يجوز المصير اليه لانا نقول ذلك ممنوع اذ معرفة الاجماع المركب الذي هو حجة شرعية في نحو هذه المسئلة بعيدة في غاية مضافا الى ان احتمال التعبد الخروج عن القواعد العامة المقررة بدليل في المسئلة بعيد جدا بل مقطوع بفساده كما لا يخفى فاذن لا محيص عما ذكرناه خصوصا مع اشتباه محل النزاع في المسئلة فان القوم لم ينقحوه كما لا يخفى فت وان اراد القائل المذكور ان بعد تحقق نسخ الجزء والشرط يصف نفس العبادة بالمنسوخية بصدقه عليها ذلك كالذي نص على نسخ مع قطع النظر عن حكم الاجزاء الباقية والشروط بعد نسخ الجزء والشرط فيكون كلامه راجعا الى مسئلة لغوية صرفة الى مجرد صدق اللفظ كما يظهر من بعض العبارات فالتحقيق فيه الرجوع الى العرف والامر فيه سهل بل لم اجد لهذا البحث فائدة مهمة يعتني بها الاصولي ومع ذلك فالذي ارى ان الصدق يختلف بحسب الموارد فان النسخ اذا تعلق بمعظم الاجزاء بحيث لم يبق الا شيء قليل في الغاية كما فيما اذا تعلق النسخ في جميع اجزاء الصلوة بما عدا تكبيرة الاحرام او ما عدا ركعة في الرباعيات فانه يصدق على المجموع المركب انه منسوخ فت وينبغي التنبيه على امور **الاول** اختلفوا في ان نسخ الركعة من الركعات هل يكون نسخا للصلوة اولا على قولين احدهما انه لا يكون نسخا للصلوة وهو للمعارج وبه ففي الاول اذا حيث صلوة ثلثة مثلا ثم نسقط منها ركعة كان ذلك نسخا لتلك الركعة حسب ولم يكن نسخا في الصلوة وفي الثاني في نسخ ركعة ليس نسخا لباقي الركعات لان النسخ لا يتناول صورة الفعل ولا وجوب باقي الركعات ولا كونها شرعية مجزية لبقاء ذلك كله نعم يرتفع وجوب تاخير التشهد ونفي

بانتفاء جميع اجزائه ينتفي؟

ثالثه

دعوى

لنا انه

تنبيهات متعلقة بالنسخ

اسقط منها

برائها

اجزائهما من دون الركعة وان كان الركعة مما نسخت لوجب علينا اخلاء الصلوة منها ان نفع اجزاء الصلوة اذا فعلناها مع الركعة المنسوخة وابداه
الصلوة مع الركعة فقد كان مكانا شرعيا فجاز ان يكون رفعه نسخا لاعبادة بل للمرتفع خاصة وهي الاحكام المذكورة السابقة للركعة الباقية ومغاير
لذاتها وكان نسخها مغايرا لنسخ تلك الذات وثانيهما ان ذلك يكون نسخا لما هو للذي يعتبروا الغنية والمنية فانهم قالوا لو نقصت ركعتان من رجل ركعتا
لكان هذا النقصان نسخا لجملة الصلوة لان الصلوة بعد النقصان تغير حكمها الشرعي ولو فعلت على الحد الذي كانت يفعل من قبل لم يجز فكانت جملتها
منسوخة وفي العدة نسخ ركوع او سجود يوجب نسخ الجملة في المستقبل لو فعلت على الحد الذي كانت واجبة لم يجز ووجب اعادتها **الثاني**
قال في بعض فاما نسخ الطهارة بعد ايجابها فهو غير مقتض لنسخ الصلوة لان حكم الصلوة باقية على ما كان عليه من قبل ولو كان نسخ الطهارة يقتضي نسخ الصلوة
لوجب مثله في نجاسة الماء وطهارته لا يقتضي نسخ نوع غير مقتض لنسخ الثاني لان حكم الصلوة باق على ما كان عليه وقد علمنا ان تغير احكام نجاسة
الماء لا يقتضي نسخ الطهارة لانه انما قيل له تطهر بالماء الطاهر ثم ما الطاهر وما النجس موقوف على البيان وقد يتغير بزيادة ونقصان ولا يتعدى ذلك
التغير الى نسخ الطهارة وفي العدة نسخ الطهارة لا يوجب نسخ الصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان وزاد في الثاني فقال فانها لو فعلت بعد
النسخ على ما كان يفعل قبله كانت مجزية **الثالث** قال في بعض اما نسخ القبلة فذهب قوم من المعتزلة الى انه نسخ للصلوة وذهب آخرون الى
انه ليس بنسخ وجعل القبلة شرطا والذي يجب تحصيله في هذه المسئلة ان نسخ القبلة لا يخ من ان ينسخ بالتوجه الى جهة غيرها او بان يسقط وجوب
التوجه اليها بتخيير ما عداها من الجهات لانه من المح ان ينسخ الصلوة من التوجه الى جهة من الجهات فان كانت نسخت بضدها كنسخ التوجه الى بيت المقدس
بالكعبة فلا شبهة في نسخ الصلوة الاترى انه بعد هذا النسخ لو اوقع الصلوة الى بيت المقدس على حد ما يفعل من قبل لكان لا حكم له بل وجوده في الشرع كعدمه
وان كانت القبلة نسخت بان يخير عليه التوجه الى الجهة المخصوصة التي كانت يصلي اليها وخير فيما عداها فهذا ايضا يقتضي نسخ الصلوة لانه لو
اوقعها على الحد الذي يفعلها عليه من قبل لكان غير مجزية فصارت منسوخة على ما اعتبرناه وان نسخ وجوب التوجه الى القبلة بان خير في جميع الجهات
لم يكن ذلك نسخا للصلوة الاترى انه لو فعلها على الحد الذي يفعلها من قبل لكانت صحيحة مجزية وانما نسخ التضييق بالتخيير انتهى وقد صرح بما ذكره
من التفصيل في بعض وبعض والمنتهى ايضا وقال في بعض قال الكرخي نسخ القبلة ليس بنسخ الصلوة وبه قال ابو الحسين البصري وقال قاضي القضاة انه نسخ
لها وان كان نسخ الشرط عنده ليس نسخا للمشروط انتهى وفي العدة فصار نقصان القبلة بمنزلة اخراج الصلوة عن كونها واجبة وجائزة فلذلك
وجب ان يكون نسخا وهو بمنزلة الزيادة ايضا في هذا الوجه فيجب ان يكون مثلها في انه نسخ فان قيل ان القبلة اذا نسخت فما بقي من الصلوة
فهي عبادة مبتدأة لم تكن مثله من قبل واجبا فكيف يصح ان يقولوا انه نسخ قيل له انه وان لم تجب الصلوة من قبل على هذا الوجه كما كان من قبل
من الصلوة لو فعل الان لم يجز فوجب ان يكون اسقاط القبلة نسخا له من هذا الوجه **الرابع** قال في المنية اتفق الاصوليون على ان
نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا لها كما لو اوجب الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما فانه لا يكون نسخا للاخرى وفي بعض اتفق
كافة الناس على ذلك وذكروا مثالا اخر ايضا فقال وكما لو نسخ سنة من سنن العبادة
كنسخ ستر الراس والوقوف على يمين الامام وهم اتفقوا
على ان نسخ سنة من سنن العبادة لا يكون
نسخا لتلك العبادة كنسخ ستر
الراس والوقوف
على يمين الامام في
الصلوة
انتهى ما ذكره
جيد
م م

[illegible] الجملة

الطهارة

نسخ
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على خير خلقه محمد واله الطاهرين **باب** الافعال والتاسي قال الله تعالى ولكم في
رسول الله اسوة حسنة اعلم ان فعل النبي ص ان كان بيانا لمجمل فهو معتبر على جهة المبين فان كان بيانا لمجمل واجب عام لنا كان على الوجوب في حقنا او
المندوب كذلك كان في حقنا كذلك ايضا وعليه ادعى الاجماع جماعة منهم العلامة قال بعض المحققين والاصح انه لا يدل على وجه الفعل بمجرده بل هو تابع
للمبين وقد يكون بيانا لصفة الفعل لا لوجهه وان لم يكن بيانا ولم يعلم اختصاصه صلى الله عليه واله به كوجوب الوتر وكان شرعيا لا جبليا لانه
مباح له صلى الله عليه واله ولا متردد بين الاختلاف ولم يعلم فيه خصوص الوجه الذي وقع عليه من وجوب او ندب او اباحة او كراهة واما احتمال الحرمة فمنفي
بعصمته صلى الله عليه واله فاختلفوا فيه فقال ابن شريح كما عن ابن هريرة وخيران وابي سعيد الاصطخري وجماعة من المعتزلة ومالك والرازي يدل
ذلك على الوجوب في حقنا وقال الشافعي يدل على الندب في حقنا وقال مالك يدل على الاباحة وقال العلامة والحاجبي والبيضاوي يدل على الندب
ان ظهر قصد القربة والا فالاباحة وقال العلامة في موضع اخر يدل على الرجحان المطلق ان كان الاول وعلى الجواز كذلك ان كان الثاني وقال
في المعارج والاولى التوقف وهو المحكي عن المرتضى والصيرفي والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي والتحقيق ان يقال ان فعله صلى الله عليه واله اما ان
يعلم عدم اختصاصه به اولا وعلى التقديرين اما ان يظهر منه قصد القربة اولا فان كان الاول وظهر منه قصد القربة فلا يدل بمجرده الا على الرجحان
المشترك بين الواجب والندب لكن ان قام دليل من الخارج على احد الفصلين فهو والا فالحكم الظاهري بالنسبة الينا الاستحباب لنفي الرجحان
والاصل عدم الوجوب فالقائل بكونه للاستحباب ان اراد ما ذكرنا كما هو ظاهر كلام بعض فما قاله حق وان اراد ان الفعل بمجرده يدل على الاستحباب
بحيث لو قام دليل من الخارج على كونه للوجوب كان معارضا فما قاله لا يخ عن اشكال اذ غاية دلالة الفعل ومن كون الغالب في افعاله الاستحباب
لكن الانصاف ان دعوى الغلبة لا يخ عن اشكال وان كان الاول ولم يظهر منه ذلك فلا يدل الا على مجرد الجواز لكن الكلام كما سبق وان كان
الثاني فلا يدل على حكم في حق امته صلى الله عليه واله لان الاصل عدم الاشتراك ولا بد لهم من الرجوع الى الاصول والادلة الخارجية اللهم الا ان يعارض
بغلبة الاشتراك فان جعلناها حجة كان اللازم الحكم بالاشتراك والا فلا احتج القائلون بالوجوب بوجوه منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره والامر حقيقة في الفعل والقول المخصوص والمشترك يحمل على معانيه لو منع مغايرة الامر لاجمال ومقتضى التكليف بالمجمل الاتيان بجميع محتملاته
تحصيلا لبراءة الذمة عما اشتغلت به والتحذير عن المخالفة يقتضي وجوب الموافقة وهي في الفعل الاتيان بمثله صورة وفيه نظر للمنع من كون الامر
حقيقة في الفعل بل هو حقيقة في القول لا غير وعليه اكثر الاصوليين فلا يحمل الا عليه مجردا عن القرينة سلمنا الاشتراك لكن المشترك لا يحمل
على معانيه في اطلاق واحد من غير قرينة كما هو المشهور بل اللازم حمله على احدها والقول مراد هنا قطعا لدلالة قوله تعالى ولا تجعلوا دعاء
الرسول الاية فالفعل غير مراد والا لكان محمولا على معانيه تدبر تبيانا فساده سلمنا انه يحمل على معانيه كما عليه بعض الاصوليين لكن النهي
عن مخالفة الفعل انما يتوجه اذا علم وجوبه لا مط لان المخالفة في الفعل كما صرح في العدة وغيرها هي العدول عن مثله اذا وجب [illegible]
العادل مخالفا ولذا لا يقال للحائض انها مخالفة للنبي صلى الله عليه واله في ترك الصلوة سلمنا صدق المخالفة ولو لم يعلم الوجه

ولي

في بيان التاسي م

ولكن لا بد من اعتبار الوجه في خصوص المقام لعدم حرمة المخالفة في الافعال الغير الواجبة وقد يقال الاصل حرمة مخالفة كل فعل نظرا الى الاطلاق الا ما قام الدليل على جوازه والجواب ان هذا حسن لو كان الضمير في امره راجعا الى الرسول صلى الله عليه وآله وقد يمنع لاحتمال رجوعه الى الله تعالى لانه اقرب لا يقال المستفاد من سياق الآية الشريفة صدرا وذيلا الحث على اطاعة الرسول صلى الله عليه وآله فيمنع منه عود الضمير الى الله تعالى لانا نقول يمنع المنافاة بل العود اليه تعالى مؤكد لذلك لانه تعالى لما حث على اطاعته حذر عن مخالفة امره تعالى تاكيدا للحث على المتابعة ثم لو تنزلنا فغايته الامر الاجمال فهو مبطل للاستدلال ومنها لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وتقديره من كان يرجو الله واليوم الآخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض من لم يكن فيه اسوة حسنة لم يكن راجيا لله واليوم الآخر وهذا توعيد وزجر وهو دليل الوجوب وفيه نظر للمنع من دلالة الآية الشريفة على الوجوب فان الظاهر من قوله تعالى لكم عدمه لان [illegible] عليكم ولذا استدل به القائل بالندب وقوله تعالى لمن كان لا يدل على التهديد لان رجاء الله تعالى كما يكون في العفو كذا يكون في الثواب كذا ذكره الشيخ كما عن ابي الحسين وقال القاضي في تفسيره والرجاء يحتمل الامل والخوف وفي مجمع البيان حكى حمله على الاول عن ابن عباس وحمله على الثاني عن مقاتل سلمنا الدلالة على الوجوب لكن لا نسلم ان التاسي هو الاتيان بمثل فعل الرسول بل الاتيان به على الوجه الذي فعل لانه فعل كما صرح به جمع كالمحقق في المعارج والعلامة في النهاية والآمدي والرازي فيما حكي عنهما ومنها قوله تعالى فاتبعوه فان الاتباع هو الاتيان بمثل فعله وفيه نظر لان الاتباع ليس مطلق الاتيان بمثل فعله بل هو الاتيان به على الوجه الذي فعل لانه فعل كالتاسي وقد صرح بذلك جماعة كالشيخ في العدة والمحقق في مع والعلامة في يه قال وانما شرطنا في الاتباع ما شرطناه في التاسي لانه صلى الله عليه وآله لو صلى فرضا او صام فرضا وصمنا ندبا لم نكن متبعين وفيه نظر لصدق المتابعة عرفا وان لم نعلم بالوجه ويرشد اليه جواز ائتمام المتنفل بالمفترض لصدق المتابعة مع التخالف في الوجه والجواب على هذا التقدير ان المتابعة في القول واجبة قطعا والمراد بها كما صرح به المحقق والعلامة وغيرهما امتثال مقتضاه من وجوب او ندب او حظر فلا يحمل على المتابعة في الفعل والا كان المشترك فيه على معنييه من غير قرينة فان الظاهر ان لفظ المتابعة مشترك لفظي بين القول والفعل لا معنوي لعدم تبادر القدر المشترك ومن هنا يندفع ما استظهره الشيخ والعلامة من ان الامر بالمتابعة يقتضي وجوبها في كل ما يصدق فيه المتابعة كالوعلم باباحة ما فعل او ندبه لا يقال يمنع ان المتابعة في القول ما ذكر بل المتابعة فيه هي التلفظ بمثل ما تلفظ لا العمل بمقتضاه فانه اطاعة لا متابعة وقد صرح بهذا بعض المحققين فلا يمكن الحمل على المتابعة فيه في القول لاستلزامه وجوب خطاب الامة بما خاطب صلى الله عليه وآله به فتعين الحمل على المتابعة لانا نقول هذا خلاف الظاهر فان الظاهر من المتابعة فيه هو ما ذكرنا وان سمي ذلك اطاعة ايضا وما ذكره يرجع في التحقيق الى المتابعة في الفعل ثم سلمنا الاشتراك المعنوي لكن الاستدلال انما يتجه لو كان الضمير عائدا الى الرسول صلى الله عليه وآله واما اذا رجع الى الله تعالى فلا يمكن الحمل الا على المتابعة في القول وذلك واضح وحيث لا دليل على تعيين المرجع فلا بد من التوقف ومنها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وهذه الآية الشريفة اصرح دلالة على وجوب الاتباع من الآية المتقدمة لدلالتها على الملازمة بين محبة الله واتباعه صلى الله عليه وآله والاول واجب فكذا الثاني لان لازم الواجب واجب وفيه نظر لما عرفت ومنها قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فاذا فعل فعلا فقد اتى به فيجب علينا اخذه هو الاتيان بمثله وفيه نظر لان المراد بما آتاكم ما امركم بقرينة قوله تعالى وما نهاكم للتقابل والا لاختل النظم فينافي الفصاحة الواجب رعايتها في القرآن الا ان يجعل تركه عليه السلام الفعل نهيا عنه كما جعل فعله امرا لكنه فاسد لانه مجاز بلا قرينة مع انه الظاهر ان احدا لم يقل بلزوم متابعته في الترك الغير المعلوم وجهه ثم انا نمنع من صدق آتيكم على فعله صلى الله عليه وآله ومنها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والاتيان بمثل فعله اطاعة فيجب وفيه نظر للمنع من صدق الاطاعة اذا فعل نحو فعله صلى الله عليه وآله الذي لم يعلم وجهه لان الاطاعة لا تتحقق الا بعد ثبوت التكليف وهو لا يثبت بمجرد فعله عليه السلام عليه عين النزاع ومنها قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا فانه تعالى بين انه انما زوجه ليكون حكم امته مساويا لحكمه وفيه نظر لان غايته الدلالة على ان فعله صلى الله عليه وآله يدل على الاباحة في حقنا وهو غير الوجوب ومنها ما روي عن ام سلمة انها سئلت عن قبلة الصائم فقال عليه السلام لها لم لا تقولي لهم اني اقبل وانا صائم وما روي من انها سئلت عن بل الشعر في الاغتسال فقال صلى الله عليه وآله اما انا فيكفيني ان اصب على راسي ثلث حثيات من ماء وفيه

في الفعل م

نظر لضعف الروايتين سندا ودلالة فلا يصلحان لاثبات حكم مخالف للاصل ومنها ان الصحابة خلعوا لما خلع وذبحوا لما ذبح ورجعوا الى عائشة بعد تنازعهم في الغسل من التقاء الختانين حين اخبرت بان النبي صلى الله عليه وآله اغتسل منه ولولا وجوب المتابعة لما صاروا الى وجوب الغسل بمجرد فعله صلى الله عليه وآله وفيه نظر للمنع من اجماع الصحابة على ذلك ولو سلمناه فلا نسلم انهم فعلوه وجوبا وعلى تقديره فلا نسلم انهم فعلوه لاجل فعله لاحتمال انه بين لهم بعمومه كقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم واذا التقى الختانان وجب الغسل ونحو ذلك او خصوصه او ظهر لهم وجهه من الخارج كما في تيممهم من جواب عائشة الوجوب لا يقال الاصل عدم البيان لانا نقول البيان لا بد منه الا ان يدعي المخالف حصوله كلية وان الاجماع كاشف عنه ونحن ايضا نقول به وحصوله فيما يتحقق فيه الاجماع لا غيره لا يقال قولكم يلزم ان يدعى في كل ما يتحقق منه ذلك بيانا ومواضع الاجماع كثيرة فيلزم القول ببيانات كثيرة ولا كذلك قولنا لانه لا يلزم منه الا بيان واحد فهو اولى لانه اوفق بالاصل لانا نقول هذا مقلوب عليكم في المواضع التي انعقد فيها الاجماع على عدم الوجوب على انا نمنع من لزوم القول ببيانات كثيرة على قولنا لجواز ان تكون بيانا واحدا يختص بموارد الاجماع ومنها ان التاسي هنا احوط لانه ان كان واجبا فقد تخلص المكلف بالاتيان به والا فلا حرج عليه فيما فعل واما لو ترك فيحتمل انه ترك الواجب فلا يجوز وفيه نظر للمنع من وجوب الاحتياط كلية بل انما يجب فيما اذا لم يحتمل الحرمة فيكون التكليف في الجملة ثابتا ويشك في المكلف به وكلا الشرطين مفقودان في المقام لاحتمال اختصاص ذلك به عليه السلام فالتعدي حرام او لاحتمال كونه مندوبا فيعتقد وجوبه وهو حرام ولان الكلام في اصل التكليف لا المكلف به ومنها ان تعظيمه صلى الله عليه وآله واجب والاتيان بمثل فعله صلى الله عليه وآله تعظيم له بشهادة العرف فيجب وفيه نظر للمنع من كون ذلك تعظيما بل قد يكون خلافه تعظيما سلمنا لكن لم يقم حجة لا من عقل ولا نقل على وجوب تعظيمه صلى الله عليه وآله بل قد يكون خلافه تعظيما على العموم بل قد لا يجب تعظيمه كما في ذكر اسمه صلى الله عليه وآله مطلقا وكتابة فانه لا يجب الصلوة عليه مع انه تعظيم له بلا شبهة وغير ذلك ومنها ان فعله حق وصواب فاذا تركه لزم تركهما وهو خطأ والواجب التحرز عنه وفيه نظر لمنع الملازمة فيما اذا ترك مثل فعله صلى الله عليه وآله ما عدا الواجب والحرام كلا طرفيه حق ويعلم على انه صلى الله عليه وآله يحتمله على ان الاتيان بمثل فعله صلى الله عليه وآله يحتمل الخطأ لاحتمال اختصاصه به ومنها ان فعله صلى الله عليه وآله وان احتمل الوجوب والندب في نفسه ولكن الاحتمال الاول اقوى لان الظاهر من حاله اختيار الاكمل وهو الاول وفيه نظر للمنع من ان الظاهر من حاله الوجوب كيف وقد قيل ان الغالب في فعله صلى الله عليه وآله عدم الوجوب ايضا انه صلى الله عليه وآله قد يتركه في بعض الاحيان او لا يداوم عليه فيعارض ويقول يجب لما ذكرتم من انه لا يختار الا الاكمل فيلزم اجتماع الضدين فاذا لم يجب المنع من اللازم لتغايرهما في الفعل والترك فيقول له هذا حسن لو كان للزمان مدخل فيهما وقد يقطع بعدمه فيلزم ما ذكر ومنها ان كونه صلى الله عليه وآله نبيا يقتضي وجوب اتباعه مطلقا والا لانفرت عنه وفيه نظر لمنع الملازمة بين النبوة ووجوب الاتباع في الافعال الا ما دل منها على حكم في حقنا لان الشرع مبني على مراعاة المصلحة وهي مختلفة بالنسبة الى المكلفين ولذا اختص جملة من المكلفين باشياء ليس لغيرهم فيها مشاركة كالمقيم والمسافر والحاضر والحائض والطاهرة وغير ذلك والنفرة المشار اليه ممنوع بعد ملاحظة ما ذكرنا كيف ولو صرح صلى الله عليه وآله بان افعاله ليست بواجبة في حقنا لقبلنا ذلك ولا يختلج في عقولنا شبهة على انا نقول النفرة اما ان يحصل بالمخالفة في فعل من افعاله صلى الله عليه وآله او بالمخالفة في جميعها والاول باطل لتحققها فيما اختص به والثاني غير متحقق لموافقتنا له صلى الله عليه وآله في جملة من الافعال ومنها ان فعله صلى الله عليه وآله بمنزلة قوله في البيان والاجمال فكما ان الثاني اذا اطلق مجردا عن القرينة يحمل على الوجوب فكذا ما هو بمنزلته على ان الفعل اكد من القول ولذا كان يبين اقواله بافعاله وفيه نظر لمنع عموم المنزلة والتحقيق انه لا فرق بين القول والفعل في وجوب المتابعة اذا حصل منهما الدلالة وعدم وجوبها اذا لم يحصل ومرجع فهم الدلالة في الاول اللغة وفي الثاني الامارات الخارجية هذا كله فيما اذا لم يعلم الوجه الذي وقع عليه فعله صلى الله عليه وآله كما عرفت واما اذا علم به فقال الشيخ في العدة يجب اتباعه في ذلك الا فيما علم اختصاصه به بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب وان كان نفلا كنا متعبدين بكونه على وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته وكان لنا فعله وتركه وهو اختيار العلامة في تهذيب والمنتهى والسيد عميد الدين وفخر الاسلام والحاجبي والعضدي كما عن ابي الحسين البصري وجماهير الفقهاء والمعتزلة خلافا للمحكي عن بعضهم فانكر ذلك والمحكي عن ابي علي بن خلاد

[illegible]

ما باشياء غلبة لنا
منها مشاركة معهم
ع

المنزل

نقل

بيان ما يتعلق بالتأسي

المعتزلة فاوجبه في العبادات دون غيرها من المناكحات والمعاملات وعن قوم التوقف والتحقيق ما مر كلام المحقق في ذيه احتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى فاتبعوه وقوله تعالى زوجناكها الآية واجاب المحقق عن الاية الاولى بان الاسوة ليست من الفاظ العموم وتصدق بالمرة الواحدة وقد توصف في وجوب التأسي به في بعض الاشياء وعن الثانية بمثل ما ذكر وقال لا يقال العرف يقضي بوجوب التأسي في كل الامور لانه لا يقال اسوة لفلان اذا كان اسوة له في امر واحد لانا نقول هذا مم فلا بد له من دليل وفيه نظر قال العلامة وسلم فالقصد من ايجاب التأسي والاتباع اظهار شرفه فاما ان يكون باتباعه في جميع الافعال وهو المطلوب او في فعل معين ولا دلالة للفظ عليه او مبهم وهو ابعد من عادة الشرع في خطابه لانه موضح وكاشف ولانه لا اظهار فيه لشرف النبي صلى الله عليه وآله وقولنا لك اسوة بفلان في جميع الاشياء يفيد التأكيد وليس تكرارا خاليا عن الفائدة وقولنا في هذا الشيء لا تناقض منه لان ... المتابعة تستفاد من التابع المطلق والمتابعة المطلقة وهذا ليس بمطلق بل هو معين اما اذا قلنا لك اسوة بفلان فانه يفيد العموم المعرفة انما يطلق ذلك اذا كان فلان قدوة لك في جميع الاشياء انتهى والتحقيق في الجواب ان يقال لا دلالة في الاية الشريفة على وجوب التأسي كما تقدم اليه الاشارة الا ان يجبر قصور الدلالة بفهم الاكثر وفيه نظر واما الجواب عن قوله تعالى زوجناكها الاية فبان التأسي في التزويج لا يدل على التأسي في غيره لاحتمال الظهور عدم اختصاص ذلك التزويج به صلى الله عليه وآله يستلزم المشاركة لهم فيما اذا شك في الاختصاص ولا ينافي ذلك التعليل كما لا يخفى على انه صرح العلامة بدلالة الاية الشريفة على اختصاص التأسي في التزويج لقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين الآية قال فكيف يستفاد مثل هذا العموم والثاني الاجماع من الصحابة المحكي في العدة والمنتهى وغيرهما في الرجوع الى افعاله صلى الله عليه وآله في تعرف الاحكام واجاب عنه المحقق بانه استدلال بصورة خاصة على قضية عامة ولئن سلمنا حصوله في تلك الصورة فتعديته قياس قلنا التحقيق ان يقال ان فعله صلى الله عليه وآله ان ظهر وجهه وعدم الاختصاص به فلا شبهة في وجوب التأسي به وان ظهر الاول دون الثاني فالاصل عدم الاشتراك لكن يعارضه غلبته فيرجع الكلام الى تعارض الاصل والظاهر فمن عول على اصالة حجية ظن المجتهد فيلزمه اختيار الثاني ولا يخلو عن قوة مضافا الى الاعتضاد بالادلة السابقة واقواها الاجماع المحكي عن الصحابة وا[ختصاص] المورد غير ضائر بعد فهم كون الطريقة مبنية على ذلك كما يستفاد من كلام مدعيه كالشيخ في العدة والعلامة في النهاية والمنتهى وغيرهما وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم ان المعتبر في صورة الفعل الذي يجب الاتيان بمثلها تأسيا ما يعد في العرف انه صورة فلا تعد الافعال الجبلية الواقعة في اثناء الفعل من اجزاء صورته وعلى هذا قد يعتبر قصره وطوله والزمان والمكان الواقع فيهما الفعل في صورته وقد لا يعتبر ومن ادعى انه لا يعتبر مطلقا كبعض الفضلاء فيما حكي عنه معللا بفوات الزمان واستحالة اجتماع شخصين في مكان واحد وزمان واحد عند انضباط الاول فتحكم وجوابه يعلم مما عرفت وانضح **الثاني** اذا شك في مدخلية الاشياء المذكورة ونحوها فيها فهل يلزم على من اراد التأسي ان يأتي بها ويعتبرها تحقيقا لمعنى التأسي كما عليه العلامة في النهاية وحكاه عن ابي عبد الله البصري اولا ويمكن التأسي الا بعد معرفة المدخلية للشك في تحقق معناه فيه اشكال من ظهور صدقه اذا اتى بها عرفا وصحة سلبه اذا تركها ومن ان الشك فيها مستلزم للشك في وجهها وقد عرفت في صدق التأسي الموافقة في الوجه ويتفرع على هذا مسائل كثيرة منها البدأة بالاعلى وبالمرفقين في غسل الوجه واليدين حيث ان النبي صلى الله عليه وآله ابتدأ بهما ولم يعلم ان لها مدخلا في التسوية او انها من الامور الجبلية والذي يقوى في نفسي هو الاول لصدق التأسي فيشمله عموم ما دل على وجوبه واما اعتبار الوجه في صدقه فيمكن حمله على اعتباره في الجملة الا على اعتباره في جميع اجزائه ويؤيد هذا انه لو اعتبر في جميعها لم يتحقق التأسي اصلا او يندر تحققه في الغاية اذ ما من فعل الا ويشك في وجه بعض اجزائه ثم على الاحتمال الاخير فهل يصدق التأسي اذا فعلها على وجه فقط اولا فيه تامل وحيث كان المرجع في المقام العرف فلا ينبغي التطويل بذكر الفروع **الثالث** قال السيد الاستاد قدس سره صدور العبادة عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلم لا يقتضي كونها افضل من عبادة اخرى مضادة لها الا اذا كانت العبادة المكلف بها طاعة مستمرة مانعة عن العبادة المضادة لها دائما لو صدرت ومثل هذه الطاعة المطلوب فيها الدوام عن الحكيم العارف بحقيقة الحال لا يكون الا لرجحانها عنده على غيرها من الطاعات المضادة لان اختيار المفضول والاستمرار عليه مما ينافي الحكمة والتأسي في هذا الفعل مقتضي للفضيلة وللافضلية معا كالنكاح اما اذا كانت العبادة المأتي بها غير مانعة عما يضادها في الجملة بحيث يمكن الاتيان بهذه تارة وبمضادها اخرى كما في اكثر الطاعات والعبادات فان صدورها عن الحكيم لا يقتضي اثباتها ولا كونها افضل من غيرها لامكان صدورها وصدور مضاداتها

وبيان حكم تعارض بين
القول والفعل

عنه في زمانين فلا يكون صدورها اثباتا لان التأسي في مثل هذه الافعال انما يقتضي الفضيلة دون الافضلية انتهى **مفتاح** اعلم ان التعارض بين فعليه بالنظر الى نفسهما غير ممكن فلم ان تنافيا كما صرح به المحققون لانهما لا يقعان الا في زمانين فينتفي شرط التعارض وهو وحدة الزمان فيجوز التأسي بهما معا ان قام الدليل عليه نعم قد يقترن بالفعل ما يدل على عمومه في الاشخاص وشموله للاوقات وقد يقترن به ما يدل على اختصاص شمول الاوقات به فيصح التعارض لكن يحكم بالنسخ ان كان الدليل على التكرار نصا او ظاهرا مع اثباته به ولو مرة وامتناع تأخير البيان عن وقت الخطاب وقام دليل على وجوب التأسي بالثاني اما في حقه فظ واما في حق غيره فلدليل التأسي وفي التحقيق ان التعارض راجع الى تلك القرينة والمنسوخ الحكم المستفاد منها لا الفعل لعدم اقتضائه التكرار ورفع حكم تجدد محال فقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل تجوزا واما التعارض بين قوله وفعله فممكن فعلى هذا اذا ورد منه قول وفعل فبملاحظة تكرر الفعل ودليل التأسي الامة ينقسم الى اربعة اقسام وفي كل قسم فالقول اما ان يختص به او بالامة او يعمهما وعلى التقديرات اما ان يتقدم الفعل او يتأخر او يجهل القسم الاول ان لا يدل دليل على تكرار ولا على تأس واصنافه ثلثة الاولان يكون القول مختصا به الثاني ان يكون مختصا بامته الثالث ان يشملهما فان كان الاول فلا يخلو من صور ثلث تقدم الفعل وتأخره وجهل التاريخ فان كان الاول كان يفعل ثم يقول لا يجوز لي مثله فلا تعارض لعدم تعلق القول بالفعل لا في الماضي لاختصاص الحكم بما بعده ولا في المستقبل اذ لا حكم فيه اذ الفرض عدم التكرار وان كان الثاني كان يقول يجب علي الكف عن هذا الفعل ابدا ثم يفعله متراخيا كان ناسخا للقول المتقدم وان فعل عقيب ذلك القول فنسخ ايضا عند من يجوزه قبل التمكن من العمل ومحال عند مانعه وان كان الثالث ففيه اشكال من عدم معلومية احد الامرين في المسألة المستلزم للتوقف في البين ومن امكان ترجيح الفعل للزوم عكسه النسخ دونه وعدمه اولى ورجح الاخير في شرح المختصر وقد يتعين ذلك على قول من لا يجوز النسخ قبل التمكن وان كان الثاني فلا يخلو ايضا من الصور الثلث السابقة والحكم فيها اجمع انه لا يعارض الفعل اذ المفروض عدم التأسي واختصاص القول بالامة فلا تعلق للفعل بالامة ولا للقول به فلم يتواردا على محل واحد ان كان الثالث فلا يخلو عنها ولا يخلو اما ان يكون شمول القول له بالنصية او الظهور فان كان بالنصية فحكمه يعلم مما سبق من عدم التعارض في حق الامة مط والحكم بالنسخ في حقه ان تأخر الفعل وعدمه ان تقدم والتوقف ان جهل وان كان بالظهور فان تقدم الفعل فلا تعارض لا في حقه ولا في حق الامة وان تأخر فلا تعارض في حق الامة اما في حقه صلى الله عليه وآله فيحكم بالتخصيص ان لم يتراخ مط وان قلنا بجواز النسخ لاغلبيته وانه اهون واما اذا تراخى وكان بعد التمكن من العمل فنسخ وان جهل فان تعلق بالتقدم والتأخر فالتوقف على احتمال وان تعلق بالفور والتراخي فالتخصيص ان تقدم القول لانه اولى من النسخ اللازم على التراخي القسم الثاني ان يدل الدليل على التكرار في حقه والتأسي في حق الامة فلا يخلو اما ان يكون القول خاصا به او بامته او عاما لهما فان كان الاول فلا معارضة في حق الامة بحال واما في حقه فالمتأخر من الفعل والقول ناسخ وان جهل التاريخ فقيل فيه مذاهب الاخذ بالقول والاخذ بالفعل والتوقف وان كان الثاني فلا معارضة في حقه صلى الله عليه وآله مط واما في حق الامة فالمتأخر ناسخ للمتقدم مط وان جهل التاريخ فقيل المذاهب الثلثة وان كان الثالث فالمتأخر ناسخ مط وان جهل التاريخ فالمذاهب كما قيل القسم الثالث ان يدل الدليل على التكرار في حقه دون التأسي فاما ان يختص القول به صلى الله عليه وآله او بامته او يعمهما فان كان الثاني فلا تعارض اصلا في حقهم وكذا ان كان عاما لهما وان كان الاول فالمتأخر ناسخ وكذا ان كان عاما لهما ومع جهل التاريخ فقيل المذاهب القسم الرابع ان يدل الدليل على التأسي دون التكرار في حقه فاما ان يختص القول به او بالامة او يعمهما فان كان الاول فلا تعارض في حق الامة مط واما في حقه فلا تعارض ان تقدم الفعل وان تأخر فناسخ وان جهل فقيل التوقف وفيه نظر لامكان ترجيح تقديم الفعل فان في خلافه لزوم النسخ وهو مرجوح بالنسبة الى عدمه كما تقدم وان كان الثاني فلا تعارض في حقه صلى الله عليه وآله واما في حق الامة فالمتأخر منهما ناسخ وان جهل فقيل المذاهب وان كان الثالث فلا تعارض في حقه صلى الله عليه وآله ان تقدم الفعل وان تأخر فناسخ وان جهل فمقتضى ما ذكرنا سابقا ترجيح تقديم الفعل واما في حق الامة فالمتأخر ناسخ ومع جهل التاريخ فالمذاهب كما قيل واعلم انه مما ذكرنا يتخرج صور اخر لا يخفى على المندرب وبالجملة اذا علم التاريخ فالحكم واضح واما اذا جهل وكان اللازم نسخ احدهما بالاخر ففيه خلاف فذهب جماعة كالشيخ في العدة والعلامة في يب والمبادي وابنه في شرحه والحاجبي في مختصره والبيضاوي في منهاجه

في بيان وقوع التعارض بين القول والفعل من النبي صلعم

كما عن المحصول ومختصراته الى تقديم القول لوجوه منها ان القول يدل بنفسه لانه وضع لذلك فلا يختلف والفعل مفتقر في الدلالة الى القول فكان اولى فان غير المحتاج اولى من ذي الاحتياج ومنها ان الفعل يحتمل الاختصاص به ولا كذلك القول لعمومه ومنها ان القول اعم دلالة من الفعل لانه يعم الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه لا يدل الا على المشاهد ومنها ان دلالة القول متفق عليها والفعل مختلف فيها فالمتفق عليه اولى بالاعتبار ومنها ان القول يبطل مقتضى الفعل في حق الامة فقط ويبقى في حقه بخلاف الفعل فانه يبطل مقتضى القول جملة لانه مخصص لهم فقد بطل حكمه في حقهم والجمع بينهما ولو بوجه اولى وهذا يجري فيما اذا دل على التكرار في حقه وعلى التأسي وكان القول خاصا بالامة وجهل التاريخ وكذا يجري فيما اذا دل الدليل على ذلك وكان القول شاملا لهما وجهل التاريخ لان القول يبطل حكم الفعل في حقه صلى الله عليه وآله وحقهم لكن انما يبطل الدوام في حقه صلى الله عليه وآله دون اصل الفعل ومنها ان القول قابل للتاكيد بقول آخر بخلاف الفعل وذهب بعض الى تقديم الفعل لان دلالة الفعل اقوى لانه صلى الله عليه وآله كان يبين قوله بفعله مثل صلوا كما رايتموني اصلي وكخطوط الهندسة وغيرها مما جرت به العادة من الافعال للتعليم اذ لم يف القول به ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة وذهب المحقق في المعارج الى التوقف وهو اقوى وتضعيفه باستلزامه ابطال العمل المتعبد به ضعيف جدا واما الوجوه التي ذكرها الخصوم فلا ينهض شيء منها اما ما ذكره المرجحون للقول فيدفعه ما ذكره في المعارج من ان الكلام ليس في الفعل المطلق بل في الفعل الذي قام الدليل على وجوب متابعته على انا نمنع من بطلان مقتضى القول وانما يتجه اذا جوزنا النسخ قبل التمكن من العمل والا فلا بد من العمل به في زمان فلا يبطل مقتضاه اصلا كما هو الحال في الفعل واما ما ذكره المرجح للفعل فيدفعه المنع منه واعلم ان التعارض بين قوله صلى الله عليه وآله وفعله قد يكون من كل وجه كما في الصورة المتقدمة وقد يكون من وجه قال العلامة في نه فان تعارضا من وجه دون وجه كنهيه عن استقبال القبلة واستدبارها للغائط والبول وجلوسه لقضاء الحاجة في البيوت مستقبل بيت المقدس فذلك يحتمل ان يكون مباحا في البيوت لكل احد وله خاصة ويحتمل ان يكون نهيه صلى الله عليه وآله عن استقبال القبلة واستدبارها عاما للامة في البيوت والصحارى وان يكون خاصا في الصحارى وقد اختلف في ذلك من غير تفصيل فقال الشافعي ان نهيه مخصوص بفعله صلى الله عليه وآله وقال الكرخي نهيه جار على اطلاقه ويختص فعله به وتوقف قاضي القضاة احتج الشافعي بان النهي عام ومجموع الدليل الدال على التأسي مع كونه مستقبل القبلة في البنيان عند قضاء الحاجة اخص من ذلك النهي والخاص مقدم واعترضه ابو الحسين ان فعله وان كان اخص لان نهيه صلى الله عليه وآله وايضا اذا جعلنا النهي هو المخصص كنا قد خصصنا به قوله لقد كان لكم في رسول الله واذا كان المخصوص هو هذه الاية وهي اعم من النهي كان تخصيصها اولى ولهم ان يقولوا نحن اذا خصصنا هذا النهي فانما نخصه بفعل النبي ص مع ما ثبت من التأسي ومجموعهما اخص من النهي انتهى كلامه والحق التوقف لان التعارض بين دليل التأسي واطلاق النهي من قبيل تعارض العمومين من وجه نعم ان قام دليل على التأسي في ذلك المقام بالخصوص فيقدم كما اذا ورد نهي بالخصوص في ذلك المقام فيقدم ولا يعتبر هنا معرفة التاريخ بناء على انه اذا تطرق احتمال التخصيص كان اللازم اعتباره وان احتمل النسخ ففرض دوران الامر بين نسخ القول والفعل كما في الصورة المتقدمة لا يكون الا اذا كان التعارض بينهما تعارض التباين او قيل بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب

دون وجه

عام في البيوت والصحارى
وفعله خاص في البيوت الا انه
لا يتعدى الينا ونهيه يتعدى
البناء

مفتاح

في بيان ان التاسي [illegible]
في مقام بيان المجمل دون [illegible]

اذا نقل النبي ص فعلا في غير مقام بيان الواجب المجمل ولم يعلم وجهه لم يجب التأسي به والحكم بكون ذلك الفعل واجبا علينا بمجرد فعله صلى الله عليه وآله بل يطلب من الخارج دليلا عليه والا فالاصل الاباحة او عدم تقييد الاطلاق كما اذا ورد امر بشيء وفعله في مقام امتثاله على وجه خاص وذلك نحو ابتدائه بالاعلى في غسل الوجه المامور به في الوضوء والحجة على ما ذكرناه الاصل وعدم الدليل على الوجوب ح واما ما استدل به عليه فقد تقدم الاشارة الى ضعفه فاذن لا يجوز التمسك بدليل التأسي فيما اختلفوا فيه في الوضوء من الابتداء بالاعلى والترتيب بين اليمين واليسار ونحو ذلك بل يجب التعويل على الاطلاق في تلك الموارد حيث يثبت المقيد بمجمل فعله صلى الله عليه وآله على كونه احد افراد الكلي الذي يتحقق به الامتثال فاذن الاصل في الوضوء الاخذ باطلاق الامر ولكن قد يدعى ان الاصل وجوب الاتيان بنحو فعله صلى الله عليه وآله دون الاخذ بالاطلاق وذلك لوجوه الاول قوله عليه السلم بعد الفراغ من وضوء هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فان المراد به مثله كما صرحوا به لتعذر ارادة المعنى الحقيقي والمماثلة انما يحصل لو وقع الفعل

كما اوقعه من جميع الجهات فلو نكس في غسل الوجه مثلا وهو قد ابتدأ بالاعلى لم يكن فعله مماثلا لفعله صلى الله عليه وآله لا يقال المماثلة كما تحصل بالموافقة من جميع الجهات كذا تحصل بالموافقة من جهة فيكون اعم والعام لا يجوز التمسك به في محل النزاع اذ لا دلالة له على الخاص الا اذا لم يحصل موافقة اصلا فيجوز التمسك به ح ولكن ليس الكلام فيه لانا نقول المماثلة اذا وجب على الاطلاق كان المفاد المماثلة من جميع الوجوه ولذا اذا قال السيد لعبده افعل مثل فعل زيد ثم اتى العبد بذلك الفعل تاركا جهة من المماثلة عد عاصيا ولا يقال نفي القبول لا يستلزم عدم الاجزاء والخروج عن العهدة لجواز الانفكاك كما في انقاذ الغريق وغسل الثوب لغير الله تعالى فانهما غير مقبولين ولكنهما مخرجان عن عهدة التكليف بهما وقد اشار الى نفي التلازم بينهما السيد في الانتصار فقال ان لفظ القبول مشترك في عرف الشرع بين امرين الاجزاء والثواب على الشيء والمشترك وان كان يحمل على معنييه الا انه قد قام دليل هنا على عدم ارادة الاول فيحمل على الثاني لانا نقول نفي القبول وان لم يستلزم ذلك ولكن يستلزم نفي استحقاق الثواب ومعه لا الاطاعة والامتثال والقربة وهو ينافي الصحة في الوضوء لما ثبت من اشتراط الوضوء بالمذكورات ولا يقال هذا القول منه صلى الله عليه وآله لم ينقل عنه بطريق يجوز التعويل عليه بل بطريق الارسال والمرسل لا يصلح للحجية لانا نقول ان الصدوق رواه عن الصادق عليه السلم عن النبي صلى الله عليه وآله من غير ذكر الواسطة فقال قال الصادق ع والله ما كان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله الا مرة مرة وتوضأ النبي صلى الله عليه وآله مرة مرة فقال هذا وضوء الخ ومثل هذا الارسال يكون حجة كما يظهر من العلامة في بعض كتبه على ان جمعا كثيرا من اعاظم الاصحاب كالفاضلين والشهيد الثاني والمحقق وغيرهم استدلوا به بل ادعى الفاضل البهائي في الاربعين الاتفاق على الاستدلال به وليس ذلك الا لثبوت جواز التعويل عليه عندهم ويؤيده ما مضى عليه في اول من لا يحضره الفقيه من انه لا يروي الا ما يعتمد عليه ويكون حجة بينه وبين ربه الثاني انه قد حكى وضوء النبي صلى الله عليه وآله ووضوء امير المؤمنين عليه السلم في بعض الاخبار ولا فائدة فيه الا بيان وجوب الاتيان بمثله الثالث انه صلى الله عليه وآله بين واجبات الوضوء بفعله فكان فعله صلى الله عليه وآله في مقام بيان الواجب المجمل فيجب الاتيان به وقد يناقش في الجميع اما في الاول فاولا بضعف السند اما لعدم حجية نحو هذا المرسل كما هو ظاهر اطلاق كثير من الاصوليين بناء على شيوع استعمال نحو قول الصادق ع فيما اذا كانت النسبة اليه مظنونة لا مقطوعة فيرجع الى تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح والحق التوقف ولظهور القرينة على الخلاف وهي عدم الاشارة اليه في الكافي والتهذيب في مقام نقل الوضوء البياني وعدم العثور عليه بطريق مسند مع بعد حصول التواتر والاحتفاف بالقرائن القطعية للصدوق ودون ثقة الاسلام وشيخ الطائفة وغيرهما من اهل الحديث وليس في استدلال الجماعة المشار اليهم دلالة على ثبوت النقل لاحتمال كونه من باب الالزام حيث انه منقول من طريق المخالفين ويلزمونهم برواياتهم ويؤيد هذا ان العلامة في نهـ لم يحتج به اصلا ولا في المنتهى في بعض مسائل الوضوء وقد صرح المقدس الاردبيلي ره بعدم ثبوته وبالجملة الظاهر من جماعة من متاخري المتاخرين الاعراض عنه واما ما ادعاه الشيخ البهائي من الاتفاق على الاستدلال به فممنوع كمقالة الصدوق في اول كتابه وثانيا بضعف الدلالة لان قوله صلى الله عليه وآله لا يقبل الخ كما يمكن جعله صفة للموضوع وهو المشار اليه بهذا كذا يمكن جعله صفة للمحمول ويكون المعنى هكذا ما فعلته فرد من افراد الوضوء الذي لا يقبل الله الصلوة الا به نظير قولهم اشتريت ثوبا يحتاج اليه كل انسان فلا يلزم من كون ما فعله صلى الله عليه وآله فردا من ذلك ان لا يكون غيره كذلك بل الاخير اوفق بالقواعد وان كان الاول بحسب بادي النظر اظهر للزوم حمل قوله على المماثلة واستثناء جملة من الامور منها كالغسل باليمنى والمسح بثلث اصابع والبدأة بالاعلى في المسحين والغسل بالغمر والحركات والسكنات التي لم تعتبر في الوضوء بالاجماع ولا يلزم شيء منهما في الثاني على انه قد منع بعض المحققين من اعتبار المماثلة من جميع الوجوه قائلا بانها تصدق اذا تحققت في بعضها كالعلم والسخاوة وقال المحقق الخونساري في المشارق في جملة كلام له وح لا دلالة لان المماثلة لا نسلم ظهورها في المساواة في جميع الصفات والاحوال الممكنة غاية ما في الباب ظهورها ههنا في المساواة في الامور التي يعلم انها ليس من باب العادات والاتفاقات واما فيما عداها مثل الغسل من الاعلى فلا لانه من قبيل الامور الاخرى من كيفية الحركات الواقعة فيه وحدودها من السرعة والبطوء وغير ذلك مما لا ريب في عدم متابعته ولم نقل بظهور عدم وجوب رعاية المساواة فيه فلا اقل من عدم ظهور الوجوب انتهى وايضا الذي يظهر من صدر الرواية وهو قوله عليه السلم توضأ النبي ص مرة مرة وذيلها وهو ما اشار اليه في الذخيرة من قوله توضأ مرتين فقال هذا وضوء من ضاعف الله له الاجر ان المراد بقوله لا يقبل الخ بيان عدم جواز الاقل من المرة من غير التفات الى العنا

في بيان [illegible]

مرتين والغسلة

الكيفية واما في الثاني فمن المنع من كون الفائدة في ذلك ما ذكر لاحتمال غيرها وعدم العلم به لا يستلزم عدمه فتامل على انه يحتمل ان يكون الفائدة الرد على العامة في قولهم بوجوب غسل الرجلين وتخليل اللحية وجواز المسح على الخفين ومن تتبع الاخبار ظهر له ان الائمة عليهم السلم قد اعتنوا البيان في مثل ذلك غاية الاعتناء واما في الثالث فبالمنع منه اذ لا دليل عليه فقد ظهر مما ذكر ان مجرد ما فعله النبي صلى الله عليه واله في الوضوء لا يدل على الوجوب في حقنا كما في غيره وعلى هذا يلحق بفعله ص فعل الائمة عليهم السلم اذ لا قائل بعكس وجوب التاسي به ووجوب التاسي بهم على الظ مضافا الى عدم الدليل والاصل ينفيه فان قلت يظهر من بعض الاخبار ان الامام عليه السلم اذا فعل فعلا كان الواجب التاسي به عليه السلم فيلحق به فعل النبي ص لعدم القائل بالفرق على الظ وذلك الخبر ما رواه الصدوق في الفقيه في باب صوم التطوع عن عبد الله بن المغيرة عن سالم عن ابي عبد الله عليه السلم قال اوصى رسول الله صلى الله عليه واله الى علي عليه السلم وحده واوصى علي الى الحسن عليهما السلم والحسين عليه السلم جميعا فدخل رجل يوم عرفة على الحسن ع وهو يتغدى والحسين ع صائم ثم جاء بعدما قبض الحسن عليه السلم فدخل على الحسين عليه السلم يوم عرفة وهو يتغدى وعلي بن الحسين ع صائم فقال له الرجل اني دخلت على الحسن ع وهو يتغدى وانت صائم ثم دخلت عليك وانت مفطر فقال ان الحسن ع كان اماما فافطر لئلا يتخذ صومه سنة ويتاسى به الناس فلما ان قبض كنت انا الامام فاردت ان لا يتخذ صومي سنة فيتاسى الناس بي والتقريب انه لو لم يكن التاسي بالامام واجبا لما صح تعليله لترك المستحب بما ذكره وهو واضح قلت ليس في الرواية تصريح من الامام ع بوجوب التاسي ولا فيها ما يشير عليه بل غايتها الدلالة على ان الناس كانوا يتوهمون من فعله عليه السلم الوجوب لبيان الجواز وتوهم الناس قد يكون باعتبار اصالة وجوب التاسي وقد يكون باعتبار امارة فاسدة كتوهم صدور القبيح اذا وجده في مقام تهمة فيكون سبب التوهم اعم والعام لا يدل على الخاص اللهم الا ان يقال الاخير بالنسبة الى عامة الناس بعيد فيكون السبب منحصرا في الاول مع امكان دعوى اشعار الرواية بتقريره عليه السلم لهم على ذلك وقد يتوهم لو كان اصالة وجوب التاسي بمجرد صدور الفعل امرا ثابتا في الشريعة ومقررا عند الطائفة لكان اللازم على النبي ص والامام ع نصب الدلالة في كلما يصدر منهم عليهم السلم من الافعال المباحة والمستحبة على نفي الوجوب وهذا يلزم كثرتها لكثرة وقوع الافعال الغير الواجبة منهم عليهم السلم وهذا باطل والا لكثر نقل هذه الدلالة ومعلوم عدم ذلك فتدبر

مفتاح اذا شك في وجوب شيء في الصلوة ولم يقم عليه دليل فلا يجوز الحكم به وهل فعل النبي ص يدل على وجوبه التحقيق انه اذا لم يظهر وجهه لا يدل لان التاسي انما يجب عندنا اذا ظهر وجه الفعل لا مط نعم قد يستدل على وجوب التاسي في خصوص الصلوة بما روي عنه عليه السلم من قوله صلى الله عليه واله صلوا كما رايتموني اصلي لدلالته على وجوب الاتيان بمثل صلوته وهو يستلزم المط ولكن قد يجاب عن هذا الاستدلال بضعف الحديث سندا وقصور دلالة اما الاول فلانه مرسل منقطع الاسناد وما شانه ذلك لا يكون حجة لا يق قد استدل به اصحابنا في مواضع عديدة وهو امارة صحته فلا يقدح الارسال هنا لانا نقول نمنع ان الاصحاب استدلوا به وانما استدل به جمع قليل وفي الاعتماد على هذا الاستدلال اشكال لا سيما مع ظهور كون الاستدلال به لالزام العامة واما الثاني فلاحتمال كون الامر فيه للرجحان المطلق والوجه فيه ان ظاهر الرواية لزوم الاتيان بجميع الافعال التي اتى بها النبي ص وهو خلاف الاجماع لانه ص ربما اتى بالافعال المستحبة وبالاجماع لا يجب الاتيان بها فلا بد من تنزيل الرواية على الرجحان المطلق لا يقال لا ينحصر تاويل الرواية بالحمل على الرجحان المطلق لجواز تقييدها بما عدا الافعال التي ثبت استحبابها وعدم وجوبها بل هذا اولى لما ثبت من ان الامر اذا دار بين التقييد والمجاز كان التقييد اولى لانا نقول هذا فاسد لانه لو بني الامر على التقييد للزم ارتكاب تقييدين احدهما تقييد اطلاق نفس الرواية والثاني تقييد اطلاق الامر بالصلوة واجزائها ولا كذلك لو حمل الامر في الرواية على الرجحان المطلق اذ لا يلزم منه الا مجازا واحدا وهو ان لم يكن اولى من ارتكاب التقييدين فلا اقل من المساوات ومعه يسقط الاستدلال ومما يعضد سقوطه امران احدهما انه لو بني الامر على التقييد للزم تخصيص عموم المماثلة في الرواية الى الاقل من النصف لان الافعال المستحبة في الصلوة اكثر من الواجبة والثاني احتمال كون صيغة صلوا صيغة ماض فيكون اخبارا عن قضية وقعت ويرجع الضمير الى الانبياء والملائكة الذين شاهدهم ليلة المعراج وقد يجاب عن هذين الوجهين اما عن الاول فبالمنع من عدم جواز تخصيص عموم المماثلة الى الاقل من النصف اذ هو ليس على حد صيغ العموم الموضوعة له كما لا يخفى فلا يجري حينئذ ما يجري فيها فتدبر واما عن الثاني فبانه بعيد في الغاية فلم يبق مما يضعف الاستدلال الا لزوم التقييدين لو حمل الامر على الوجوب وهو لا يصلح لذلك ايضا لان المعهود من طريقة القوم ترجيح احتمال التقييد مط ولو كان متعددا على احتمال التجوز الا ترى انهم يحملون الاخبار الكثيرة المطلقة على مقيد واحد ان كان ظاهر الدلالة وقابلا للتجوز ولو كانت التقييدات محذورا لا يجوز المصير اليه في مقام المعارضة لاحتمال المجاز لما جاز ذلك منهم فتم وعلى ما ذكر فالرواية ظاهرة الدلالة على الوجوب اللهم الا ان يقال ان الرواية اذا لم يمكن حملها على المماثلة العامة كما هو ظاهرها انصرفت الى المماثلة في اصل الجنس ولا يبعد ارادته فانه شايع الاستعمال تقول اكلت كما اكلت وشربت كما شربت ومشيت كما مشيت وكتبت كما كتبت بل لو قيل ان احتمال الارادة هذا في الرواية لا يقصر عن احتمال ارادة المماثلة العامة لم يكن بعيدا وبالجملة الاعتماد على مثل هذه الرواية القاصرة السند والدلالة في اثبات اصل عظيم لا يخلو عن اشكال وقد صرح في الذخيرة بحملها على الاستحباب

في بيان حجية الفعل المعصوم عليه السلم

مفتاح اعلم انه يظهر من جماعة من الاصحاب ان مداومة النبي ص والائمة عليهم السلم على فعل دليل على وجوبه منهم المحقق في المعتبر والعلامة في هي والسيد فيما حكي عنه وابطل هذا المسلك اكثر الاصحاب منهم الشهيد في كرى والمحقق الثاني في جامع صد والشهيد الثاني في الروض وسبطه في المدارك والفاضل الخراساني في الذخيرة والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة فقالوا المواظبة اعم من الوجوب والعام لا يستلزم الخاص وزاد جماعة منهم فقالوا وليس في ذلك ما يبلغ من المداومة على رفع اليدين بتكبيرة الاحرام ونحوه مع استحبابه وفي المدارك والذخيرة انهم كانوا يحافظون على السنن كما يحافظون على الواجبات انتهى وقد يقال ان النقض بالمداومة على المستحب انما يتم لو ادعى الاولون الملازمة العقلية بين المداومة والوجوب واما اذا ارادوا كونها ظاهرة في الوجوب باعتبار ان الغالب فيما يداوم عليه كونه واجبا ولذا
يحكم بكون الفعل لازما اذا تحقق مداومة عادة فلا يتم ذلك لان وقوع خلاف
الظ وثبوته بالدليل لا يمنع من الظهور وكونه اصلا
في مقام الشك اللهم الا ان
يمنع من الظهور
وفيه نظر
٢٢

في بيان حجية التقرير

بسم الله الرحمن الرحيم

باب التقرير

مفتاح اذا شك في حرمة فعل لم يحكم العقل بقبحه وحرمته كما اذا شك في حرمة الغناء وحرمة قراءة الجنب للقران مثلا وعلم بان ذلك الفعل مما اتى به مسلم وارتكبه بحضرة النبي صلى الله عليه واله بحيث اطلع عليه وعلى فاعله ولم ينكر على الفاعل ولم يمنعه ولم يوبخه ولم يعزره ولم يصرح له بحرمته مع قدرته صلى الله عليه واله على كل ذلك وعلم بان الفاعل لم يعلم بحكم ذلك الفعل بوجه وبان الفاعل اتى به متعمدا مختارا بمحض شوق نفسه اليه خاليا عن الاعذار المسقطة لحرمة الفعل والمجوزة لفعل الحرام كالضرورة والغفلة والنسيان وبالجملة يفعل ذلك بحيث لو اتصف ذلك الفعل في الشريعة بالحرمة لكان الفاعل فاعلا للمحرم بحضرته صلى الله عليه واله الشريفة مع اطلاعه عليه فهل يكون عدم انكاره صلى الله عليه واله وعدم منعه وزجره وظهور التسلط وتقريره على ذلك الفعل كما لو صرح به او فعله فيكون التقرير المفروض من الادلة الشرعية الكاشفة عن الواقع اولا بل يجب الرجوع في معرفة حكم الفعل المفروض الى دليل اخر ويرتفع اليد عما ذكر فان وجوده كعدمه في عدم الدلالة على الحكم الشرعي كما ان سكوت غيره لا يدل على الرضا بالشيء ولا على عدمه المعتمد هو الاول وفاقا للذريعة والغنية والعدة والنهاية والمنية وشرح الاحكام وبعض مؤلفات السيد الاستاد قدس ولهم وجوه منها ظهور اتفاق القوم عليه ومنها ان الفعل المفروض لو كان حراما للزم ان يكون النبي ص مرتكبا للقبيح والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه صلى الله عليه واله يلزم ان يكون تاركا لانكار القبيح وهو قبيح عقلا واما بطلان التالي فواضح ومنها انه لو كان الفعل المفروض

دليلا على جواز ذل
ع

مرا،

تنبيهات متعلقة بالتقرير

حراما لزم ان يكون النبي ص تاركا لما وجب عليه من النهي عن المنكر واللازم كالمقدم مثله اما الملازمة فواضحة واما بطلان اللازم فاوضح منها
ان العادة تقضي بوجود الانكار لو كان الفعل حراما ومذا شيء في جملة من الكتب الى بعض ما ذكر في العدة اما اقراره الغير على فعل
فانه ان كان مما يتقدم منه بيان قبحه فان اقراره يدل على حسنه لانه لو لم يكن حسنا لبينه قبل فعله فضلا عن ذلك في حال الفعل وفي نهج
وان لم يكن النبي صلى الله عليه وآله قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل ولا عرف تحريمه فسكوته عن فاعله وتقريره عليه يدل على تسويغه خصوصا
ان وجد منه استبشار وثناء على فاعله لاستحالة السكوت عن الانكار مع القدرة والاستبشار مع تحريم الفعل لا يقال يحتمل انه
لم ينكر عليه لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل حراما عليه لانا نقول عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار بل يجب عليه اعلامه
بتحريم ذلك الفعل لئلا يعود اليه وفي المختصر والا لزم ارتكابه محرما وهو باطل وفي شرحه انما دل على الجواز لانه لو لم يكن جائزا لزم عدم
انكاره لمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه واللازم باطل لانه خلاف ما ثبت من حاله صلى الله عليه وآله وفي الاحكام لانه لو لم يكن فعله جائزا
لكان تقريره عليه مع القدرة على انكاره وكان استبشاره وثناؤه عليه حراما على النبي ص وهو وان كان من الصغائر الجائزة على النبي ص عند قوم
الا انه في غاية البعد لا سيما فيما يتعلق ببيان الاحكام الشرعية واذا كان كذلك فالانكار هو الغالب بحيث لم يوجد ذلك منه دل على الجواز
غالبا فان قيل يحتمل انه لم ينكر عليه لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما قلنا عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار
والاعلام بان الفعل حرام بل الاعلام بالتحريم واجب لئلا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت مما توهم اما عدم دخوله في عموم التحريم او النسخ
اتفق ينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق فيما ذكر بين ما قرن التقرير المفروض بالاستبشار منه صلى الله عليه وآله والثناء على الفاعل
حين الفعل او بعده وعدمه نعم اذا اقترن عدم الانكار بالامرين المذكورين تاكدت دلالته على الجواز كما صرح به في المختصر وشرحه الثاني قال
في شرح المختصر وشرحه اعلم ان الشافعي تمسك في باب الحاق النسب بالقيافة بما نقل عنه صلى الله عليه وآله من ترك الانكار والاستبشار في باب القيافة
لما قال مجزز المدلجي حين نظر الى اقدام زيد واسامة تحت ملحفة وقد ظهرت له اقدامهما ان هذه الاقدام بعضها من بعض ولولا ثبوت القيافة
وثبوت الانساب بها لانكرها صلى الله عليه وآله ولما استبشر بها ثم قال في النهاية واورد القاضي ابو بكر عليه ان ترك الانكار انما كان لان
قول المدلجي كان موافقا للحق وكان المنافقون يغمزون في نسب زيد واسامة طلبا للاذى لرسول الله ص وكان الشرع قد حكم بالحاق اسامة
بزيد فكان قول المدلجي موافقا لقول الشارع فكان ترك الانكار لذلك من حيث انه الزام المنافقين على اصلهم الذي هو القيافة وكذلك لان
المنافقين يعرضون اللمز وكان اصلهم الذي هو القيافة مكذبا لهم فاستبشر لذلك ولا يدل ذلك على صحة الطريق واعترض بان موافقة الحق
لا يمنع من الانكار اذا كان الطريق منكرا والا كان ترك الانكار موهما لحقية الطريق وفيه نظر لانها حكاية حال فلعله عليه السلم انكر ذلك مكررا
وعرف عدم قبول المنافقين منه انتهى وفي شرح المختصر بعد الاشارة الى ما اورده القاضي والجواب عن الاول ان القول بالشيء لسند منكر وان
كان اصل الشيء حقا فيجب ترك تقريره عليه السلم والسند عن الثاني ان الالزام حصل باتباعهم حقية كانت او باطلة حصل الانكار او لم يحصل فاذن الالزام
لا يصلح مانعا عن الانكار انتهى **الثالث** اعلم ان غاية ما يستفاد من التقرير المفروض الحكم باباحة الفعل الذي صدر من الفاعل
بحضرته ص لا غير فلا يمكن الحكم باباحته في جميع الاحوال والازمان وبالنسبة الى جميع المكلفين وذلك لان التقرير كالفعل لا عموم له مطلقا بخلاف
القول فانه يفيد العموم غالبا اما للاطلاق او لاجل وضعه للعموم فاذن ينبغي الرجوع في تعميم الحكم المستفاد من التقرير الى دليل اخر غيره من الاجماع
المركب المحقق غالبا وغيره من اسباب تعدية الحكم عن مورده لدليله وحيث ينتفي جميع ذلك يجب الاقتصار على مورد التقرير **الرابع** اذا استقل
العقل بادراك قبح ذلك الفعل المفروض وحرمته فلا اشكال في انه لا يمكن ان يتمسك بالتقرير بوجه من الوجوه على الاباحة كما صرح في بعض وذلك
لما تقرر عندنا من تطابق العقل والشرع وعدم جواز مخالفة الثاني للاول وعلى هذا يجب الحكم بوقوع الانكار منه صلى الله عليه وآله
حيث يجتمع شرائط وجوب النهي عن المنكر وذلك واضح **الخامس** اذا نص النبي صلى الله عليه وآله على حرمة الفعل المفروض قبل اتيان ذلك
الفاعل بالفعل بحضرته ص وبلغه نصه ص وارتفع احتمال نسخ التحريم فلا اشكال ايضا في ان سكوته وتقريره صلى الله عليه وآله لا يفيد اباحة
ذلك الفعل كما في صورة دلالة العقل على الحرمة مطلقا وقد نبه على ذلك في جملة من الكتب ففي الذريعة لا شبهة في ان ما علم قبحه عقلا او علم
بالشرع كونه قبيحا على الوجه المقرر المتمهد فانه يجوز له عليه السلم على بعض الوجوه ان يدع انكاره ولا يدل تركه النكير على حسنه والحاله

هذه كما لم يدل اقراره لاهل الذمة على ترك الاختلاف الى الصلوات على حسن ذلك منهم لما تقدم لبيان وعرف الوجه في الاقرار وانما يدل ترك النكير
على حسن الفعل متى علم انه لولا حسنه لما حسن منه ترك النكير وفي العدة اما اقراره الغير على فعل فانه ان كان لم يتقدم منه بيان قبحه فان اقراره
يدل على حسنه لانه لو لم يكن حسنا لبينه قبل فعله فضلا عن ذلك في حال فعله وان كان قد تقدم بيان قبحه نظر فيه فان كان قد علم من
حاله انه يظن انه اذا انكر ترك النكر عليه فعله ولم ينكر دل على حسنه وان لم يعلم ذلك من حاله نظر فان كان قبح ذلك مستفادا بالشرع لا
بالعقل فاذا لم ينكره ولم يحصل ما يجري مجرى الانكار دل على حسنه لانه اذا كان قبيحا ويعلم قبحه من جهته واقر عليه اوهم انه منسوخ فادى
ترك النكير الى ذلك الى التنفير عن القبول منه فعلى هذا يجب ان يجري مجرى اقراره وفعله واما ترك الانكار فنقول اذا فعل واحد بحضرته صلى
الله عليه وآله او في عصره وهو عالم به قادر على انكاره فسكت عنه فان كان قد سبق منه الانكار وعلم من الفاعل الاصرار او من النبي صلى
الله عليه وآله الاصرار على قبح ذلك وتحريمه فالسكوت عنه لا يدل على جوازه اجماعا ولا يوهم كونه منسوخا كاختلاف اهل الذمة الى كنائسهم
وان لم يكن قد علم الاصرار فالسكوت يدل على نسخه عن ذلك الشخص والا لما ساغ السكوت حتى لا يتوهم انه منسوخ فيقع في محذور المخالفة
ولا يجوز ان يقال انه نسخ وانما لم ينكر لانه ظن ان انكاره غير مؤثر لان انكار النبي ص لا بد وان يؤثر وليس كانكار غيره هكذا قال قاضي القضاة
وفي المختصر اذا علم بفعل ولم ينكره قادرا عليه فان كان كمضي كافر الى كنيسة فلا اثر للسكوت اتفاقا والا دل على الجواز وان سبق تحريمه فنسخ
والا لزم ارتكابه محرما وهو باطل وفي شرحه اذا فعل فعل بحضرة النبي ص او في عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكر فان كان كمضي كافر
الى كنيسة يعني مما علم انه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال فلا اثر للسكوت ولا دلالة على الجواز اتفاقا
وان لم يكن كذلك دل على الجواز من فاعله ومن غيره اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما
دل على الجواز لانه لو لم يكن جائزا لزم ارتكابه عليه السلم لمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه واللازم باطل لانه خلاف الغالب من حاله
عليه السلم وفي الاحكام اذا فعل واحد بين يدي النبي ص فعلا او في عصره وهو عالم به قادر على انكاره فسكت عنه وقرره عليه من غير نكير فلا يخ
اما ان يكون النبي ص عرف قبح ذلك الفعل وتحريمه من قبل او لم يكن كذلك فان كان الاول فاما ان يكون قد علم اصرار ذلك الفاعل على فعله واعتقاده
له وعلم من النبي ص الاصرار على قبح ذلك الفعل وتحريمه كاختلاف اهل الذمة الى كنائسهم او لم يكن كذلك فان كان الاول فالسكوت عنه لا
يدل على جوازه واباحته اجماعا ولا يوهم كونه منسوخا وان كان الثاني فالسكوت عنه وتقريره له من غير انكار يدل على نسخه عن ذلك الشخص
والا لما ساغ السكوت حتى يتوهم انه منسوخ عنه فيقع في المحذور وفيه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز بالاجماع الا على راي
من يجوز تكليف ما لا يطاق واما ان لم يكن النبي صلى الله عليه وآله قد سبق منه النهي عن ذلك ولا عرف تحريمه فسكوته عن فاعله وتقريره له عليه
ولا سيما ان وجد منه استبشار وثناء على الفاعل فانه يدل على جوازه ودفع الحرج عنه ثم قال واما اذا علم ذلك الشخص التحريم واصر على فعله مع كونه
مسلما متبعا للنبي ص فلا بد من تجديد الانكار عليه حتى لا يتوهم نسخه ولا يلزم على هذا تجديد الانكار على اختلاف اهل الذمة الى كنائسهم اذ هم
غير متبعين له صلى الله عليه وآله فلا يعتقدون تحريم ذلك فسكوت النبي ص عن الانكار عليهم وما ذكروه من احتمال المانع وان كان قائما عقلا
غير ان الاصل عدمه وهو في غاية البعد لا سيما بعد ظهور شوكته واستيلائه وقهره لمن سواه انتهى **السادس** اذا كان المرتكب بحضرته ص
كافرا فهل هو كما لو كان المرتكب مسلما في دلالة تقريره صلى الله عليه وآله مع اجتماع الشروط على الجواز فلا يشترط في دلالة التقرير على الحكم
الشرعي اسلام الفاعل او لا بل يشترط فيه اسلام الفاعل فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان وجب امر الكافر بالمعروف ونهيه عن المنكر وردعه
من المعصية وزجره عنها واعلامه بالحكم الشرعي كالمسلم باعتبار كونه مكلفا بالمسائل الدينية اصولا وفروعا امكن الحكم بدلالة التقرير بالنسبة
اليه على حكم من الاحكام الشرعية والا فلا **السابع** هل يختص دلالة التقرير على الاباحة بصورة ارتكاب الفعل بحضرته ص او لا
بل يعم صورة الارتكاب في غير حضرته صلى الله عليه وآله مع علمه به ولاجتماع سائر الشروط المتقدم اليه الاشارة المعتمد هو الاخير كما يظهر
من بعض الاصوليين **الثامن** لو فعل في حضرته صلى الله عليه وآله ولم يطلع عليه فلا اشكال في ان عدم الانكار منه صلى الله عليه
وآله لا يدل على الجواز لوجه واضح نعم يشترط في دلالة التقرير على الجواز اطلاعه صلى الله عليه وآله على الفعل المشكوك في حرمته ولو شك
في اطلاعه ص فالاصل عدم الاطلاع وهل يقوم الظن به مقام العلم به او لا بل يلحق بالشك فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية

تنبيهات متعلقة بالتقرير

فتوهم نسخ ذلك

القوة بناء على اصالة حجية الظن ولو اطلع على الفعل ولم يعرف الفاعل بخصوصه فالاقرب دلالة عدم انكاره وتقريره صلى الله عليه و آله على الجواز
فلا يشترط معرفة الفاعل بشخصه **التاسع** يشترط في دلالة التقرير وعدم الانكار منه صلى الله عليه و آله القدرة على ذلك فلو لم يقدر
عليه لم يفد الجواز ووجهه واضح ولو شك في القدرة فالاصل العدم ولكنه خلاف الظم بل قد يقال الاصل القدرة باعتبار ان عدمها لا
يكون غالبا الا باعتبار وجود المانع ومن الظم انه مدفوع بالاصل في مقام الشك فتم **العاشر** يشترط في دلالة عدم الانكار والتقرير على
الجواز عدم وقوع الفعل من الفاعل سهوا او غفلة واضطرارا او لضرورة ووجهه واضح **الحادي عشر** هل يختص دلالة التقرير
على الحكم الشرعي بالدلالة على الاباحة والجواز او لا بل يمكن دلالته على جميع الاحكام الشرعية الخمسة التكليفية والوضعية الاقرب
الثاني **الثاني عشر** هل يختص دلالة التقرير على الحكم الشرعي بتقرير النبي ص على حكم من الاحكام الشرعية ليس من جهة التعبد
بمعنى انه تعالى جعل مطلق تقريره او فردا خاصا منه سببا شرعيا للحكم شرعي كما انه جعل مطلق صدور الفعل منه ص سببا للحكم بوجوبه
على الظم على القول بوجوب التأسي مطم وكما انه تعالى جعل يد المسلم دليلا على الملكية حتى يقال ان الدليل الدال على حجية التقرير يختص
به صلى الله عليه و آله ولا يشمل غيره بل انما هي من جهة العقل بمعنى ان العقل يحكم بدلالة تقريره ص على حكم من الاحكام الشرعية و
ذلك فيما اذا سكت عن الانكار في مورد خاص اجتمع فيه جميع القيود المتقدم اليها الاشارة ولا اشكال انه يمكن فرض مثل ذلك بالنسبة
الى الائمة عليهم السلم ومن المقطوع به ان وصف النبوة لا تاثير له في ذلك ليس هو من جملة القيود في حال واما العصمة فلها مدخلية في ذلك احيانا
ولكنها مشتركة بينه ص وبينهم ع وبالجملة لا اشكال في ان تقريرهم عليهم السلم قد يكون دليلا على الحكم الشرعي كسائر الادلة
الشرعية **الثالث عشر** اعلم ان تقريره ص وتقريرهم ع قد يدلان على الحكم الشرعي ويفيدان العلم به بطريق البرهان
العقلي الذي تكون مقدماته ظاهرة وهذا لا اشكال ولا شبهة في حجيته وامكانه ووقوعه ولكنه قليل وقد يدلان على الحكم
الشرعي ويفيدان العلم به لكن بطريق الحدس والعادة لا باعتبار البرهان والقياسات المنطقية المفيدة للجزم بالواقع وهذا
ايضا لا اشكال ولا شبهة في حجيته وبالجملة حيث يحصل من تقرير المعصوم مطم العلم بحكم من الاحكام الشرعية فلا اشكال ولا شبهة في حجيته وفي
صلاحيته لتخصيص عمومات الكتاب والسنة متواترة كانتا ولتقييد اطلاقاتهما ودفع ظواهرهما القابلة للتاويل كسائر الادلة
الشرعية المفيدة للعلم بالحكم الشرعي واما اذا لم يحصل منه العلم بذلك مطم فلا يخ اما ان لا يحصل منه الظن به او يحصل فان كان الاول فلا يكون
حجة ولا دليلا على حكم من الاحكام الشرعية للاصل السليم عن المعارض المعتضد بظهور الاتفاق عليه وبخلو النصوص عن الاشارة الى
حجيته وبالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث منه فيبقى مندرجا فيه ويقوى ما دل
على عدم حجية كثير من الظنون كما لا يخفى وان كان الثاني فينبغي الحكم بعدم حجيته ان قلنا باصالة عدم حجية الظنون التي لم يقم من الشرع دليل
على حجيتها بالخصوص ولا على عدم حجيتها كما ان الظن المفروض من هذا القبيل جدا واما اذا قلنا بان الاصل حجية الظن المشار اليه كما هو
التحقيق وعليه جماعة من محققي اصحابنا فلا اشكال في حجيته وصلاحيته لتخصيص العمومات وتقييد الاطلاقات ودفع الظواهر ان كان
المفروض اقوى منها سواء كانت تلك الظواهر متواترة ام لا وذلك بناء على المختار من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد **الرابع عشر**
اذا شك في صحة اعتقاد في اصول الدين او فروعه وعلم بعلم المعصوم ع بان زيدا مثلا يعتقد بهذا الاعتقاد ويدين الله تعالى وعلم ايضا
بقدرته ع على ردعه عن هذا الاعتقاد وتمكنه منه على وجه لا يترتب عليه مفسدة اصلا وانه لم يردعه ولم ينكر عليه فهل يدل هذا التقرير
على صحة هذا الاعتقاد فيكون التقرير مما يجوز التمسك به في اصول الدين كالاقوال والافعال او لا بل يختص دلالة التقرير بالفروع التحقيق ان
يقال قال السيد ان كان الاعتقاد المفروض على تقدير فساده يوجب كفرا او فسقا فلا اشكال في دلالة التقرير على صحته والا
فلا فتم **الخامس عشر** قال السيد الاستاد قدس سره الوجه في التقرير وجوب انكار المنكر وتنبيه الغافل فيشترط
تحقق شرائطهما ويثبت به الندب في العبادات والجواز في غيرها مع عدم ظهور الوجه فان ظهر فالوجه ثبوته وان لم يشترط
في صحة الفعل لوجوب تبليغ صفات الافعال ويشترط فيه انتفاء التقية فان وجدت سقط دلالته على الحكم الواقعي
سقط دلالته على الحكم الواقعي انتهى **السادس عشر** اذا فعل بعض المكلفين المندرجين تحت حكم العام فعلا ينافيه

او في بابهم الائمة ع فيمكن فرض دلالة تقريرهم
ايضا ع على حكم من الاحكام الشرعية التحقيق
الاخيرية للشك لانه دلالة تقريره
ح

تنبيه ومما يتعلق بباب التقرير

بحضرة

بحضرة النبي صلى الله عليه و آله ولم ينكر عليه مع علمه بذلك فهل يكون ذلك تخصيصا للعام فصرح ان بعد التقرير من جملة المخصصات او
صرح بالاول في يه وتهذيب والمنية وم دصه وشرحه والمعراج بل حكي في جملة من الكتب عن الاكثر ففي النهاية اذا فعل الواحد من امته صلى
الله عليه و آله فعلا بحضرته بخلاف مقتضى العموم ولم ينكر عليه مع علمه به فهو مخصص لذلك العام في حق ذلك الفاعل عند الاكثر
خلافا لشذوذ وفي الاحكام تقرير النبي ص لما يفعله الواحد من امته ص بين يديه مخالفا للعام وعدم انكاره عليه مع علمه به وعدم الغفلة
والذهول عنه مخصص لذلك عند الاكثرين خلافا لطائفة شاذة وفي صه وشرحه ذهب الجمهور الى ان الرسول صلى الله عليه و آله اذا علم
بفعل المكلف مخالف للعام فلم ينكره كان مخصصا للفاعل انتهى ولهم ما تمسك به في النهاية والمنية والاحكام فقالوا لولا ذلك
لكان اما مرتكبا منكرا او كان حكم العام منسوخا مطم او عن ذلك المكلف والكل بط اما الاول فلاستلزامه اخلاله عليه السلم بانكار المنكر
مع علمه به واما النسخ والثالث فلامتناع عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض وفي صه ثبت ان سكوته دليل جواز الفعل اذ
علم من عادته انه لو لم يكن جائزا لما سكت عن انكاره واذا ثبت انه دليل الجواز وجب التخصيص جمعا بين الدليلين كغيره انتهى لا يقال الانكار
انما يجب ويلزم مع عدم الدليل على المنع من الفعل واما معه كما في محل البحث اذ لا اشكال في ان العموم من جملة الادلة فلا لانا نقول يلزم ذلك ولو
مع وجود العموم اذ قد لا يطلع الفاعل عليه سلمنا الاطلاع عليه ولكن لا يكون ذلك عذرا في اسقاط النهي عن المنكر بل قد لا يكون عذرا في عدم
التنبيه على الحكم فتم والتحقيق ان يقال ان حصل من عدم انكاره العلم بثبوت الجواز للفاعل فلا اشكال في لزوم الحكم بالتخصيص لانه اولى من النسخ ولا
فرق في العلم بين العقلي والعادي وان لم يحصل العلم فان حصل الظن منه بذلك وكان اقوى من الظن الحاصل من العام فكما سبق والا
فينبغي التوقف وترجيح العام فتم وهل يجب الاقتصار في الحكم بالخروج على ذلك الفاعل فلا يتعدى الى غيره او لا التحقيق ان يقال ان لم يقم دليل
لا من عموم ولا من خصوص ولا من قطع ولا من ظن على اشتراك الغير معه في ذلك الحكم فيجب الاقتصار ولا ريب ان مقتضى الاصل والقاعدة عدم
الاشتراك وان دل الدليل القاطع على الاشتراك في الحكم المذكور فلا اشكال في لزوم الحكم به وتكافؤ بشاذة التخصيص في العام المفروض
ان لم يمنع التاويل بالتخصيص ح وامكن النسخ لزم او تكافؤ وان دل العموم المعتبر على اصالة الاشتراك فيقع التعارض بين هذا العموم والعموم الدال
على ثبوت الحكم لجميع الافراد عدا الفاعل فان كان احدهما اعم من الاخر لزم تخصيص العام وتقديم الخاص وان كان بينهما عموم وخصوص من وجه
لزم الرجوع الى المرجحات ثم انه ان كان الحكم بالاشتراك مستلزما لاخراج جميع افراد العام الذي خرج منه بعض الافراد فلا اشكال في تخصيص
العمومات الدالة على اصالة الاشتراك في صورة كون ذلك العام قطعي السند وبالجملة يلزم في هذه المسئلة التفصيل بما يقتضيه القواعد الاصولية
وقد تعرض لها جماعة ففي المنية ثم ان ثبت ان حكمه عليه السلم على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة نسخ
لا تخصيص والاولى ان يقال يقتصر على خروج ذلك المكلف عن العموم دون الباقين لانه ان لم يثبت ان حكمه عليه السلم على الواحد حكمه على الجميع فظاهر
وان ثبت كان ذلك عاما والعمل به مطم يوجب الغاء العام المفروض بالكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما مع اولوية التخصيص على النسخ
هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا او متاخرا بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فيه فان قلنا باستحالة نسخ الشيء قبل وقت فعله
تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن حكم العام قطعا والا فعلى ما مضى من القول وفي يه فان عقل معنى اوجب تخصيص ذلك الواحد عن
ذلك العموم كان كل من شاركه في ذلك المعنى مخصوصا ايضا مطم عند القائلين بالقياس وعندنا اذا كانت العلة منصوصة او ان ثبت ان حكمه عليه السلم
في الواحد حكمه في الكل كان غيره مخصوصا والا فلا وعلى تقدير مشاركة الغير لا يكون تخصيصا في الحقيقة بل يكون نسخا لا يقال التقرير لا صيغة له فلا
يقع في مقابلة ماله صيغة فلا يكون مخصصا للعموم ولو كان مخصصا فيجب ان يكون غير ذلك الواحد مشاركا له في حكمه والا لوجب تصريحه عليه السلم
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لانا نقول التقرير وان لم يكن له صيغة الا انه حجة قاطعة في جواز الفعل دفعا للمحذور وتطرق الخطأ على النبي صلى الله
عليه و آله بخلاف العام فانه ظني يقبل التخصيص وايضا ينتقض بالفعل لانه ليس له صيغة قوله ص حكمي على الواحد آه يمنع عمومه والتلبيس مندفع
فان الاصل عدم المشاركة ولو شارك الامة لم يكن مخصصا بل نسخا على ما تقدم وقد اشار الى جميع ما ذكر في الاحكام وفي شرح المختصر فلو تبين
معنى هو العلة لتقريره حمل عليه من يوافقه في ذلك اما بالقياس واما بقوله عليه السلم حكمي آه واذا ثبت انه دليل الجواز وجب التخصيص به جمعا
بين الدليلين كغيره هذا اذا تبين معنى هو العلة واما اذا لم يتبين فالمختار انه لا يتعدى الى غيره لتعذر دليله اما القياس فظ واما حكمي آه فلتخصيصه

تنبيه ومما يتعلق بالتقرير

مشاركه

تخصيصه بذلك الحكم دون
غيره دفعا لمحذور التلبيس
باعتقاد المشاركة لذلك
الواحد في حكمه وبقوله ع
ع

ابحاعا بما علم من عدم الفارق للاختلاف فى الاحكام وههنا لم يعلم وفى المعراج ان ثبت قوله عليه السلم حكمى اه كان حكم سائر المكلفين حكم ذلك المكلف
وح هذه التغير ناسخ لا مخصص والحمد لله رب العالمين
اولا واخرا وظاهرا وباطنا
تمت

فى بيان معنى الحكم بحسب الاصطلاح

بسم الله الرحمن الرحيم

باب فى الاحكام الشرعية والتكاليف الدينية وشرائطها قال الله عز وجل ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون مقدمة

اختلفوا فى تعريف الحكم الشرعى ففى ب الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع وفى بر اختلف الناس هنا فالمعتزلة القائلون بحسن الاشياء وقبحها عقلا ذهبوا الى ان الحكم صفة للفعل فى نفسه والاشاعرة منعوا من ذلك وجعلوه امرا شرعيا لا صفة حقيقية للفعل واختلفوا فى تعريفه فقال الغزالى انه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وقال اخرون زيادة على ذلك بالاقتضاء والتخيير وقال بعضهم الحكم خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية وقيل خطاب الشرع بفائدة شرعية تختص به اى لا يفهم الا منه لانه انشاء فلا خارج له وهذه الحدود كلها باطلة عندنا لان الحكم ليس هو الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من ذلك الخطاب وفى الزبدة الحكم الشرعى طلب الشارع من المكلف الفعل او تركه مع استحقاق الذم بمخالفته او بدونه او تسويته بينهما او وصف مقتض لذلك فعلمت الاحكام الخمسة بحدودها

فى بيان معنى الفعل

مفتاح لا اشكال ولا شبهة فى ان متعلق الحكم الشرعى لا يكون الا الفعل فلا يتعلق بالاعيان الخارجية فلو تعلق بها كما فى قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فيجب التاويل ثم اختلفوا فى تعريف الفعل على ما يظهر من المنية فانه قال عرف المعتزلة الفعل بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا والاوايل بانه مبدأ التغير فى اخر وبعض العلماء بانه صرف الشىء من الامكان الى الوجوب انتهى ثم ان الفعل باعتبار تعلق الحكم الشرعى به يتصف بصفات كثيرة منها الوجوب وهو لغة يستعمل فى معنيين احدهما السقوط كما صرح به فى بر والمنية وم وص وشرحه

وثانيهما الثبوت والاستقرار كما صرح به ايضا فى الكتب المذكورة ح

واما فى الاصطلاح فقد اختلفت العبارات فى بيانه ففى المنية اما فى عرف الفقهاء فالوجوب عبارة عن الخطاب الشرعى المتعلق بافعال المكلفين باقتضاء الوجود المانع من العدم وفى ح شر والاصطلاح هو خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض تركه فى جميع وقته سببا للعقاب وفى الاحكام واما فى عرف الشرعى فقد قيل هو ما يستحق تاركه العقاب على تركه وقيل ما توعد بالعقاب على تركه وقيل هو الذى يخاف العقاب على تركه ثم قال وهذه الحدود ليست حدا للحكم الشرعى وهو الوجوب بل للفعل الذى هو متعلق الوجوب والحق فى ذلك ان يقال الوجوب الشرعى عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سببا للذم شرعا فى حالة ما وما يجرى مجراه فلا بد فى الوجوب من ترجيح الفعل على الترك بما يتعلق به من الذم او الثواب الخاص به فانه لا تحقق للوجوب مع تساوى طرفى الفعل والترك فى الغرض وربما اشار القاضى ابو بكر الى خلافه انتهى ثم ان الفعل اذا اتصف بالوجوب صار واجبا وقد اختلفت العبارات فى تفسيره وتعريفه ففى المعارج الواجب ما للاخلال به مدخل فى استحقاق الذم وفى التهذيب ودى وشرحه الواجب ما يذم تاركه وزاد فى الاخيرين فى بر ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب فى المخير والموسع الكلى وفى الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام الاخر فكان التارك فاعلا ويزاد فى الحد لا الى بدل وفى بر اما الواجب فى العرف الشرعى فعند المعتزلة ان الواجب ما يستحق تاركه الذم او ما يستحق العقاب بتركه او ما يكون على صفة باعتبارها يستحق فاعله المدح وتاركه الذم او ما يكون تركه فى جميع وقته سببا للذم واما الاشاعرة فقد رسمه القاضى ابو بكر بانه ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه والاقرب ان يقول الواجب ما يذم تاركه عمدا واختار فى المنية اجود رسوم الواجب ما نقل عن القاضى ابى بكر وهو قوله الواجب ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه وهذا الرسم ارتضاه فخر الدين الرازى واكثر المتاخرين من الاشاعرة واعلم ان الذم قول او فعل او ترك فعل او ترك قول منبئ عن اتضاع حال الغير والاتضاع انخفاض المنزلة وفى الزبدة الواجب ما يستحق تاركه الذم لا الى بدل وفى ص وما يعاقب تاركه ورد بجواز العفو وما اوعد بالعقاب على تركه ورد بصدق ايعاد الله وما يخاف ورد بما يشك فيه انتهى واعلم انهم اختلفوا فى ان لفظ الفرض هل يكون مرادفا للفظ الواجب اولا على

فى بيان الحكم الذى يتعلق بالافعال بحسب الذات وبيان معنى الفرض

اقوال

فى بيان الفرق بين الفرض والواجب

اقوال الاول انهما مترادفان كالانسان والبشر وهو للنهاية ور ب والمبادى وشرحه والمنية ود وص وشرحه وم وفيه الفرض قد يطلق فى اللغة بمعنى التقدير وقد يطلق بمعنى الانزال وقد يطلق بمعنى الحل واما فى الشرع فلا فرق بين الفرض والواجب عند اصحابنا اذ الواجب فى الشرع على ما ذكرناه عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سببا للذم شرعا فى حالة ما وهذا المعنى متحقق فى الفرض الشرعى انتهى وصرح فى ح ص بان هذا القول مما صار اليه الجمهور الثانى ما حكى فى جملة من الكتب فقالوا الحنفية خصوا الفرض بما علم بدليل قطعى والواجب بما علم بدليل ظنى انتهى ح لهم ما اشار اليه فى بر والمنية وم فقالوا قالوا ان الفرض لغة التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اى قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعى لانه هو الذى علم منه تعالى انه قدره علينا واما الذى عرف وجوبه بدليل ظنى فانه الواجب لانه الساقط علينا ولا نسميه فرضا لعدم علمنا بانه تعالى قدره علينا ثم اجابوا عن هذه الحجة بان الفرض لغة التقدير سواء كان طريق معرفته علما او ظنا كما ان الساقط الواجب غير اعتبار طريق ثبوته وزاد فى الاول والثالث فقالوا وكما ان اختلاف طرق النوافل غير موجب لاختلاف حقايقها وكذا طرق الحرام فكذا طرق الواجب مع انه تعالى قد اطلق الفرض على الواجب فى قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج اى اوجب بالاجماع واتفق على انه يقال لمن ادى صلوة مختلفا فيها انه قد ادى فرض الله تعالى والاصل فى الاطلاق الحقيقة وصرح فى بر بان قول الخصم فى غاية الضعف وفى المنية لا يخفى على المتامل ضعفه وفى الاحكام هو تحكم ثم قال كما فى ح دى وص النزاع لفظى وصرح فى المبادى بانه لا فائدة فيه الثالث ما ذكره بعض الاجلة فقال ان الفرض الذى يجب اعادة الصلوة بتركه عمدا او نسيانا هو ما ثبت وجوبه بالكتاب العزيز واما ما ثبت بالسنة فهو واجب لا يبطل بتركه سهوا وبذلك صرح الاصحاب واليه يشير صحاح زرارة ومحمد بن مسلم وقال ايضا ويدل على الثالث ما رواه الكلينى فى الكافى فى الصحيح عن احدهما عليهما السلام قال ان الله تعالى فرض الركوع والسجود والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلوة ومن نسى القراءة فقد تمت صلوته ولا شىء عليه وما رواه الصدوق فى الصحيح عن زرارة عن احدهما عليهما السلم وروى فى بر فى الصحيح عن زرارة عن ابى جعفر ع قال لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود ثم قال القراءة سنة والتشهد سنة ولا ينقض السنة الفريضة ثم اعلم انه صرح فى بر ور ب والمنية بانه يرادف لفظ الواجب المحتوم واللازم ومنها الندب وهو لغة على ما صرح فى بر والمنية والاحكام الدعاء الى امر مهم واما فى العرف فقد اختلفت العبارات فى بيانه ففى ح المندوب ما يبعث المكلف على فعله على وجه ليس لتركه تاثير فى استحقاق الذم على حال وفى ب المندوب هو الراجح فعله مع جواز تركه وفى المبادى الحسن ان لم يذم تاركه وكان فعله راجحا فى الشرع فهو المندوب وفى النهاية وفى العرف ما يكون فعله راجحا غير مانع من النقيض وقيل ما فعله خير من تركه وقيل ما يمدح على فعله ولا يذم على تركه وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا انتهى وصرح فى ب بانه يرادف المندوب الفاظ احدها المستحب وقد صرح بهذا ايضا فى المبادى وشرحه والمنية والنهاية وزاد فى الاخيرين فقال ومعناه عرفا ان الله تعالى احبه وثانيها المرغب فيه وقد صرح بهذا ايضا فى النهاية وشرح المبادى والمنية وفيه لان الشارع وعد المكلف على فعله الثواب واشار الى هذا فى ح دى ايضا وثالثها النافلة والنفل وقد صرح بهذا ايضا فى بر ودى وشرحه والمنية وفيه كما فى بر وح دى معناه انه طاعة غير واجبة وان للمكلف ان يفعله من غير حتم ورابعها التطوع وقد صرح بهذا ايضا فى بر ودى وشرحه والمنية وفيه كما فى بر وح دى معناه ان المكلف انقاد الى الله تعالى وزاد فى الاولين مع كونه قربة من غير حتم وخامسها السنة وصرح بهذا ايضا فى بر ودى وشرحه والمنية وفيه كما فى بر هو ما يعد عرفا كونه طاعة غير واجبة وبعض الناس يقولون ان لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول كلما علم وجوبه او ندبيته بامر النبى صلى الله عليه واله او بادامته واستمراره على فعله فان السنة ماخوذة من الادامة ولهذا يقال ان الختان من السنة ولا يراد به انه غير واجب وسادسها الاحسان وقد صرح بهذا ايضا فى النهاية والمنية وفيهما وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى ايقاعه انتهى وفى ح دى بشرط الترجيح الدينى اذ الترجيح الدنيوى لا يكون مندوبا ومنها الحظر وهو لغة على ما صرح به فى المنية المنع فانه قال الحظر فى اللغة المنع يقال حظرت عليه كذا اذا منعته منه ويتوقف على القطع ومنه الحظيرة وهى البقعة المنقطعة التى ياوى اليها المواشى ويقال ايضا على ما كثرت افاته كما يقال لبن محظور انتهى وقد اشار الى المعانى الثلثة فى بر وم وقد اختلفت العبارات فى تفسير المحظور ففى ب المحظور هو الذى يذم فاعله او الذى يستحق فاعله العقاب او ما اشتمل على وصف باعتباره يستحق فاعله الذم وقيل انه فى العرف عبارة عما ينتهض فعله سببا للذم بوجه ما من حيث هو فعل له وفى م اما فى الشرع فقد قيل فيه ضد ما قيل فى

فى بيان معنى الندب والنفل ومعانيها وكم يرادفه من الالفاظ والتطوع

راجحا على تركه

وفى بر اما المحظور فهو
ما يذم فاعله

في بيان اقسام الحكم التكليفي

في الواجب من الحدود والمرتبة السابق ذكرها ولا يخفى وجه الكلام عليها والحق فيه ان يقال هو ما ينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من
حيث هو فعل انتهى وذكر انه يرادف المحظور الفاظ احدها الحرام وقد صرح بهذا في بيب والمنية ونحوه المحرم كما صرح به في النهاية ودم
وثانيها المزجور عنه وقد صرح بهذا في بيب ية والمنية وم قال في المنية يعني ان الله تعالى زجر عنه وثالثها المعصية وقد صرح بهذا في بيب
وية والمنية والاحكام قال في المنية اي فعل ما كرهه الله تعالى على راي اصحابنا والمعتزلة من ان الله تعالى كاره للمعاصي وعند الاشاعرة
ان المعصية فعل ما نهى الله تعالى عنه انتهى واشار الى التفسير المذكور وراي الاشاعرة في النهاية ايضا ورابعها الذنب وقد صرح بهذا
في بيب ية والمنية وم قال في الثاني والثالث هو المنهي عنه الذي يتوقع عليه العقوبة وزاد في الاول فقال فلا يوصف افعال البهائم
والاطفال به وربما وصف فعل المراهق به لاستحقاقه الادب على فعله وخامسها القبيح وقد صرح بهذا في بيب المنية وفيه معنا الذي
على صفة مؤثرة في استحقاق فاعله الذم والذي نهى عنه شرعا وفي دج القبيح ما للفعل تاثير في استحقاق الذم ثم قال لكن يسمى القبيح
حراما ولا محظورا حتى يزجر عنه زاجر وسادسها المتوعد عليه وقد صرح بهذا في النهاية ومنها الكراهة وهي لغة على ما صرح به في النهاية
والمنية والاحكام الشدة في الحرب قالوا وهو ماخوذ من الكريهة واختلف العبارات في تفسير المكروه ما الاولى تركه وليس لفعله تاثير في
استحقاق الذم وفي التهذيب المكروه هو الراجح تركه ولا عقاب على فعله وفي المبادي الحسن انه لم يذم تاركه وكان فعله مرجوحا فهو المكروه
وفي الاحكام اما في الشرع فقد يطلق ويراد به الحرام وقد يراد به ترك ما مصلحته راجحة وان لم يكن منهيا عنه كترك المندوبات وقد يراد به ما
نهي عنه نهي تنزيه لا تحريم كالصلوة في الاوقات والاماكن المخصوصة وقد يراد به ما في القلب منه حزازة وان كان غالب الظن حله كاكل لحم
الضبع وفي النهاية والمنية لفظ المكروه مشترك بين ثلثة معان ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما علم فاعله او دل على ان تركه خير من فعله وان لم
يكن على فعله عقاب والحظر وترك الاولى كترك النافلة ويسمى تركها مكروها لا باعتبار كونها منهيا عنه بل لكثرة الفضل في فعلها
وفي بيب ويطلق على الحرام ومنها الاباحة وهي لغة على ما صرح به في النهاية والمنية والاحكام الاعلان قالوا ومنه باح فلان بسره
وزاد في الاول والثالث فقالا وتطلق على الاطلاق والاذن يقال ابحته كذا اي اذنت له فيه انتهى وقد اختلف العبارات في تفسير
المباح بحسب الاصطلاح ففي دج المباح ما استوى طرف فعله وتركه في عدم استحقاق المدح والذم وفي بيب المباح ما تساوى وجوده
وعدمه وفي دي وان تساويا فمباح وفي ية وم واما في الشرع فقال قوم انه ما خير المرء فيه بين فعله وتركه شرعا وقيل ما استوى جانباه
في عدم الثواب والعقاب وقيل ما اعلم فاعله او دل على انه لا ضرر عليه في فعله ولا في تركه ولا نفع له في الاخرة وقيل ما دل السمع على تخيير الشارع فيه بين
الفعل والترك من غير بدل وزاد في النهاية واما على قول المعتزلة فانه ما لا ذم في فعله وتركه ولا صفة له زائدة على حسنه وزاد في الاحكام فقال والاولى
في ذلك ان يقال هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل انتهى وذكر انه يرادف المباح الفاظ منها
الجائز وقد صرح بهذا في بيب والمنية ومنها الحلال وقد صرح بهذا في بيب المبادي وشرح المنية ومنها المطلق وقد صرح بهذا في النهاية وبيب
ودي وشرح المنية واعلم انه قال في ية قد يوصف الفعل بانه مباح وان كان تركه محظورا كما يوصف دم المرتد بانه مباح ومعناه انه لا ضرر على من
اراقه وان كان الامام ملوما بترك اراقته ثم اعلم انه قد اشير الى الصفات المذكورة والاحكام المزبورة في جملة من العبارات على وجه يفيد الحصر
ففي ية طريق الحصر ان يقال الخطاب اذا تعلق بشيء فاما ان يكون طلبا للفعل او الترك او يتساوى الامران والاول ان كان جازما فهو الواجب
والا فهو المندوب والثاني ان كان جازما فهو الحرام والا فالمكروه والثالث هو المباح وفي بيب والمنية قد يكون الحكم للوجوب مع المنع من
النقيض فيكون واجبا ولا معه فيكون ندبا وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض فيكون حراما ولا معه فيكون مكروها والتخيير الاباحة وفي ص
وشرحه فان كان الحكم طلبا لفعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب فوجوب وان ينتهض فعله خاصة للثواب فندب وان كان طلبا
للكف عن فعل ينتهض فعله سببا للعقاب فتحريم وان ينتهض الكف خاصة للثواب فكراهة واما غير الطلب فان كان تخييرا فاباحة والا فوضعي
وفي م الحكم الشرعي اما ان يكون متعلقا بخطاب الطلب والاقتضاء او لا يكون كذلك فان كان الاول فالطلب اما للفعل او الترك وكل واحد منهما
اما جازم او غير جازم فما تعلق بالطلب الجازم للفعل فهو الوجوب وما تعلق بغير الجازم منه فهو المندوب وما تعلق بالطلب الجازم للترك فهو الحرمة
وبغير الجازم منه فهو الكراهة وان لم يكن متعلقا بخطاب الاقتضاء فاما ان يكون متعلقا بخطاب التخيير او غيره فان كان الاول فهو الاباحة

فعله والحظر هو خطاب الشارع بما فعله سبب للذم شرعا بوجه ما من حيث

بحسب الاصطلاح ففي دج المكروه

وان كان

في بيان الاحكام الوضعية واقسامها

وان كان الثاني فهو الحكم الوضعي كالصحة والبطلان ونصب الشيء سببا او مانعا او شرطا ومنها السببية وقد صرح بانها من الاحكام الشرعية الوضعية
في بيب دم وصرح به العضد فقال الاحكام الثابتة بخطاب الوضع اصناف منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط
مناطا لوجود حكم فلله تعالى في الزاني حكمان وجوب الجلد وسببية الزنا له وينقسم بحكم الاستقراء الى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلوة والمعنوية
كالاسكار للتحريم وكاسباب الملك والضمان والعقوبات ولو لا تصريحهم بذلك في هم لم يبعد جعلها امثلة الاسباب لاقترانها بالسكر وانما هو
سبب انتهى وفي النهاية السبب والمسبب في اللغة يطلق على ما يمكن التوصل بها الى المقصود وفي الشرع هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل
السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي وينقسم الى ما يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة عليه كجعل زوال الشمس امارة على وجوب الصلوة والى ما لا يستلزم
كالشدة المطربة المعرفة لتحريم النبيذ لا لتحريم الخمر فان تحريمه معلوم بالنص والاجماع لا بالشدة والا لزم الدور اذ لا يعرف كونها علة بالاستنباط
الا بعد معرفة الحكم في الاصل وعلى هذا فالحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المجعول سببا بل جعله سببا وفي الاحكام السبب في اللغة عبارة عما يمكن
التوصل به الى المقصود والطلاقه في اصطلاح المتشرعين على بعض مسمياته في اللغة وهو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لاثبات حكم شرعي
ومنها الشرطية وقد صرح بانها من الاحكام الشرعية الوضعية في بيب والاحكام وصرح به العضد ايضا فقال بعد ما نقلنا عنه سابقا ومنها الحكم على
الوصف بكونه شرطا للحكم وحقيقته ان عدمه مانع مستلزم لعدم الحكم كان المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة في عدمه
ينافي حكمة الحكم او السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فان عدمها ينافي حكمة البيع وهو اباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلوة فان عدمها
ينافي تعظيم الباري تعالى وهو السبب لوجوب الصلوة وفي ية الشرط هو ما يكون وجود الغير او تاثيره متوقفا عليه من غير ان يكون له مدخل في
التاثير فيخرج عنه العلة وجزؤها ولا يلزم من وجوده وجود المشروط بل يلزم من عدمه عدمه فان كان عدمه مخلا بحكمة السبب فهو شرط السبب كالقدرة
على التسليم في باب البيع وما كان عدمه مشتملا على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة في الصلوة مع الاتيان بمسمى
الصلوة وحكم الشارع ليس بالوصف المحكوم عليه بالشرطية والمانعية بل كون الوصف شرطا او مانعا ومنها المانعية وقد صرح بانها من
الاحكام الشرعية الوضعية في بيب والاحكام وصرح به العضد فقال بعد ما نقلنا عنه سابقا ومنها الحكم على الوصف بكونه مانعا وهو ينقسم
الى ما هو مانع للحكم والى ما هو مانع للسبب اما المانع للحكم فهو ما استلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص فان كون الاب
سببا لوجود الابن يقتضي ان لا يصير الابن سببا لعدمه اما المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة يخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة فان حكمة السبب
وهو الغنا مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلا يواسي به وفي النهاية المانع من الامور الاضافية التي لا تعقل
الا بالقياس الى غيرها وانما تضاف الى ما يقتضي شيئا فيكون مانعا لذلك عن الاقتضاء ولما كان الاقتضاء متعلقا بالسبب وبالحكم الذي هو
معلوله كان المانع منقسما الى امرين احدهما مانع السبب وهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب كالدين في باب الزكوة مع ملك النصاب الثاني
مانع للحكم وهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط يقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كالابوة في القصاص مع القتل العمد العدوان
انتهى واشار في الاحكام الى قسمي المانع ايضا واعلم انه قال في بيب بعد الاشارة الى الاحكام الوضعية المتقدم اليها الاشارة ويرجع
بنوع من الاعتبار الى الاول اي الحكم الاقتضائي قال في المنية فانه لا معنى لكون الدلوك سببا للصلوة الا وجوب الصلوة عنده ولا معنى
لكون الطهارة شرطا لها الا وجوب ايقاع الصلوة مع الاتصاف بها ولا معنى لكون النجاسة مانعة للصلوة الا تحريم الصلوة معها انتهى ثم اعلم
انه يظهر من التهذيب ان الوضعي ليس من الاحكام فانه قال الوضعي ليس حكما ولا مستلزما له انتهى وفيه نظر ومنها الجزئية كالقراءة بالنسبة الى
الصلوة ومنها الركنية وقد اختلفت عبارات الاصحاب في تفسير الركن في الصلوة وما يترتب عليه ففي هج في كتاب الصلوة ونعني بالركن
هنا ما لو اخل به المصلي عامدا او ساهيا ثم ذكره بطلت صلوته وفي المختلف قسم ابن ابي عقيل افعال الصلوة الى فرض وهو ما اذا اخل
به عمدا او سهوا بطلت صلوته والى سنة وهو ما اذا اخل به عمدا بطلت صلوته لا سهوا والى فضيلة وهو ما لا يبطل الصلوة بالاخلال
به مطلقا وجعل الاول وهو الذي سميناه نحن ركن الصلوة بعد دخول الوقت واستقبال القبلة وتكبيرة الاحرام والركوع والسجود
وفي الارشاد في بحث تكبيرة الاحرام وهي ركن فتبطل بتركها عمدا وسهوا وفي الذكرى في البحث المذكور وهي ركن في الصلوة بمعنى بطلان
الصلوة بتركها عمدا او سهوا اجماعا في اركان الصلوة وفي التنقيح المراد بالجزء ما يكون داخلا في ماهية الشيء ويسمى ركنا ايضا باصطلاح الاصوليين

كل وصف

مع بقاء حكمة السبب

ثم الجزء باصطلاح الفقهاء اما ان يبطل الصلوة بتركه عمدا او سهوا او لا والاول يسمى عندهم ركنا وما لا يكون كذلك فيسمونه بالفعل وفي المهذب البارع اعلم ان الفقهاء استقروا افعال الصلوة فوجدوا منها افعالا تبطل الصلوة بتركها عمدا وسهوا او زيادتها كذلك فسموها الركن وركن الشيء هو جانبه الاقوى ومنه ركن البيت والحائط قال الطريحي الركن معتمد البناء بعد الاساس وما لا يكون كذلك فسموه بالفعل وفي جامع المقاصد الركن في اللغة هو الجزء الاقوى وعند الفقهاء كذلك الا ان الركن في الصلوة عند اصحابنا هو ما يبطل زيادته او نقصه عمدا او سهوا وفي الروض تكبيرة الاحرام ركن فتبطل بتركها عمدا وسهوا وكذا بزيادتها وفي مقام اخر ذكر نحوه في الذكرى وفي المقاصد العلية ركن الصلوة ما تبطل بزيادته ونقصه الا ما استثني وقال ايضا يمنع الكلية القائلة بان كل ركن تبطل الصلوة بزيادته مطلقا ولا يتم الاشكال الا مع تسليمها كيف وقد تخلف ذلك في مواضع كثيرة لا دليل على انحصار الحال فيها وفي المدارك في بحث السجود واما انهما ركن في الصلوة بمعنى انها تبطل بالاخلال بهما في كل ركعة عمدا او سهوا اه وفي ح الالفية الركن ما تبطل الصلوة بزيادته ونقيصته عمدا وسهوا ثم قال وكما تبطل الصلوة بنقصان احد الخمسة تبطل بزيادته كما هو قاعدة الركن وقد استثني من هذه امور عشرة وفي المسالك الجامعية لابن جمهور تكبيرة الاحرام ركن في الصلوة بمعنى بطلان الصلوة بتركها عمدا وسهوا اجماعا وكذا باقي اركان الصلوة وقال في بحث القيام وهنا سؤال وهو ان القول بركنية القيام يستلزم بطلان الصلوة بتركه وزيادته وان كان سهوا لان ذلك هو معنى الركن مع اجماعهم على عدم ذلك وكيف يتم القول بركنيته اجيب بان المراد الى ان قال ويحتمل ان المراد بالركنية مدخليته في اخلاء الصلوة منه بحيث لو صلى المكلف غير قائم ناسيا بطلت صلوته وقال في مقام اخر ولا اخلال في ركنية شيء الا في النية فان بعضهم عدها شرطا الا انا اذا عرفنا الركن بانه ما يبطل الصلوة بتركه عمدا وسهوا وفي شرح الاثني عشرية لبعض الفضلاء اعلم ان بعض اصحابنا قسموا افعال الصلوة قسمين منه ما يبطل الصلوة بتركه عمدا وسهوا وكذا بزيادته ويسمى ذلك القسم ركنا والقسم الاخر واجبا غير ركن لا تبطل بالاخلال به الا عمدا وفي شرح الاثني عشرية للفاضل الشارح تكبيرة الافتتاح ركن فتبطل الصلوة بزيادته عمدا او سهوا كما هو شان الركن وفي بعض شروح الجعفرية وجزء الشيء مطلقا يسمى ركنا عند الاصوليين والفقهاء جعلوا الجزء على قسمين احدهما ما تبطل الصلوة بتركه عمدا وسهوا وهذا القسم عندهم يسمى ركنا وما لا يكون كذلك سموه فعلا غير ركن وفي الرياض والمراد بالركن ما يلتئم منه الماهية مع بطلان الصلوة بتركه عمدا وسهوا كالركوع والسجود وربما قيد بالامور الوجودية المتلاحقة ليخرج التروك كترك الحدث فانها لا تعد اركانا عندهم ويمكن ان يكون المراد بالركن ما تبطل الصلوة بتركه مطلقا فيكون اعم من الشرط ولكنه بعيد خلاف المصطلح عليه بينهم ومنها الصحة والفساد ولا اشكال في انه يشترط في المتصف بهما امكان وقوعه على الوجهين وان يكون قدرا مشتركا بينهما والا لم يصح الاتصاف بهما وذلك واضح ثم ان المتصف بهما قد يكون عبادة وهو ما يتوقف على النية وقصد القربة كالصلوة وهو قد يكون باصل الشرع كالمثال المذكور وقد يكون بالعرض كالمباحات التي تصير عبادة بالعرض والمراد باتصاف العبادة بالفساد اتصافها بالوصف لكان عبادة به لا اتصاف نفس المامور به فان ذلك لا يصح وقد يكون معاملة وهو ما لا يتوقف على ذلك فيترتب الاثر الشرعي عليه سواء توقف على الطرفين وهو العقود او اكتفى فيه بواحد وهو الايقاع وقد اختلفت العبارات في تفسير الصحيح في العبادات ففي يب ودي هو ما وافق الشريعة وحكاه عن المتكلمين في م والمنية وح دي والزبدة وح صرح فيهما كما في يب وعند الفقهاء ما اسقط القضاء وصرح في م ويب والمنية والزبدة بان ثمرة الخلاف يظهر في الصلوة بظن الطهارة اذا ظهر خلافه وزاد في م والمنية فقالا انها صحيحة على التقدير الاول لكونها موافقة للشريعة من حيث هو متعبد بظنه فالقضاء وجب بامر جديد باطلة على الثاني لعدم اسقاطها القضاء ثم قال في النهاية وليس بجيد فانك ان اردت بكونه مأمورا في نفس الامر فيمنع ذلك وان اردت ظاهرا فيمنع كون الصحة ذلك وقال فيه ايضا ويشكل على الفقهاء ما لا قضاء له كالعيد وما له قضاء مع صحته كصلوة فاقد المطهر انتهى واختلفت العبارات في تفسير الصحيح في العقود والمعاملات ففي يب الصحيح في العقود ما ترتب اثر السبب عليه وفي النهاية والمبادي وشرح المنية الصحيح في المعاملات ما ترتب اثره عليه قال في المنية اي حصلت منه غايته والغرض المقصود منه كالبيع مثلا فان غايته انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البائع فما افاد ذلك فهو الصحيح وفي النهاية لو فسرنا الصحة في العبادات بذلك امكن ولو فسرت صحة العقد باذن الشارع في الانتفاع بالمعقود عليه امكن وفي دي صحيح العقود والايقاعات ما ترتب عليه اثره الشرعي و

في بيان معنى الركن [illegible]

في بيان معنى الصحيح [illegible]

عرف به مطلقا لجانو في شرح المختصر الصحة في المعاملات ترتب الاثر المطلوب منها عليها انتهى واعلم ان البطلان في العبادات والمعاملات يقابل صحيحها باي معنى فسر كما صرح به في يب ودي وشرح المنية وفيه كما في م وفي العبادات بتفسير المتكلمين ما لم يسقط القضاء وفي العقود ما لم يترتب عليه اثره اي الغرض المطلوب منه انتهى واشار الى ما ذكروه ايضا في الاحكام والمختصر وشرحه وهل البطلان والفساد مترادفان او لا صرح بالاول في يب ودي وشرحي الزبدة وم وصر وشرحه وفي م والمنية بل ادعا الباطل والفاسد المترادفان انتهى وحكى في يب ودي والمنية وصر وشرحه عن الحنفية الثاني فقالوا انهم جعلوا الفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربوا فانه مشروع من حيث انه بيع غير مشروع من حيث الزيادة والباطل ما ليس مشروعا باصله ولا وصفه كبيع الحصى وحكى هذا في م عن ابي حنيفة وقال في يب وفيه هذا تكلف لا حاجة اليه ثم قال كما في شرح صر لو صح هذا القسم لم يناقش في تخصيص اسم الفاسد به انتهى وهل الصحة والفساد من الاحكام الشرعية الوضعية او لا يظهر من بعض الاصوليين الاول وصرح بالثاني في المختصر وكذا صرح به في شرحه فقال اعلم انه قد يظن ان الصحة والبطلان في العبادات من جملة احكام الوضع فانكر المص ذلك اذ بعد ورود امر الشارع بالفعل فكون الفعل موافقا للامر او مخالفا وكون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء وعدمه لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤديا للصلوة وتاركا لها سواء ابتغى الا يكون حصوله في نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد انتهى وهو جيد ومنها الاداء والاعادة والقضاء وقد تضمن جملة من الكتب لبيانها ففي يب والمنية الواجب ان اتى به في وقته سمي الاتيان به اداء وان كان بعد وقته المضيق او الموسع سمي قضاء وان فعل ثانيا في وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل سمي اعادة ونحوه في المبادي الاداء ما فعل في وقته والاعادة ما فعل ثانيا لوقوع خلل في الاول والقضاء فعل الفائت في غير وقته المحدود وفي النهاية اعلم ان العبادة قد توصف بالقضاء والاداء والاعادة وذلك لانها اذا كانت موقتة فخرج الوقت ولم يفعلها المكلف فيه بل في خارجه سواء كان مضيقا او موسعا سمي قضاء وان فعلها فيه سمي اداء وان فعلت على نوع من الخلل ثم فعلت ثانيا في الوقت المضروب لها سمي اعادة ولا استبعاد في اجتماع الاعادة والقضاء في فعل واحد اذ لم يلحظ في الاعادة الفعل في الوقت ولا في اجتماع الاعادة والاداء اذ لم يلحظ في الاداء الاولية نعم يبقى التناسب بين الاعادة وبين كل من الاداء والقضاء بالعموم من وجه وفي الزبدة الواجب ان فعل في وقته المقدر اولا فاداء وثانيا التدارك لبعض فاعادة او بعده بامر جديد فقضاء او قبله باذن فتقديم وكذا المستحب وفي المختصر وشرحه الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا اخره عمدا او سهوا تمكن من فعله كالمسافر او لم يتمكن لمانع من الوجوب شرعا كالحائض او عقلا كالنائم ثم قال والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل وقيل لعذر وفي الاحكام اتفقوا على ان الواجب اذا لم يفعل في وقته المقدر وفعل بعده ان يكون قضاء سواء تركه في وقته عمدا او سهوا انتهى وهل يتوقف القضاء على تعلق وجوب الاداء في الذمة فلا يكفي مجرد درك سبب وجوب الاداء وهو الوقت فلا يجب القضاء على من ترك الاداء بالاغماء المستوعب للوقت او بالجنون كذلك ونحو ذلك وان ورد الامر بقضاء كل فائت لكن هذا على تقدير ارادة المعنى المصطلح عليه بين الاصوليين لا المعنى اللغوي او لا يتوقف على ذلك بل يكفي مجرد درك سبب وجوب الاداء وان لم يجب عليه الاداء في شيء من اجزاء الوقت فيجب الحكم بلزوم القضاء على تقدير ورود عموم الامر بقضاء الفائت وكون المراد المعنى المصطلح عليه فيه اشكال وصار الى الثاني في يب والمنية فقالا الفضلاء انما يثبت عند وجود سبب وجوب الاداء مع عدم الاداء اما مع وجوبه وتركه كتارك الصلوة حتى يخرج الوقت او عدم الوجوب لامتناع عقلا كالنائم او شرعا كالحائض او لا لامتناعه كالمسافر اذا علم الفقهاء قبل الزوال والمريض وفي م الفعل انما يسمى قضاء اذا ثبت وجوب الاداء ولم يفعل او ثبت سببه فالاول كمن ترك الصلوة عمدا حتى خرج وقتها ثم اداها والثاني اما ان يكون المكلف لا يصح منه الاداء عقلا كالنائم والمغمى عليه او شرعا كالحائض او يصح لكن المقتضي للسقوط جاء من جهته كالمسافر اذا علم انه يصل قبل الزوال فان السفر منه قد اسقط وجوب الصوم ويصح منه او من قبله تعالى كالمريض فانه قد سقط وجوب الصوم عنه ففي جميع ذلك يسمى ذلك لوجود سبب الوجوب لا نفس الوجوب كما يقوله بعض من لا تحقيق له من الفقهاء باعتبار وجوب القضاء فان الواجب يمتنع تركه فلا يجامع جواز الترك او وجوبه كيف يؤمر بما يعصي به لو فعله ثم قال اطلاق اسم القضاء على الاول وهو ما ثبت وجوبه ولم يفعل في وقته حقيقة قطعا واختلف في الثاني فقيل انه مجاز فان صوم الحائض حرام وتسميته قضاء مجاز وحقيقته انه فرض مبتدأ لكنه لما تجدد هذا الفرض بسبب ما له عرض فمنع من ايجاب الاداء حتى فات لفوات الجابر سمي قضاء والنائم والناسي بقضاء

مالم يوافق الشريعة
و[illegible] الفقهاء
خ

في بيان ان الصحة والبطلان من الاحكام الوضعية

في بيان معنى القضاء والاداء والاعادة

ولا خطاب عليهما لانهما منسوبان الى الغفلة والتقصير لكن الله تعالى عفى عنهما بخلاف الحائض ولهذا يجب عليهما التشبه بالصائمين بالامساك بقية النهار دون الحائض وقيل ان الاطلاق حقيقة لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سببه وجوبه ولم يجب للعارض لا استدراك مصلحة ما وجب وفيها المجاز والاشتراك ومنها الرخصة والعزيمة وقد اشتهر انهما في جملة من الكتب فيجب والمندوب الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه او رخصة وهو الجائز معه فمباح الاصل ليس برخصة وتناول الميتة رخصة وقد يجب الرخصة كالتناول عند الهلاك وفي النهاية العزم في اللغة القصد المؤكد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا وفي العرف الشرعي عبارة عما لزم العباد بايجاب الله تعالى او ما جاز فعله من غير مانع واما الرخصة في اللغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء واما في الشرع فقال بعض اصحاب الرأي انها عبارة عما ابيح فعله مع كونه حراما وفيه تناقض وقيل ما رخص فيه وهو مع التناقض دوري لان الرخص مشتق من الرخصة وهو غير جامع عن الاباحة وقيل ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم وهو غير جامع لان الرخصة كما تكون بفعل تكون بتركه كاسقاط صوم رمضان والركعتين عن المسافر ثم بان يقال الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام السبب المحرم ليعم النفي والاثبات معا ومبيح الاصل كالاكل والشرب لا يسمى رخصة وما لم يوجبه الله تعالى علينا من صوم شوال وصلوة النافلة لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وكذا سقوط الصوم عن المسافر وسقوط الركعتين ثم الذي يجوز فعله مع قيام المقتضي للمنع قد يجب كاكل الميتة عند خوف التلف وقد لا يجب كترك كلمة الكفر عند الاكراه ثم قال اعلم انه لا استبعاد في كون الشيء رخصة باعتبار وواجبا باعتبار كالقصر واكل الميتة في المخمصة وقصر اما الرخصة فالمشروع مع قيام المحرم لولا العذر كاكل الميتة للمضطر والقصر والفطر في السفر واجبا ومندوبا وفي شرحه الرخصة هو ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافها وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة والا فالعزيمة فخرج من الرخصة الحكم ابتداء وما نسخ تحريمه او خصص دليل تحريمه ثم الرخصة قد تكون واجبا كاكل الميتة للمضطر او مندوبا كالقصر في السفر او مباحا كالفطر في السفر **مفتاح** لا يجوز ان يكون الفعل زائدا على وقته بحيث لا يتمكن من الاتيان به باجمعه في ذلك الوقت كالاتيان باربع ركعات في مقدار ركعة ويجوز مساواة الفعل لوقته كصوم يوم معين وهو المسمى بالمضيق كما صرح به في ... والمنية وغيرها ويجوز ويمكن زيادة الوقت على الفعل بحيث لو اتى به في اي جزء من اجزائه لكان ممتثلا وهو المسمى بالموسع اما الحكم الاول فقد صرح به في ... والعدة و... وغيرها وشرح ... والمنية وشرح ... وغيرها وصرح ايضا جدي الصالح في ... وله وجهان احدهما ظهور اتفاق المحققين بل لم اجد مخالفا فيه نعم قال الحاجبي عند مجوزي تكليف ما لا يطاق ولكن من الظاهر انه لا عبرة بقولهم وثانيهما ما تمسك به في ... وغيرهما من انه لو جاز ذلك لجاز التكليف بما لا يطاق والتالي باطل قطعا فكذا المقدم واما الملازمة فغنية عن البيان لو لم يكن كذلك لجاز ان لا يجب على الحائض اذا طهرت وقد بقي من الوقت مقدار ركعة والطهارة الاتيان بالصلوة بتمامها وكذلك الصبي اذا بلغ وقد بقي من الوقت المقدار المذكور والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان تمام الصلوة لا يسعه الوقت المفروض لا نقول هذا باطل لانه ان اريد وجوب الاتيان بجميع اجزاء الصلوة في ذلك الوقت بحيث لو اتى بشيء منها في خارجه لم يكن ممتثلا وكان عاصيا فبطلان اللازم بل هو باطل قطعا لا يقال الروايات المشهورة من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت تدل على وجوب الاتيان بتمام الصلوة في ذلك الوقت فلا يمكن منع التالي لانا نقول غاية الروايات بعد تسليم سندها الظهور وهو لا يقاوم القاطع الذي بيناه وان اريد وجوب التلبس بالصلوة وكون درك ذلك الوقت سببا لوجوب الاشتغال بها فهو مسلم ولكن الملازمة حينئذ ممنوعة وقد اشار الى ما ذكرناه في جملة من الكتب ولا فرق فيما ذكرنا بين الواجب والمندوب كما صرح به في المنية فان عدم جواز التكليف بالمحال لا يختص بالاول واما الحكم الثاني فقد صرح به في ... والعدة و... و... وهي ... و... وشرحه وغيرها وبالجملة هو مما لا خلاف فيه وقد صرح بدعوى الاجماع عليه في ... و... و... وشرحه في هي هو متفق عليه بين اهل العلم وفي العدة لا خلاف فيه وفي المنية هو متفق على جوازه وفي ... جدي الصالح لا نزاع في وقوعه ولا فرق في ذلك بين الواجب والمندوب ايضا وقد صرح به في المنية ايضا واما الحكم الثالث فقد اختلفوا فيه على قولين الاول انه جائز وواقع وهو للذريعة والعدة والغنية و... و... وهي و... وشرح المنية و... جدي الصالح وصرح في شرح المعراج وفي المعارج الاكثرون على جوازه وفي ... ذهب اليه محمد بن شجاع البلخي واصحاب الشافعي والجبائيان واصحابهما وهو مذهب السيد المرتضى وابي الحسين البصري

وفي المعالم

رخص السعر اذا تراجع
وسهل الشراء

بفعل تكون ح

مفتاح في بيان امتناع زيادة الفعل على الوقت
ونقصان الوقت عن الفعل

وفي المعالم وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وفي ... جدي الصالح هو الحق عندنا وعند كثير من خالفنا وفي غاية المأمول هو المشهور وعليه الجمهور وفي الاحكام ذهب اليه اكثر اصحابنا واكثر الفقهاء وجماعة من المعتزلة كالجبائي وابنه وغيرهما وفي المختصر وشرحه ذهب اليه الجمهور الثاني انه غير جائز وهو المحكي في ... عن جماعة من الاشاعرة وجماعة من الحنفية وابي الحسن الكرخي وفي ... ذهب اليه من لا تحقيق له وفي ... انكر ذلك قوم وهو الظاهر من كلام المفيد على ما ذكره العلامة للاولين على امكان ذلك ووقوعه وجوه منها ما تمسك في المنية فقال اما الامكان فللعلم الضروري بعدم استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار اما في اوله او في وسطه او في آخره واي وقت من هذه الاوقات الثلثة اذا خطته امتثلت امري ولا نعني بالواجب الموسع الا هذا ولا يمكن ان يقال ان في هذه الصورة لم يوجب شيئا ولا انه اوجب الخياطة وجوبا مضيقا وذلك ظاهر فتعين الايجاب الموسع وقد اشار الى هذه الحجة في ... ومنها ما تمسك به في ... فقال يمكن تساوي اجزاء الزمان في المصلحة بان يكون الفعل في اوله وآخره ووسطه متساويا في كونه لطفا داعيا الى ايجاب طاعة بعد خروج الوقت او داعيا الى طاعة مندوب اليها قبل خروج الوقت ولا يمتنع ان يكون داعيا الى طاعة واجبة بعد خروج الوقت فقط ولا يكون فعله بعد خروج الوقت مصلحة فيما كانت مصلحة قبل خروج الوقت مصلحة فيما كانت مصلحة قبل خروج الوقت لكن اذا فرط المكلف في فعلها لزم قضاؤها لان قضاءها يكون مصلحة في مدون ما كان الاداء مصلحة فيه فحينئذ لا يجوز ان يضيق الله تعالى فعلها في اول الوقت مع ان المصلحة تحصل بفعلها في آخر الوقت ولا يجوز ان لا يضيق الله تعالى فعلها في آخره مع ان المصلحة لا تحصل اذا اخرت عنه والامر كيف يخصص فعلها بوقت معين من اجزاء ذلك الوقت مع تساوي الجميع في تحصيل المصلحة فيجب تساوي جميع اجزاء الوقت في النسبة الى ذلك الفعل على معنى انه في اي جزء وقع ذلك الفعل كان واجبا بنفسه ومنها ما ذكره الشيخ البهائي ره في حاشية الزبدة فقال الجواز التوسعة يعرفه الجهال والاطفال بالبديهة فلا وجه للتعرض للاشكالات الواهية وتضييع العمر وغيره بان ظرف الواجب ربما يكون ظرف مكان كالوقوف بعرفة او المشعر ونحوه وربما يكون ظرف زمان كالواجب الموقت وفي الظرفان ربما يكونان موسعين اذ لا بد من قدر المظروف كالوقوف المذكور ونحوه في الظرف المكاني وصلوة الظهر مثلا من الزوال الى الغروب او قبله في الظرف الزماني اذا كان ازيد من المظروف لا جرم يلزم خلو بعض عن المظروف بل وربما كان اكثره خاليا عنه بل وربما لا يكون المشغول بالمظروف الا نادرا من الظرف كالامثلة المذكورة فاي عار في الخلو المذكور واي اشكال فيه لانه ليس الا عدم المظروف في جزء من ظرفه الموسع فانه صدق ترك الواجب في جزء من ظرفه لا ترك نفس الواجب كما هو الحال في الوقوفين ونحوهما من دون تفاوت اصلا كما هو بديهي غير خفي نعم لو ترك الواجب في مجموع الظرف يكون على التارك عقاب لانه ترك الواجب لا انه ترك في جزء من ظرفه على القول الحق من ان القضاء بفرض مستأنف جديد غير تابع للاداء فتدبر جدا ومنها ان الواجب المخير ممكن الوقوع فيلزم ان يكون الموسع كذلك اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الموسع مرجعه الى المخير كما صرح به في ... والعدة والغنية والمنتهى و... و... وشرح المنية و... و... فقالوا والتحقيق رجوع هذا الواجب الى الواجب المخير فكان الشارع امر المكلف بايقاع الفعل في اول الوقت ووسطه او آخره وجعل تخصيص احدها موكولا الى اختياره كما كان الحال في خصال الكفارة المخيرة وكما ان العدول الى خصلة الى الاخرى لا يوجب رفع الوجوب عنها وكونها نافلة فكذا هنا ومنها ما تمسك به جملة من الكتب ففي العدة الذي يدل على ذلك ان الوقت الثاني مثل الوقت الاول في تناول الامر لهما باداء العبادة فيه فليس لنا ان نجعل احدهما هو الواجب فيه دون الاخر فينبغي ان يكون مخيرا في الاوقات كلها وليس لهم ان يقولوا ان هذا يرجع عليكم في آخر الوقت فانكم جعلتموه مضيقا لان ذلك لا بد منه في آخر الوقت لانه لو لم نقل ذلك لادى الى فوات العبادة وليس كذلك الوقت الاول لانه اذا لم يفعل فيه فالوقت الثاني وقت له وليس لاحد ان يقول ان هذا ينقض بما ذكرتموه في الباب الاول من ان الامر يقتضي الفور وانه يجب المأمور به عقيبه وذلك انما قلنا ذلك في الاوامر المطلقة التي لها وقت واحد فحملناها على الفور وحملها مخالفونا على التراخي لما لم يكن في اللفظ تعيين الوقت وليس كذلك في الامر الموقت لانه قد عين فيه الوقت وذكر اوله وآخره فقلنا انه مخير فيهما وفي المعارج ان الوجوب معلق على الوقت فيجب ان يكون في كله والا لكان في بعضه وهو ترجيح من غير مرجح او لا في شيء وهو باطل بالاجماع وفي ... هو ثابت بقوله تعالى اقم الصلوة الاية وتخصيص آخر الوقت بالوجوب او اوله كما يقوله من لا تحقيق له ترجيح من غير مرجح وفي ... لان الامر تعلق بجميع اجزاء الوقت والوجوب مستفاد منه وفيه الامر تناول الوقت من اوله الى آخره ولا تعرض فيه لجزء من اوله او آخره اذ لو دل

ع

في بيان ان الفعل قد يكون
وقته مساويا له وقد يكون ازيد منه

مباحث متعلقة بالموسع والمضيق

على تخصيص جزء كان كل جزء قابلا له وجب ان يكون حكم الامر ايجابا بايقاع ذلك الفعل في اي جزء من اجزاء ذلك الوقت اراده المكلف وفي المنتهى واما الوقوع فلقوله تعالى اقم الصلوة ومن المعلوم ان ما بين الدلوك والغسق يفضل عن الصلوة ومن المعلوم الواجب منه انا ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة على اجزاء الوقت وكذا الواجبات التي وقتها مدة العمر كالنذور المطلقة وقضاء الواجبات وفي الزبدة لاطلاق الامر من غير تقييد وفي لم وبرك و ح د لحد الصالح والاحكام لنا ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخر على الاخر فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في اجزاء بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او اخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول او الاخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته وفي ص وشرحه لنا ان الامر قيد بجميع الوقت فالتخيير والتعيين تحكم واشار الى هذا في المراج ومنها ما تمسك به في النهاية فقال كل جزء من اجزاء الوقت لو وقع الفعل فيه لكان مجزيا بالاجماع وانما يكون كذلك لو كان يحصل المصلحة الواجب وكان ايقاعه في كل وقت قائما مقامه في غيره من الاوقات فيكون واجبا لانه لو لم يكن محصلا المصلحة الواجب لزم اما فوات مصلحة الواجب بتقدير فعل الصلوة في غير وقت الوجوب فيكون الصلوة حراما لانها قد فوت مصلحة الواجب وهو باطل اجماعا واما بقاء مصلحة الوجوب ويلزم وجوب فعل الصلوة ثانيا لبقاء مقصودها الموجب لها بعد فعل الصلوة في الوقت المفروض وهو باطل بالاجماع وقد اشار الى هذه الحجة في المنية وم ايضا ومنها ما تمسك به في النهاية فقال لو كان الوقت معينا لكان المصلي في غيره اما مقدما فتفعل على قته فلا يصح او مؤخرا عن وقته فيكون عاصيا وكلاهما خلاف الاجماع وللاخرين ما سيأتي الاشارة اليه والى جوابه انشاء الله تعالى ثم وينبغي التنبيه على امور **الاول** ذهب بعض النافين من الموسع الى ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها التوسعة يختص باول الوقت وان بعده يصير قضاء وحكى هذا القول في ير والمنية عن جماعة من الاشاعرة وفي مج عن بعض الحنفية وفي ح صر عن قوم من الشافعية وفي لم وم عن قوم وزاد في لم فقال هو الظاهر من كلام المفيد على ما ذكره العلامة انتهى وفسر اول الوقت في غاية المراد بالجزء الاول الذي يساوي الفعل ولهم ما ذكره في لم فقال احتج من خص الوجوب باول الوقت بان الفعل في الوقت ممتنع لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم صرف الامر الى جزء معين من الوقت اما الاول او الاخر لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخر لما خرج عن العهدة باداية في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول انتهى والجواب اما عن امتناع الفعل في الوقت فيما تقدم اليه الاشارة واما عن تخصيص الوجوب بالاول فبوجوه منها ما ذكره في النهاية وم ولم ود وير وص وشرحه من انه لو كان الوجوب مختصا باول الوقت كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره عن وقته عاصيا كما لو اخر الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ومنها ما ذكره في يه والعنية من انه لو اختص الوجوب باول الوقت لانتفت فائدة ضرب الوقت ومنها ما ذكره في يه فقال ولانه لا خلاف في ان مصلي الظهر في وسط الوقت او اخره لا يسمى قاضيا ومنها ما اشار اليه في المبادي فقال وتخصيص الاول بالوجوب ترجيح من غير مرجح انتهى ومنها ان الحكم بوجوب الفعل في وقت بحيث لا يزيد احدهما على الاخر شيئا ولا ينقص كذلك مستلزم للتكليف بالايطاق وهو غير جائز ولئن تنزلنا فلا اقل من التكليف بالحرج وهو ايضا منفي فتامل لا يقال يعارض الوجوه المذكورة الخبر المرسل اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله لانا نقول هذا الخبر لا يصلح للمعارضة لما ذكر من وجوه شتى **الثاني** ذهب بعض القائلين بامتناع الموسع بان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها التوسعة يختص باخر الوقت واستفاض حكاية هذا القول عن بعض الحنفية وحكاه في المنية عن جماعة منهم ولهم وجوه منها ما ذكره جماعة من انه لو كان واجبا في الاول لعصي بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع فكذا المقدم واجاب عن هذا الوجه في لم فقال بعد الاشارة اليه وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم ان لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او في اخره فقد فعل الواجب كما ان جميع الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب على انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان

يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بالفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهنا في اجزاء الوقت والامر سهل انتهى وقد اشار الى الجواب المذكور في هى وير وب ود وح وشرح المنية وم والمعراج وفي المعارج جوابه انا نقول تركه الى بدل وهو العزم عند قوم وعند اخرين هو فعل بعد ذلك فلا يلزم قبح تركه كخصال الكفارة وفي الذريعة والعدة في مقام الجواب عن الوجه المذكور والذي ذكروه غير لازم لانه عندنا لا يجوز ان يؤخر الصلوة عن الوقت الا ببدل هو العزم فلم يثبت لنا ما قالوه وزاد في العدة فقال فان قالوا العزم ليس عليه دليل كرر عليهم الكلام الاول وهو انه اذا تناول الامر الوقت الثاني كما تناول الوقت الاول فلا بد متى لم يفعل في الاول من عزم والا خرج من كونه واجبا الا ان يكون نفلا وقد ثبت انه واجب فان قالوا اذا جاز لكم ان تعدلوا عن ذلك الى العزم جاز لنا ان نعدل الى انه نفل والا فما الفرق قيل له حمله على كونه نفلا نقض لكونه واجبا وليس في ايجاب العزم نقض لكونه واجبا على ما بيناه فكان ذلك فرقا بين الموضعين انتهى ومنها ما ذكره في الذريعة والغنية فقالا وقد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بان كل ما لم يأثم بتأخير الصلوة عنه لا تكون الصلوة واجبة فيه قياسا على قبل الزوال ثم اجابا عنه فقالا ليس بواجب فيما انتفى الاثم عن تاخيره عنه ان ينتفي وجوبه لان هذا هو حد الواجب الموسع بخلاف الفرق بين ما قبل الزوال وبعده ان الصلوة قبل الزوال لا يأثم بتاخيرها من غير بدل يفعله وبعد الزوال ان اخرها وجب عليه ان يفعل بدلا منها وفي ترك الامرين يأثم على انه هذا ينتقض بالكفارات لانه لا خلاف في ان الذي يفعله ويختاره من الثلاث واجب وهو لا يأثم بتاخيره ذلك والعدول عنه وينتقض على اصولهم لان عندهم اذا بقي من الوقت قدر ما يفعل تلك الصلوة اثم بتاخيرها عنه وان لم تكن واجبة في تلك الحال لان عندهم ان وجوبها يتعين اذا بقي من الوقت قدر تحريمه ومنها ما ذكره في يعه فقال وقد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بان كلما للمكلف ان يتركه بغير عذر فليس بواجب كالنفل ثم اجاب عنه فقال الكلام في هذا الوجه هو الكلام على ما تقدم لان النوافل له تركها من غير عذر ولا بدل والصلوة لا يجوز تاخيرها من غير عذر الا ببدل وينتقض ايضا بما بيناه من الكفارات الثلاث انه يجوز تركه من غير عذر وهو واجب بلا خلاف ودفع الوديعة بالبدل التمثيلي واجب يجوز تركه بلا عذر بان يدفعها بالبدل ومنها ما ذكره في الذريعة والغنية فقالا وقد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بان الشمس اذا زالت وهو مقيم ثم مضى من الوقت ما يتمكن ان يصلي الظهر ثم سافر وجب عليه قصر الصلوة فلو وجبت عليه باول الوقت لما جاز ان يقصر كما لو سافر بعد خروج الوقت ثم اجابا عنه فقالا انما كان كذلك لان للوجوب في اخر الوقت مزية على اوله وان اشتركا في تعلق الوجوب لانه يتضيق ويتعين في الوقت الاخير وهو موسع في الاول فلهذا اعتبر في الحائض والمسافر اخر الوقت دون اوله وبعد فان كيفية اداء الصلوة معتبرة بحال المكلف في وقت الاداء يوضح ذلك ان مريضا لو بعد زوال الشمس ان يصلي الظهر اربع ركعات وليس عليه جمعة فان اعتق في الوقت بقية لزمته الجمعة وعلى هذا لا يمتنع ان يلزم الحاضر الصلوة تامة اذا ادرك اول وقتها ثم اذا سافر قبل خروج الوقت اداها مقصورة لان حاله في وقت الاداء تغير من اقامة الى سفر كما تغير حال العبد من رق الى حرية فتغيرت صفة العبادة التي تلزمه وكذلك لو كان في اول الوقت صحيحا لزمته الصلوة قائما مستوفيا للركوع والسجود فان مرض قبل اخر الوقت ولم يتمكن من الصلوة قائما صلى قاعدا او موميا بحسب ما يمكنه فتغيرت صفة العبادة بتغير حاله في وقت ادائها ولا يلزم على هذا ان يقصر الصلوة متى سافر بعد خروج الوقت لانه بعد خروجه يكون قاضيا لا مؤديا والقاضي يجب عليه ان يقضي ما فاته على صفته التي وجبت عليه مع التمكن وزوال الاعذار وليس كذلك من سافر في بقية من وقت لانه مؤد للصلوة في وقتها فوجب عليه القصر لاختلاف صفته من اقامة الى سفر ومنها ما ذكره في يعه والغنية فقالا وقد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بان ما بعد الزوال من الاوقات مدة يتكرر فيها امتثال المامور به فيجب ان يكون وقت الجواز غير وقت الوجوب كمدة الحول لما جاز ان يتكرر فيها امتثال المامور به انفصل وقت الجواز من وقت الوجوب ثم اجابا عنه فقالا الفصل بين الصلوة والزكوة في مدة الحول المتقدمة على تصريح الشريعة لوجوب اداء الزكوة ومن بعد الزوال مصرح بوجوب الظهر وقد دللنا على ذلك وبعد فان المؤدى من الزكوة قبل الحول لما كان جائزا غير متميز من المؤدى بعد انقضاء الحول بالصفة والنية والاسم وقد بينا ان الصلوة المؤداة في اول الوقت لا تتميز من المؤداة في اخره بشيء من الاحكام وبعد فانا لا نقول ان الصلوة

مباحث متعلقة بالموسع والمضيق

واجب

ص ١٥٠

مه

[illegible] متعلقة بالموسع والمضيق

من اول الوقت الى اخره بداخل جوازها لوجوبها بل يقول انها واجبة من اول الوقت الى اخره من غير ان تكون جائزة لان ذلك يوهم انها نفل اللهم الا ان يراد انه جائز تركها والعدول عنها وان اريد ذلك لم يجز ان يقال فيها بنفسها انها جائزة بل يقول العدول عنها الى بدل منها جائز فقد انفصل بهذا التفسير وقت الجواز من وقت الوجوب وقال ايضا ان ذلك قياس وهو يفيد الظن ولا يوجب العلم ونحن في مسئلة طريقها العلم فلا يجوز ان يعتمد فيها على طريق الظن انتهى واعلم انه قد استدل على بطلان القول المذكور بوجوه احدها ما ذكره في يه ولم ودة وغاية المراد والمختصر وشرحه فقالوا لو كان وقت الوجوب اخر الوقت لكان المصلي في الاول مقدما للصلوة على وقتها وهو غير جائز قال جدى الصالح في شرح الزبدة لا يقال انهم يجعلون فعل الاخر وقت تقديم فلا يلزم البطلان كما في غسل الجمعة وصلوة الليل لانا نقول جواز ذلك في بعض لما يقتضيه حال الاضطرار لا يقتضي جوازه مط نعم يمكن ان يناقش بان المخصص لا يخلو لا يسلم البطلان نقبله انتهى وثانيها ما تمسك به في يه والعدة والغنية والمنية وم من انه لو اختص الوجوب باخر الوقت لكان الاتيان به في اول الوقت ووسطه نفلا كما عن بعض ارباب هذا القول ولو كان نفلا في اول الوقت او وسطه لجاز ايقاعه فيهما بنية النفل قال في يه والعدة لان النية المطابقة للصلوة اولى من ان يجز معها الصلوة من النية المخالفة لها انتهى والتالي باطل اتفاقا كما في بعض الكتب بلا اشتباه كما في اخره وثالثها ما تمسك به في يه والغنية فقالا والذى يدل على بطلان ما ذهب اليه مخالفونا اشياء منها انه لا خلاف في ان النية في الواجب من الصلوة تخالف النية في النفل منها واجمعوا على ان شرط النية في جميع ما تؤدى من صلوة الظهر لا يختلف فبان بذلك ان الصلوة في الوقت كله واجبة واقعة على وجه واحد ورابعها ما تمسك به في يه ايض فقال ومنها ان قولنا صلوة الظهر مط يقتضي كونها واجبة مكتوبة لانه مبنئ عن الوجوب وزيادة عليه فمن قال ان في الظهر نفلا نزل الاجماع وهذا الوجه ايض يبطل كونها موقوفة لان كونها ظهرا قد بينا انه يقتضى الوجوب في الحال ويمنع من كونها مراعاة وخامسها ما تمسك به في يه ايض فقال ومنها انهم قد اجمعوا على ان الاذان والاقامة من شروط الصلوة الواجبة وانما تعملا في صلوة الظهر المفعولة في اول الوقت دل على وجوبها في الحال وانها ليست بنفل انتهى وقد تمسك بهذه الحجة في ية ايض وسادسها ما تمسك به في يه ايض فقال ومنها ان اول الوقت لو لم يكن وقتا للوجوب لحل في ارتفاع الاجزاء محل ما يفعل قبل الزوال وسابعها ما تمسك به في يه ايض فقال ومنها انهم اختلفوا في اهل الافضل تقديم الصلوة في اول الوقت او في اخره وهذا يدل على انها تكون في الجميع واجبة لانه لا يجوز ان يختلفوا في هل النفل افضل او الفرض لان من المعلوم ان الفرض والنفل اذا اتفقا في المشقة فالفرض افضل انتهى وقد تمسك بهذه الحجة ايض في يه وبه المراد وثامنها ما تمسك به في الذريعة ايض فقال ومنها ان كون الصلوة فكيف يؤثر في هذا الوجه ما ياتي بعد ومن شان المؤثر في وجوه الافعال ان يكون مقارنا لها ولا يتاخر عنها فان قيل ليس الداخل في الصلوة وجوبها مدخل فيه موقوف على اتمامه قلنا معاذ الله ان نقول ذلك بل كل فعل ياتي في الوقت فهو واجب لا يقف على امر منتظر وانما يقف صحته على الاتصال والمراد بذلك انه اذا اتصل فلا قضاء عليه واذا لم يتصل فالقضاء واجب فاما الوجوب واستحقاق الثواب فلا يتعين بالوصل والقطع يبين ذلك انه ربما وجب القطع وربما وجب الوصل فلو تغير ما بالقطع وجوبه لم يصح دخوله في الوجوب وتاسعها ما تمسك به في العدة فقال ومن قال انه نفل في الاول فقوله مبطل بما يثبت من اقتضاء الامر الايجاب فمن خالف في ذلك كان الكلام في مسئلة اخرى قد مضى الكلام فيها وعاشرها ما تمسك به في ية فقال لو اختص الوجوب بجزء لزم محالات الاول يكون في اوله نفلا كما اختاروه وكان يجب نية النفل المطابقة لما عليه الصلوة في نفسها والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم الى ان قال الثالث يلزم انه من لم يؤد الصلوة الا في اول وقتها غير مؤد لفرائض الصلوة ولا قائما بالواجب منها وحادى عشرها ما اشار اليه في ية فقال ايض نحن نعلم قطعا ان المصلي في اول الوقت ممتثل لها لكونه اتيا بها في وقتها لا لان التاخر اذن في تقديمها وثاني عشرها ما تمسك به في م فقال للاجماع السلف على ان من فعل الصلوة في اول الوقت ومات فيه انه ادى فرض الله تعالى واثيب ثواب الواجب **الثالث** حكى عن الكرخى انه قال ان الفعل المؤدى في اول الوقت لا يعلم كونه واجبا او ندبا بل يراعى فيه اخر الوقت فان ادرك الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا كان نفلا و اشتهرت هذه الحكاية عنه وصرح في جملة من الكتب ان القائلين بان الوجوب مما يختص اخر الوقت واعترض في العدة على ما صار اليه فقال واما ان قال انها موقوفة فكلام غير محصل لان الوجوه التى يقع عليها الافعال فتكون واجبة او ندبا لا تتاخر عن حال الحدوث ولا تكون

واجبة وجه يقع عليه الصلوة

امور

امورا منتظرة فان وقعت الصلوة في الوقت الاول على وجه الندب فينبغي ان يكون ندبا وان خرج الوقت وقد اجمعوا على خلاف ذلك وان وقعت واجبة فان ذلك يبطل كونها ندبا انتهى واعلم انه قال في يه ونقل عن الكرخى مذاهب ثلثة احدها المش عنه ان الصلوة المفعولة في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا وان لم يبق على صفات المكلفين كان نفلا الثاني حكى عنه ابو عبد الله البصري ان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعل مسقطا للفرض قال ابو الحسين وهذا اشبه من الحكاية الاولى الثالث حكى ابو بكر الرازي ان الصلوة يتعين وجوبها باحد شيئين اما بان يفعل او بان يضيق وقتها والحق ما ذهب اليه ابو الحسين **الرابع** قال في الاحكام الفرق بين المندوب والواجب الموسع جواز ترك المندوب مط والموسع بشرط الفعل بعده في وقته الموسع واورد عليه في المنية فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر فان جواز الترك في اول الوقت يتحقق فكيف يعقل اشتراطه بالفعل المتاخر عنه والتحقيق رجوع هذا الى الواجب المخير **الخامس** لا يختص التوسعة بالواجب بل يتحقق في المندوب ايض بلا اشتباه

مفتاح

اعلم ان القائلين بالتوسعة وبان كل جزء من اجزاء الوقت وقت الاداء الواجب فيه اختلفوا في توقف جواز ترك الفعل المامور به فيما عدا الجزء الاخير من الوقت من ساير اجزائه على العزم على الاتيان به على قولين الاول انه يتوقف عليه فلو دخل الوقت الموسع وهو غير عازم على الاتيان بالواجب فيه ولا متشاغل به كان عاصيا وان اتى بذلك الواجب في جزء من اجزائه ويلزم ذلك ان يتكرر العصيان بتكرر اجزاء الوقت الخالية عن الفعل وعن العزم وهو للذريعة والغنية والعدة ويه وم وئد والمحكى في جملة من الكتب عن جماعة ففي المنية ذهب السيد المرتضى والجبائيان مع اعترافهم بالوجوب الموسع الى ان الصلوة المامور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في اول الوقت الا بايجاد بدل لها وهو العزم على الاتيان بها في جزء من اجزاء الوقت الباقية وفي م هل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين ابن البراج وجماعة من المعتزلة وفي ئد القائلون بان جميع الوقت وقت الواجب الموسع قد اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه يجب على المكلف في كل جزء من اجزاء الوقت اما الفعل او العزم عليه في ثاني الحال وهكذا الى ان يتضيق الوقت ويبقى قدر ما يسع الفعل وح يتعين عليه الفعل والحاصل انه مخير بين الفعل في ذلك الجزء او بدله وهو العزم عليه فيما بعد انه لم يات بالفعل في جزء وجب عليه فيه العزم في ثاني الحال وهذا مذهب اكثر اصحابنا كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج واختاره الاستاد المصنف في الحواشى الثاني انه لا يتوقف عليه ولا يجب وهو للمعارج ويب ويه ود وشرحى المبادى ولم وفي المنية ذهب ابو الحسين البصري وفخر الدين واكثر المحققين الى جواز الترك من غير بدل واختاره المص وفي ية وكل من اشتهر بدلا قال انه العزم واطبق المحققون على عدم وجوبه بل نعم يجب لانه من احكام الايمان وفي لم الاكثر على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة وهو الاقرب وفي يه هو مذهب بعض اصحابنا كالعلامة والمحقق واكثر العامة وفي ئد وشرحها لجدى الصالح ذهب اليه المحقق والعلامة واتباعهما وزاد في الثاني قوله من المتاخرين ولم يذكر المرتضى في يه هذا المذهب وهذا يشعر بكونه غير معروف في عصره للاولين وجوه منها ما ظهر من عبارة يه في دعوى الاجماع على ما صار اليه فانه قال في جملة كلام له الذى ذكروه او لا غير لازم لانه عندنا لا يجوز ان يؤخر الصلوة عن الوقت الا ببدل هو العزم فلم يثبت لنا ذلك وقد قدمنا ذلك وبينا انه لم يثبت هذا البدل الا ببدل ذكرناه انتهى وفيه نظر امر اما احدهما دعوى الشهرة المحكية في م وثانيهما ما اشار اليه جدى الصالح قدس سره بقوله ولم يذكره وفيه نظر اما اولا فللمنع من دلالة قوله عندنا على دعوى الاجماع بوجه من الوجوه واما ثانيا فلاختصاص ما ذكره بالصلوة فيكون الدليل اخص من المدعى اللهم الا ان يتم بعدم القائل بالفصل ولكن فيه اشكال واما ثالثا فلوهنه بما ذكره في يه والمنية ولم من مصير المعظم الى القول وهو اولى بالاعتبار بما ذكره في يه كما لا يخفى فت ومنها ما اشار اليه في لم فقال احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره انتهى وقد تمسك الشيخ بهذه الحجة في مواضع عديدة من العدة فقال اذا ثبت ان الامر يتناول الوقت الثاني كتناوله للوقت الاول وهو يقتضى الوجوب فمتى لم يثبت العزم بدلا منه في الاول ادى الى خروجه عن كونه واجبا فلا اجل ذلك وجبناه انتهى وقد تمسك بذلك ايض في عه وية ئد فقال الا انا نعلم تركه عن بدل في النجاة ولا اثم فيخرج عن الوجوب انتهى واجاب عن هذا الوجه في جملة من الكتب ففي المنية وانفصالنا ايقاع الصلوة في اول الوقت عن المندوب بكونه امتثالا للامر الجازم اذ الامر بايقاع الصلوة في الوقت يعم وفي ايقاعها في اوله ووسطه واخره جزئيات له يشتمل كل واحد منها على

[illegible]

ومشاركة للمندوب في جواز الترك وحصول الثواب لا يقدح في وجوبه مع انفصاله بما ذكرناه في لم فقال بعد الاشارة اليه الجواب عنه ان الانفصال
ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير فباي جزء
اتفق الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء الباقية كما ان حصول الامتثال المخير بفعل واحد من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف
الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب
الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فان تركه لا يقوم مقامه شيء وهذا كاف في الانفصال وفي شرح الزبدة لجدي الصالح ره بعد الاشارة الى
ما ذكره في ده وقيل ان الواجب عند بعضهم ما يذم تاركه بوجه ما وهذا الحد يصدق عليه لان المكلف يذم بوجه من الوجوه وهو حال ظنه بالموت فهذا
القدر كاف في الوجوب ومنها ما تمسك به في ده وبرئ الله الاننا ايضا انه لو جاز تركه من غير بدل لزم تساوي حالته قبل الوجوب بحالته بعده والتالي بط اما
الاول فلانه قبل الوقت كان تركه الى بدل جائز فلو كان بعده كذلك كانا متساويين والثاني فظ واورد عليه جدي الصالح قده فقال وفيه نظر
لان له في الوقت بدلا من نوع وان لم يكن له بدل من نوعه وهو العزم وايضا ليس له بدل قبل الوقت اصلا فلا مساوات على تقدير عدم بدلية العزم
تم وفي غاية المامول والفرق بينهما فانه قبل الوقت غير مخاطب بالامتثال وبعده مخاطب به ومنها ما اشار اليه جدي الصالح ره فقال ورد بما احتج
بعضهم بان المكلف لا يجوز له ترك الفعل وترك العزم عليه لان ترك العزم على الفعل عزم على تركه والعزم على تركه عزم على الحرام والعزم على الحرام
حرام فالعزم على الترك حرام فالعزم على الفعل واجب انه لا تخلص له الا به ثم اجاب قده عن هذه الحجة فقال وفيه نظر لانا لا نسلم ان ترك العزم عزم
على الترك اذ بينهما واسطة وايضا لا نم ان العزم على الحرام حرام والا لكان العازم على الزنا من غير المباشرة عاصيا انتهى ومنها ما تمسك به في بر
فقال لنا ان السيد اذا امر عبده باسراج الدابة ولم يسرجها في الوقت الحاضر ولا عزم على اسراجها في الوقت المستقبل فانه يعد معرضا عن امر
سيده والاعراض عن الامر حرام وترك الحرام واجب وح فيجب عليه اما الفعل او بدله وهو العزم عليه فلو ثبت بمعنى اخر لكان ثالثا وهو بط انتهى و
فيه نظر لانا نمنع من تحقق الاعراض عن امر السيد بمجرد عدم العزم على ذلك مط ولو مع الالتفات الى امر السيد سلمنا انه معرض عن امر السيد ولكن
نمنع كون كل اعراض حتى الاعراض المفروض حراما سلمنا ولكن غاية ما يلزم مما ذكره وجوب العزم في الجملة وهو لا يقتضي كونه باعتبار البدلية فتم
ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال احتج من اثبت بدلا هو العزم بان الصلوة لطف في واجب بعد خروج الوقت ولطف في واجب قبل خروجه بيان
الاول انه قد يجب تاخيرها الى اخر الوقت فلو لم يكن لطفا الا في طاعة مختصة بالوقت لم يجز تاخيرها عن وقت الطاعة وبيان الثاني انها لو لم يكن
لطفا الا في واجب بعد الوقت لما حسن تكليف من يعلم موته قبل خروج الوقت واذا كانت لطفا في واجب قبل خروج الوقت لم يجز تاخيرها عن
ذلك الوقت الا الى بدل ولا بدل الا العزم ثم قال والجواب يكفي في حسن تكليف الصلوة من يعلم موته في الوقت ان يكون لطفا في مندوب
يفعل عقيب فعل الصلوة او ان يكون كل جزء من الصلوة لطفا في مندوب يليه واذا جاز ذلك لم يجب ان يكون لها بدل من حيث هي لطف في
ندب لا يقال يلزم ان يكون تقديم الصلوة في اول وقتها اولى لانها تكون مصلحة في مندوب يليه وفي واجب وفي اخر الوقت يكون لطفا
في واجب لا غير لانا نقول يمكن ان يكون الصلوة المستحب تاخيرها اذا فعلت في الاول كانت لطفا في مندوب يليها وفي طاعة واجبة بعد
خروج الوقت واذا فعلت في اخر الوقت كانت لطفا في طاعة واجبة وفي طاعات مندوب اليها بعد خروج الوقت اكثر مما تكون الصلوة
في اول الوقت لطفا فيه من الطاعات المندوبة فلذلك كان تاخير الصلوة افضل انتهى ومنها ما اشار اليه في لم ايضا فقال احتجوا لوجوب
العزم بانه يثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزاء ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت ثم
قال في الجواب انا نقطع بان الفاعل للصلوة ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم
فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري انتهى وللاخرين وجوه منها ما تمسك به في
بر فقال انما قلنا بامتناع كونه بدلا لان العزم اما ان يكون مساويا للفعل في جميع الامور المقصودة منه او لا والاول يقتضي سقوط
التكليف بالفعل عند الاتيان بالعزم لان الامر اقتضى فعلا واحدا في ذلك الوقت هذا العزم مساو له في جميع الجهات المطلوبة منه فيلزم
سقوط الفعل اذ لا فرق بين الاتيان بالفعل وبين الاتيان بمساويه من كل اعتبار والثاني يمنع من كونه بدلا لان بدل الشيء قائم مقامه
في جميع الامور المطلوبة منه ثم قال واعترض عليه بتجويز كون البدل قائما مقام الاصل في اول الوقت لا في جميع الاوقات فاذا فعل

على تركه

[illegible]

بين

البدل في هذا الوقت سقط الامر بالاصل في هذا الوقت دون باقي الاوقات واجيب بان الامر لا يقتضي التكرار فاذا قام البدل مقام الاصل
في اول الوقت لا في جميع الاوقات فاذا فعل البدل في هذا الوقت سقط الامر بالاصل في هذا الوقت دون باقي الاوقات واجيب بان الامر لا
يقتضي التكرار فاذا قام البدل مقام الاصل في هذا الوقت قام مقامه في المرة الواحدة والامر لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة وقد قام
هذا البدل مقامه فيها فيكون قد ادى تمام المقصود بالامر فيسقط التكليف بالكلية وفيه نظر فان الامر اقتضى ايجاب الفعل في احد اجزاء
الوقت فهو في كل جزء من اجزائه مخاطب بان يوقع الفعل فيه او بدله الى الوقت الثاني وهكذا الى اخر الوقت فيتعين الفعل ح والحاصل
ان العزم في الوقت الاول والفعل في ثانيه معا بدل عن الفعل في اوله او نقول انه ليس بدلا عن اصل الفعل بل عن تقديمه فلا يوجب
سقوط الفعل مط ومعنى كونه بدلا انه مخير بينه وبين تقديم الفعل انتهى وقد تمسك بالحجة المذكورة في المعارج ايضا فقال لا يجب العزم
لنا لو وجب العزم لسقط التكليف بالفعل في الثاني لانه ان قام العزم مقامه كفى في الاتيان بمقتضى الامر فلو وجب في الثاني بذلك الامر لزم
ان يكون الامر للتكرار وقد ابطلناه انتهى واجاب عنها في بعض ده ففي الاول فان قيل كيف يكون العزم بدلا من فعل الصلوة ومن حق
البدل الا يثبت حكمه مع القدرة على المبدل كالتيمم مع طهارة الماء قلنا هذا الحكم الذي ذكرتموه ليس بثابت في كل بدل لان كل واحد من كفارة
اليمين بدل من الاخرى ويجوز له ان ينتقل الى كل واحد مع القدرة على الاخرى وبعد فهذا اختلاف في عبارة ويجوز ان نقول ليس له ان يترك
فعل الصلوة في اول الوقت الا بفعل ما يقوم مقامها ولا نذكر البدل فان قيل من شان ما قام مقام الشيء ان يسقط فعله وجوب ذلك الشيء
كالكفارات وعندكم ان العزم لا يسقط وجوب الصلوة وان اسقط فعل الصلوة وجوب العزم قلنا غير ممتنع اختلاف احكام ما يقوم مقام
غيره فيكون منه ما يسقط ما قام مقامه ومنه ما لا يكون كذلك والواجب الرجوع فيه الى الدلالة الا ترى ان المسح على الخفين عند من اجازه يقوم
مقام غسل الرجلين ولم يسقط مع ذلك المسح وجوب الغسل كما اسقط الغسل المسح على الخفين الا ترى ان من مسح على خفيه ثم ظهرت قدماه
يجب عليه غسلهما فلم يتقابلا في قيام كل واحد منهما مقام الاخر وكذلك القول في الوضوء بالماء والتيمم فغير منكر ان يكون العزم لا يسقط
وجوب الصلوة وان قام مقامها في سقوط اللوم والاثم فان قيل من شان ما قام مقام غيره الا ينتقل اليه الا لعذر كالمسح على الخفين قلنا
غير مسلم ذلك لانا قد ننتقل من كفارة الى اخرى بلا عذر ومن رد الوديعة باليمين الى اليسار بلا عذر ومن الصلوة من مكان طاهر الى غيره
من الامكنة الطاهرة بلا عذر وفي الثاني او ورود القضاء البدلية الشرط واما الجواب انها عن فعله في كل جزء قبل الضيق لا مط انتهى ومنها
ما تمسك به في بر فقال الامر انما ورد بالفعل فلا دلالة له على العزم ولم يوجد سوى الامر فانتفى دليل العزم فكان ساقطا لوجوب انتفاء ما لا دليل
عليه انتهى وقد اشير الى هذه الحجة في جملة من الكتب ففي لم لنا ان الامر ورد بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره يقتضي
التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين
فقد صرانا ان الامر قيد لجميع الوقت فالتخيير والتعيين تحكم وفي شرح لنا ان الامر قيد لجميع ولا تعارض فيه للتخيير بين الفعل والعزم و
لتخصيصه باول الوقت واخره بل الظ نفيهما فيكون القول بهما باطلا انتهى وقال في بر واعترض عليه بالمنع من انتفاء دليل العزم فان
النص دل على التوسعة ودل العقل على عدم امكانها الا بالبدل والاجماع دل على ان ذلك البدل هو العزم اذ كل من اثبت بدلا قال انه
العزم فقد دل الدليل على وجوب العزم ولم يكن مخالفا للنص اذ النص اقتضى ايجاب الفعل من غير اشعار بنفي البدل او اثباته فلا يتعرض له
النص بالنفي ولا بالاثبات لا يكون مخالفة الظاهر واعترض بمنع دلالة العقل على افتقار الموسع الى بدل اذ معناه عدم جواز الاخلال
بالفعل في جميع الاجزاء والتخيير في ايقاعه في ايها شاء بدلا عن الاخر وهذا ان معقول لا يحتاج معه الى البدل وفيه نظر فان الخصم يدعي
عدم معقوليته في اول الوقت على تقدير تجويز تركه مط من غير بدل لان الواجب لا يجوز تركه وهذا يجوز تركه في اول الوقت فهذا ليس واجبا في
اول الوقت فلولا ايجاب البدل لم يكن واجبا انتهى وضعفه لا يراد الاخير واضح ومنها ما تمسك به في بر ايضا فقال لو كان العزم بدلا في
اول الوقت فنقول الثاني اما ان يجوز تاخير الفعل فيه او لا والثاني يقتضي خرق الاجماع الدال على جواز التاخير الى اخر الوقت
واذا جاز التاخير فاما الى بدل او لا الى بدل والثاني المطلوب والاول يستلزم تعدد البدل بتعدد الازمنة وهو بط فان بدل
العبادة انما يجب على حد وجوبها فيكون فعلها جائزا مجزيا والامر اقتضى الوجوب في احد اجزاء هذا الوقت مرة واحدة فيكون

البدل كك ثم قال اعترض عليه بجواز وجوب العزم في الثاني لان العزم بدل عن الفعل في الاول فيفتقر الى عزم وكذا هو بدل عن الفعل في الثاني فافتقر الى عزم ثان وهكذا واعترض بان الامر اقتضى الفعل مرة واحدة فيكون العزم الواحد كافيا وفيه نظر فان الفعل وان وجب مرة واحدة لكن العزم بدل عن تقديمه هو متعدد بتعدد الزمان ومنها ما اشار اليه في نهايته فقال لو كان العزم بدلا لم يجز فعله مع القدرة على المبدل كسائر الابدال مع مبدلاتها ثم قال اعترض بان المصير الى احد المخيرين غير مشروط بالعجز عن الاخر بخلاف الوضوء والتيمم لا يقال التخيير ثابت في البداية لعدم الاولوية لانا نقول المقدم ممنوع على انه لما كان الفعل لا بد منه بخلاف العزم تحقق البداية ومنها ما اشار اليه في نهايته فانه قال لو اخر الصلوة عن اول الوقت مع الغفلة عن العزم كان عاصيا بترك الاصل وبدله ثم قال واعترض بعدم العصيان لعدم تكليف الغافل وفيه نظر لمنع الغفلة عن الواجب هنا والتحقيق ان الغفلة عن العزم صيرت الفعل متعينا فتركه سبب ذاتي في العصيان والغفلة عرضي ومنها ما اشار اليه في النهاية ايضا فقال العزم من افعال القلوب ولم يعهد في الشرع جعل افعال القلوب بدلا عن الافعال ثم قال واعترض بانه استبعاد محض مع ان التوبة ندم وهي من افعال القلب جعلت بدلا عما فرط من الافعال الواجبة حالة الكفر الاصلي ومنها ما اشار اليه في نهايته فقال العزم واجب على سبيل البدل عنها فانه يجب العزم على ادائها قبل دخول وقتها مع انتفاء الوجوب ح ثم قال اعترض بمنع وجوب العزم قبل الوقت نعم يقبح كراهة فعلها فالمأمور بعزم يريد فعلها قبل وقتها فيمنع وجوبه لجهة انه اذا وجبت العبادة وجاز تاخيرها فليس عليه الا ان يجب عليه قبل دخول وقتها فان كان في احدهما العزم فكذا في الاخر وان كان عدم كراهة فكذا الاخر واعترض بتسليم ان الواجب بعد الوقت كالواجب قبله اما عزم او عدم كراهة لكن الوجوب قبل الوقت لا يمنع من كونه بدلا بعد الوقت لجواز كون الفعل والعزم بدلا في شيء في وقت دون اخر فلا يمنع من كون العزم بعد دخول الوقت بدلا من العبادة لاجل انه يجب فعله قبل الوقت ولا يكون بدلا واما من اثبت بدلا عن العزم مبطل بما تقدم في العزم وتحقيقه انه كان يجب ان لا يحسن تكليف الصلوة من يعلم الله سبحانه انه يموت في الوقت لانه يقوم فعل الله مقام فعله في المصلحة الحاصلة قبل خروج الوقت فلو كلفه الله سبحانه الصلوة لكان انما كلفه بمجرد الثواب فقط ومنها ما تمسك به بعض على ما حكاه في غاية المأمول وغيره من انا نقطع بان من صلى الظهر مثلا في اثناء الوقت كان ممتثلا بما امر به وليس ذلك الا لكونه المأتي به صلوة بخصوصها لا لكونها بدلا عن العزم ولو كان العزم كالبدلية صحيحا لكان الامتثال بسبب كونه مبدلا انتهى وهذه الحجة اشار اليها ايضا العضدي فقال قال القاضي انه يثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزاء ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فثبت الوجوب انا نقطع ان الفاعل للصلوة ممتثل لكونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين المبهمين انتهى واجاب عنه في غاية المأمول فقال ان جهة البدلية انما تكون ملحوظة فيما اذا كان التخيير بين الفعل والعزم ابتدائيا ان كان كل منهما في مرتبة واحدة كخصال الكفارة التي في مرتبة واحدة ولكن ليس هنا كذلك فان الواجب هنا بحسب الاصل انما هو الصلوة فقط لكن المكلف اذا تركها قبل وقت الضيق يجب عليه العزم على الاتيان بها ثانيا بدلا عنها فالترك في ذلك الجزء سبب لوجوب العزم والعزم تابع متبوع عن ترك الواجب اصالة فافهم والا لحصل الظن بوقوع الواجب كفاية اذا ترك المكلف ولم يأت به فانه اذا لم يأت بالكفائي يجب عليه تحصيل الظن بوقوعه ليخرج عن عهدة التكليف فكان الشارع قال للمكلف اوجبت عليك الصلوة فيما بين الدلوك والغروب موسعا الى وقت الضيق فاذا تركتها ولم تأت بها في شيء من اجزاء الوقت قبل الضيق يجب عليك العزم على الاتيان بها فيما بعده كما لو قال لو اوجبت عليك الصلوة على البت لكنك اذا تركتها ولم تأت بها لم تخرج عن عهدة التكليف الا بتحصيل الظن بوقوعها غايته انه لا يكون بدلا حقيقة كما في خصال الكفارة فيبقى المناقشة معنا في اطلاق البدلية عليه ولا مشاحة في ذلك والحاصل انا نقول يجب على المكلف ايقاع الصلوة في احد اجزاء الوقت فاذا لم يوقعها وجب عليه ان يأتي بالعزم على الفعل في كل جزء ترك الفعل فيه الى وقت يتضيق وح فلا يصح الاتيان بالعزم بل يجب الفعل ولا ندعي ان العزم بدل حقيقة كما في خصال الكفارة وما ذكرتم من ملاحظة البدلية حال الامتثال بالصلوة انما يتم لو ادعينا البدلية حقيقة وليس كذلك على انا نقول القطع بالامتثال لا من جهة البدلية لا يوجب عدمها في الواقع فان المكفر باحد الخصال ممتثل قطعا لا من جهة البدلية انتهى وقد اشار الى ما ذكر الفاضل البهائي وجد الصالح قدس سرهما ومنها ما اشار اليه في غاية المأمول فقال وقد استدل الخصم ايضا على عدم وجوب العزم بدلا بان العزم على الفعل من احكام الايمان يثبت مع ثبوته وينتفي مع انتفائه فهو واجب لذلك لا لكونه بدلا عن الفعل ولهذا كان واجبا قبل الوقت مع انتفاء وجوب الفعل ح حتى انه لو جوز ترك واجب بعد اربعين سنة كان اثما وهذه الحجة قد ذكرها العضدي في ح مر فقال ايضا لان الاثم بترك العزم انما هو لكونه مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكون كخصال الكفارة بل لان العزم على كل فعل واجب اجمالا وتفصيلا عند تذكره هو من احكام الايمان

يثبت

يثبت مع ثبوته سواء دخل الواجب ام لم يدخل فلو جوز ترك واجب بعد عشرين سنة لاثم وان لم يدخل الوقت ولم يجب انتهى واجاب عنها في غاية المأمول فقال الجواب ان كونه حكما من احكام الايمان لا ينافي كونه بدلا خاصا اعني وقت ترك الفعل قبل الضيق ووجوبه قبل الوقت لا يمنع من كونه بدلا بعد الوقت لجواز كون الفعل بدلا من شيء في وقت دون وقت اخر انتهى وقد اشار الى الجواب المذكور الفاضل البهائي وجد الصالح ره ايضا وزاد الاخير فقال غاية ما في الباب لزوم كون الواجب في نفسه بدلا لواجب اخر وهو جائز بل واقع كما ذكرنا من ان الاوليين في الاربع بدل الاخيرتين انتهى وفيه نظر ومنها ان المعهود من المسلمين عدم الالتفات الى العزم المذكور في كل وقت من اوقات الفرائض ولو كان واجبا لاشتهر بل تواتر فتم ومنها لو كان العزم بدلا للزم ان يكون من ترك الصلوة اليومية وبدلها وهو العزم في كثير من اجزاء مرتكبا للكبائر ومستحقا للحد او التعزير وللذموم الواردة في ترك الصلوة فتم والمسئلة لا تخ عن اشكال ولكن الاقرب عندي عدم وجوب العزم باعتبار ترك الواجب في الجزء الاول والثاني ونحوهما لعدم الدليل عليه من الادلة الاربعة اما الدليل العقلي الذي ذكر له وشبهه فلا يخ ضعفه وهل هو من لوازم الايمان واحكامه كما صرح به في النهاية وغيرهما فيجب على كل مؤمن الاتيان به او لا فيه اشكال وربما يظهر من المعالم الثاني فانه قال اعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكر ولو وجه بان الحكم به متكرر في كلامهم انتهى وعلى تقدير وجوب ذلك لم يكن للبحث عن وجوب العزم باعتبار البدلية فائدة مهمة بل يستبعد انه غير معقول فتم وكيف كان فلا اشكال ولا شبهة في انه اذا لم يأت بالواجب في سعة الوقت يتعين عليه الاتيان به في اخره فيتضيق وقت الوجوب ح ولا يكفي العزم وان قلنا ببدليته وتقصر بذلك في بحثه والغيبة وبعده ح وشرحه **مفتاح** اذا ظن المكلف في الواجب الموسع بعد قدرته على الاتيان بما هو واجب عليه اذا اخره عن الجزء الاول والثاني والثالث ونحو ذلك فهل يجب عليه الاتيان بما هو واجب عليه قبل ذلك الزمان الذي ظن فوات الواجب فيه ان كان هو قبل حصول الظن المفروض مما يجوز فيه ترك الواجب اختيارا فان ظن مثلا انه اذا اخر صلوة الظهر عن اول الوقت لم يتمكن من الاتيان بها في الوقت المضروب لها اصلا وجب عليه الاتيان بها في ذلك الوقت وهو الجزء الاول كما يتضيق الموسع بظن الوفات فيكون الظن هنا من الاسباب الشرعية للحكم بالمسارعة وعدم جواز التاخير فلو اخر الواجب عن الزمان الذي ظن فوته فيه وظهر صدق ظنه كان عاصيا بترك ذلك الواجب او لا بل يكون الظن معتبرا ولا يثبت به حكم شرعي ويكون كما لو علم او ظن بعدم الموت حتى يتضيق بحضور الوقت فلو اخره عن ذلك الزمان الذي ظن موته فيه وانكشف صدق ظنه وتحقق ترك الواجب لم يكن عاصيا كما لو اخر بظن السلامة واتفق موته فجاة قبل الاتيان بالواجب صرح بالاول في ب وية والمنية والزبدة وشرحها لجدي العلامة الصالح والفاضل الجواد وبعض المصنفين للسيد الاستاذ والاحكام وصرح شرح المعراج هو المعتمد لهم وجوه منها ظهور الاتفاق عليه ومنها تضمن جملة من العبارات دعوى الاتفاق عليه ففي شرح جدي الصالح للزبدة ظان الموت في جزء من الوقت يعصي بتركه اتفاقا ان مات فيه وفي غاية المأمول الواجب الموسع منه ما وقته العمر كالحج والنذور المطلقة ونحوهما ومنه ما ليس كذلك كصلوة الظهر مثلا والبحث متعلق بكل منهما اما ما ليس وقته العمر كصلوة الظهر مثلا فالمكلف اذا ادرك وقته وحصل له ظن بالموت في جزء منه فلا يجوز له تاخير الفعل الى ذلك الوقت فلو اخره الى ذلك الوقت فلو اخر الى ذلك الجزء ولم يفعله ومات كان عاصيا بالاتفاق واما ما وقته العمر من الواجب الموسع فهو مثل غيره مما كان اخر وقته معلوما في جميع الاحكام المذكورة سابقا فاذا ظن الموت يجب المبادرة الى الفعل ويعصي بالترك ان مات كذا لو حصل له ظن بتعذر حصول الفعل في وقت فانه لا يجوز تاخيره عن ذلك الحد وغير ذلك وفي الاحكام اتفق الكل في الواجب الموسع على ان المكلف لو غلب على ظنه انه يموت بتقدير التاخير عن اول الوقت فاخره فانه يعصي ان لم يمت وفي ضر من اخر مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقا وفي شرحه ان من ادرك وقت الفعل وظن الموت في جزء ما منه اخر الفعل مع ظنه الموت عصى اتفاقا انتهى ومنها ما تمسك به السيد الاستاذ وقال الواجب الموسع العمر المحدود بوقت فيها العمر وفاقا ولا يتضيق الا بظن الوفاة اما الاول فلان الاصل اللزوم حتى يثبت التضيق ولم يثبت واما الثاني فلانه لو لم يجب بظن الوفاة لزم خروج الواجب عن كونه واجبا وذلك لان تركه جائز في كل وقت يفرض واللازم منه جواز تركه في الجميع بل فيه خروج الواجب عن كونه واجبا وفي حكمها الواجبات المحدودة مع ظن الوفاة قبل اتيان اخر الوقت انتهى وفيه نظر ومنها ما تمسك به في المنية فقال اذا غلب على ظن المكلف في الواجب الموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعله فيه فات فعله في وقته اجمع عصى بالتاخير لانه متعبد بظنه

في بيان ان الظن بالضيق
هل يعتبر الضيق ام لا

ومقتضاه تعين اول الوقت للاتيان به وقد اشار الى هذا في غاية المأمول فقال بعدما حكينا عنه سابقا لان الوقت بحسب ظنه المكلف قد تضيق عليه و
ما بالغرض يرجع الى الظن فيتعين عليه الفعل في ذلك الوقت ولا يجوز له تاخيره عنه انتهى وفيه نظر ومنها ما تمسك به جدي الصالح في ح ذ
فقال بعدما نقلنا عنه سابقا لصيرورة ما قبل ذلك الجزء وقته بحسب ظنه ولانه ترك الواجب من غير بدل هو العزم لفعله ثانيا انتهى و
فيه نظر ومنها انا نجد ان العقل يحكم حكما بتيا قطعيا بلزوم العمل بالظن المفروض فلا يقال يدفع جميع ما ذكرنا العمومات المانعة عن العمل
بالظن كتابا وسنة لانا نقول هذه العمومات لا تصلح للمعارضة من وجوه شتى وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق فيما ذكرنا بين الواجبات
الموسعة التي وقتها العمر والمحدودة بوقت خاص كما هو ظاهر اطلاق النهاية ويه والمنية والاحكام والمختصر وشرحه والمعراج وصرح به في الزبدة
وشرحها للجد الصالح ويه ل وكذا صرح به السيد الاستاد قدس سره **الثاني** لو لم يخرج عن الزمان المفروض فتبين كذب ظنه وقد بقي على الاتيان
بالواجب في الزمان الذي ظن موته فيه فهل يكون عاصيا او لا بل يختص العصيان بصورة عدم تبين كذب الظن وفوت الواجب يظهر من اطلاق
المنية وم وض وشرحه الاول وهو صريح في موضع من النهاية وكذا صرح به الفاضلان الجواد وجدي الصالح قدس سرهما في شرحيهما على الزبدة فقالا
الاصح العصيان لانه ترك ما وجب عليه بحسب الظن الذي هو مدار التكليف وزاد الاول فقال ويحتمل العدم لان بقائه في ذلك الجزء كاشف عن
خطاء ظنه وهو ضعيف انتهى ويظهر من موضع اخر من النهاية الثاني ومن الزبدة التوقف والاقرب عندي هو القول الثاني لان وجوب العمل بالظن ليس وجوبا
نفسيا اصليا كوجوب الصلوة بل هو وجوب توصلي ومن باب المقدمة كوجوب الصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة ووجوب الاجتناب
من نجسه عند اشتباههما بالاجنبية ونحو ذلك والمعتمد عندنا ان مقدمة الواجب لا يترتب على تركها عقاب كترك الواجبات النفسية وانما
يترتب العقاب على ترك نفس الواجب لا بترك مقدمته **الثالث** هل يجب بعد ظهور خطاء ظنه الاتيان بالواجب او لا بل يسقط عنه المعتمد
هو الاول عملا بالاصل واطلاق الامر ولظهور الاتفاق عليه حتى من القاضي الذي يأتي الى مذهبه الاشارة **الرابع** هل الاتيان بعد ظهور
خطاء الظن قضاء او اداء اختلفوا فيه على قولين احدهما انه قضاء وهو للمحكي في جملة من الكتب عن القاضي وثانيهما انه اداء وهو للتهذيب ويه و
المنية وم وض وفي يه هو اختيار الغزالي والجمهور وفي المنية هو اختيار الغزالي وجماعة من الاصوليين وفي يه ل وض وشرحه هو اختيار الجمهور لقوة
الادلة اشار اليه في يه والمنية ففي الاول قال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة الظن ولم يو تعرض ولهذا يعصي بالتاخير اجماعا
وفي الثاني قال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة ظنه والاثم يعصي بالتاخير عنه وهو باطل انما قال فاذا اوقعه خارج ذلك الوقت
المعين كان قضاء اذ لا معنى له الا ما فعل بعد وقته المعين انتهى واورد عليه في يه وم فقالا بعد الاشارة اليه وليس بجيد فان العصيان
لا يستلزم كون الفعل قضاء لان ذلك الوقت كان وقتا للاداء والاصل بقاء ما كان على ما كان وزاد في يه فقال بل ويمنع العصيان بعد
ظهور بطلان ظنه ووجوب التضيق عليه انما يحكم بذلك لو استمر الظن نعم يصح ان ينوي القضاء الفعل في وقته ثم قال اورد بعض
المتاخرين على القاضي انه لا يلزم من عصيان المكلف بتاخر الواجب الموسع عن اول الوقت من غير عزم على الفعل عند القاضي ان يكون فعل الواجب
بعد ذلك في الوقت قضاء وليس بجيد لان العصيان هنا ليس باعتبار تضييق الوقت بل بترك الواجب وبدله وفي المنية بعد الاشارة الى حجة
القاضي وليس بجيد لان حكم الظن مشروط باستمراره ومع زواله وظهور فساده يسقط عن درجة الاعتبار ويبقى الحال على ما كان عليه قبله
انتهى وللقول الثاني ما ذكره في غاية المأمول وح مرة من ان الواجب وقع في الوقت المقدر له شرعا اولا فيكون اداء وفيه نظر والتحقيق هنا
هنا ان يقال ان القاضي ان كان مراده مجرد التسمية بمعنى ليس مدعاه سوى اثبات صدق لفظ القضاء حقيقة على ذلك والا فهو يشارك
القوم في الاحكام فالنزاع في المسئلة لفظي وفي امر اصطلاحي والامر فيه سهل وقد اشار الى هذا في غاية المأمول وشرح جدي الصالح وح مرة
وقال لا مناقشة فيه وهو جيد ولكن الاقرب عدم صدق القضاء حقيقة بحسب الاصطلاح كما صرح به في جملة من الكتب ففي شرح جدي الصالح
وبه لا وح مرة ان التسمية اداء اولى لانه فعل في وقته المقدر له شرعا انتهى وان كان مراده اثبات ان بعد انقضاء ذلك الوقت الذي ظن فوت
الواجب فيه لا يجب ذلك الفعل الا بامر اخر لان القضاء بفرض جديد فهو باطل اما اولا فلظهور الاتفاق عليه كما اشرنا اليه سابقا واما
ثانيا فلاصالة بقاء الوجوب وما كان سابقا كما صرح به في يه وشرح جدي الصالح والاحكام واما ثالثا فلاطلاق الامر وان كان مراده
وجوب نية القضاء فهو باطل ايضا اما اولا فللمنع من وجوب نية الاداء والقضاء فتامل واما ثانيا فلما ذكره في شرح المختصر فقال ولا خلاف

مع

مع القاضي في المعنى الا ان يريد وجوب نية القضاء وهو بعيد اذ لم يقل به احد انما النزاع في التسمية وتسميته اداء اولى لانه فعل في وقته المقدر له شرعا
اولا وان عصى بالتاخير كما اذا اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت ونحوه فانه يعصي ثم اذا ظهر خطاء اعتقاده واوقعه في الوقت كان اداء اتفاقا
ولا اثر للاعتقاد الذي قد بان خطاءه فكذا ههنا انتهى واشار الى ما ذكره في يه ل وض وغيرها **الخامس** لو اخر المكلف الاتيان بالواجب
الموسع في اول الوقت وثانيه مثلا بظن السلامة وبقاءه قدرته الى اخر الوقت او الى الوقت الذي يريد ايقاعه فيه فاتفق موته فجاءة فهل هو
عاص او لا التحقيق انه ليس بعاص كما صرح به في يه وية والمنية ومرة وشرحيها للجد الصالح والفاضل الجواد وض وشرحه وقد اشار الى حجته فقال
من اخر مع ظن السلامة فمات فجاءة فالتحقيق انه لا يعصي لان التاخير جائز له ولا تأثيم بالجائز ثم قال ولا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم
بها فيؤدي الى التكليف بالمحال انتهى وقد اشار الى ما ذكره في يه ل وكذا اشار اليه جدي الصالح فقال الظان السلامة في الوقت كله ان مات في جزء منه فجاءة
فغير عاص فيهما اي فيما بين حداه وفيما وقته العمر لان التاخير جائز فلا اثم ولا عصيان فان قيل جواز التاخير يجوز ان يكون مشروطا بالعلم بسلامة
العاقبة وهو مفقود وهذا الشرط وان كان محالا لانه ممتنع عادة الا انه لا يلزم التكليف بالمحال اذ التاخير غير واجب لجواز التقديم فالمكلف به هو القدر
المشترك الدائر بين الجائز والمحال والدائر بينهما جائز ليس بمحال اجيب عنه تارة بان لا فائدة لجواز التاخير اذ لا يمكن العمل بمقتضاه لانه ح واخرى بان
ذلك الشرط يوجب رفع التوسع وهو خلاف المفروض لان المكلف لا يجوز له التاخير المشروط بالمحال فيتعين عليه التقديم فيكون الفعل واجبا مضيقا
لا موسعا ثم قال وقد صرح بعض المحققين بان ههنا قائلا مستدلا بانه لو جاز التاخير ولم يعص بالعصيان اذا مات لزم خروج الواجب عن كونه واجبا
وهذا خلف واجيب بان هذا الاستدلال بعد مصادمته لاجماع السلف مدخول لوجهين الاول ان الجميع قد يجب بظاهر الشرع والتارك
في الجميع انما يعصي اذا تركه باختياره والترك في تحضر هنا انما يكون بالموت الذي لم يكن باختياره الثاني انه على تقدير عدم الموت لا يعصي فكذا على
تقدير الموت لان الموت لا يصلح سببا للعصيان انتهى وهل يختص ما ذكرنا بالموسع الذي بين شرعا طرفاه او لا بل يعم ما وقته العمر صرح بالاول في م
وشرحه ففيهما من اخر مع ظن السلامة فمات فجاءة فالتحقيق انه لا يعصي بخلاف ما وقته العمر وزاد في الثاني فقال فانه لو اخر ومات عصى والا
لم يتحقق الوجوب انتهى وصرح بالثاني في يه وية وشرحيها للجد الصالح والفاضل الجواد وادعى فيهما وفي يه ل ان نسبه الحاجبي بحكم وهذا القول
هو المعتمد عندي **السادس** قال السيد الاستاد الواجبات الموسعة الغير المحدودة بوقت معين كقضاء العمر وفاء ولا يتضيق الا بظن الوفاة
اما الاول فلان الاصل التوسعة حتى يثبت التضييق ولم يثبت اما الثاني فلانه لو لم يجب بظن الوفاة لزم خروج الواجب عن كونه واجبا
وليعلم ان هذا التحديد ليس تحديدا حقيقيا بحيث لو انكشف فساد الظن بقي الواجب في عهدته او كان قضاء بل انما هو حكم ظاهري و
الا فحد الواجب الغير المحدود هو العمر كما ان حد الواجب المحدود هو حده المقرر له في الشرع فتامل انتهى **مفتاح** اعلم ان الامر
بالشيئين والاشياء مطلقا على طريق التخيير واقع اجماعا كما ادعاه السيد عميد الدين وغيره واختلفوا فيما هو الواجب على اقوال الاول
ان الواجب مفهوم احدها وهو للعلامة في يه ونهج الحق وموضع من يب والسيد عميد الدين في المنية والشهيد في قواعده والشيخ البهائي
والحاجبي والبيضاوي وحكاه في نهج الحق عن الامامية والجمهور ولعل من ادعى ان الواجب واحد لا بعينه من امور معينة وهو المعتمد على
ما حكاه في العدة اراد ما صار اليه هؤلاء الجماعة وفي العدة ان الذي عليه المحققون من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة ونقل القاضي اجماع
سلف الامة عليه ان الواجب واحد لا بعينه من امور معينة انتهى وعلى هذا لا تخيير في اصل الواجب وانما التخيير فيما يتحقق فيه وهو الافراد كما عن
م التهذيب وغيرهما الثاني ان الواجب كل واحد منها لكن على البدل وهو للمحقق في المعارج حيث قال الامر بالاشياء على طريق التخيير يفيد جواز
الكل على البدل واختاره العلامة في ذريعة وموضع اخر من يب وحكاه الشيخ عن كثير من المتكلمين وابي علي وابي هاشم واصحابهما وكذا حكاه
عن السيد المرتضى فقال ذهب سيدنا المرتضى الى ان الثلثة لها صفة الوجوب على وجه الوجوب والذي اذهب اليه ان الثلاثة لها صفة الوجوب الا انه يجب
على المكلف اختيار احدها ثم قال واذا لم يفعل الثلاثة فانما يستحق العقاب على واحد لان واحدا منها كان واجبا عليه دون الثلثة
انتهى وفي لم وغيره هو المشهور بين اصحابنا وفي المنية عزاه الى اصحابنا وفي يه وغيره الى المعتزلة وفي غيرهما الى الجمهور وحكى عنهم انه لا ثواب ولا
عقاب الا على الواحد من غير تفصيل وحكى عن بعضهم ان الواجب الجميع ويسقط بفعل البعض كالكفائي وانه لو اتى بجميعها استحق الثواب
على كل منها ولو تركها استحق العقاب كك وحكى هذا عن السيد والشيخ وحكى في العدة عن بعض الناس انه يستحق الثواب على الاشق ثواب الواجب والعقاب

تنبيهات متعلقة بالواجب التخييري

على الاخير الثالث ان الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعله المكلف فيتعين باختياره ويختلف بالنسبة الى المكلفين وهو لبعض المعتزلة
والاشاعرة الى الاخير الرابع ان الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به وبالآخر والاقرب عندك هو القول الاول لنا ان المفهوم من قول السيد
لعبده اكرم زيدا او اطعم عمروا ان الواجب مفهوم احدهما ولذا لو سئل العبد عما هو الواجب عند العقلاء وان يجيب السيد بان الواجب واحد
منهما لا جميعهما ولا واحد معين والظاهر انه لا يثاب ولا يعاقب على الجميع ولا يخفى ان هذا القول والقول الثاني مشتركان في الثمرة وان اختلفا
في المفهوم والمعنى بل ربما يمكن ادعاء اتحادهما في المحقق ومعنى كون الكل واجبا انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الجمع بين اثنين منها فان كان
الخصم يسلم ذلك فهو وفاق وان انكره حصل الخلاف لنا لو كان الواجب احدا معينا لما خيره والا لكان تخييرا بين الواجب وغيره لا يقال
يتعين باختيار المكلف لانا نقول الوجوب حاصل قبل الاختيار فالموصوف به قبل الاختيار اما الكل على البدل وهو مذهبنا او البعض وذلك
بناء في التخيير وليست المسئلة كثيرة الفائدة وينبغي التنبيه على امور **الأول** انه اذا وجب عليه شيئان او اشياء على وجه التخيير كما في التخيير في
تطهير مخرج الغائط بين الماء والاحجار وكما في التخيير في خصال الكفارة وكما في التخيير في المواطن الاربعة بين القصر والاتمام فهل يجوز ان يوصف
احد الشيئين او الاشياء بالاستحباب والافضلية اولا اختلف فيه اصحابنا على قولين احدهما انه يجوز ذلك وهو لجامع صاحب المشارق قد
ح يج لجدي العلامة البهبهاني وغيرهما ولهم ما اشار اليه في مع صك فقال في بحث الاستنجاء ان قيل الماء احد الواجبين تخييرا فكيف يكون
افضل قلنا الوجوب التخييري لا ينافي الاستحباب العيني لان متعلق الوجوب في المخير ليس عين واحد من الافراد بل الامر الكلي كما حقق في الاصول
فمتعلق الاستحباب والافضلية هو احدهما لا بعينه ووجه انه اسم تنافيهما انه لا يجوز ذلك وهو للمدارك فانه قال في البحث المذكور بعد الاشارة الى
ما ذكره في يع من التخيير بين الماء والاحجار حيث لم يتعد الغائط المخرج ما لفظه واورد على هذا الحكم ان الامر الواجب اما بالماء او بالاحجار
حيث لم يتعد الغائط المخرج ما لفظه واورد على هذا الحكم ان الامر الواجب اما بالماء او بالاحجار وجوبا تخييريا فكيف يكون احدهما افضل من
الآخر بل قد صرحوا في مثل ذلك بالاستحباب وذلك لا يعقل الا في الافضل ومنافاة المستحب للواجب واضحة ثم قال والجواب عنه ونقل ما ذكره في مع صك
ثم قال وفيه نظر فانا لا نريد بالاستحباب هذا المعنى العرفي وهو الراجح الذي يجوز تركه لا الى بدل لم يمكن تعلقه بشيء من افراد الواجب التخييري
وان اريد به كون احد الفردين الواجبين اكثر ثوابا من الآخر فلا امتناع فيه كما هو ظاهر انتهى واعترض عليه في جملة من الكتب منها المشارق
بعد الاشارة اليه وانت خبير بان ما ذكره اخيرا من النظر منظور فيه لان كون الطبيعة واجبة مثلا وكون خصوص فرد منها مستحبا بما لا خفاء
في صحته وما عرض له من الشبهة انه لا يجوز تركه لا الى بدل فكيف يكون مستحبا فمدفوع بان التحقيق ان الواجب ما يكون تركه سببا لاستحقاق
العقاب لا تركه لا الى بدل لان ما يكون له بدل ليس هو بواجب في الحقيقة بل الواجب احدهما فزيادة هذا القيد في تعريف الواجب انما
بناء على ما هو المتراءى في اول الوهلة او غفلة عما هو الحق او يكون المراد منه ما هو المراد بقولهم بوجه ما في تعريف الواجب ليدخل
الواجبات المشروطة وعلى هذا لا يكون الفرد واجبا بل الواجب هو الطبيعة لان ترك الفرد ليس سببا لاستحقاق العقاب بل السبب انما هو ترك
الطبيعة فيمكن استحبابه وهو ظاهر والاشكال بان الفرد متحد مع الطبيعة فيكون واجبا بوجوبها فكيف يكون مستحبا فعلى تقدير الاتصاف
بالوجوب بالعرض مدفوع بما ذكرنا فيما سبق من جواز اجتماع الوجوب والندب باعتبارين اعلم انه لا حاجة لنا الى اثبات ان الواجب بالاصالة
هو الطبيعة بعد ان الفرد انه على تقدير ان يكون الفرد واجبا بالاصالة ايضا امكن دفع الايراد بالتمسك بالاعتبارين لكن لما لم يقع مثل هذا
في الشريعة اي ورود الامر الايجابي والندبي في شيء بخصوصه باعتبارين وان كان صحيحا بحسب العقل فلذلك تعرضنا ان الواجب بالاصالة
هو الطبيعة فتدبر وفي ح يج ويمكن ان يقال الخصوص مستحب من حيث الخصوص وواجب من حيث القدر المشترك فوجوبه لنفسه واستحبابه اضافي
بالنظر الى الغير وبالاضافة اليه وليس بينهما منافاة كالوجوب للنفس والاستحباب للغير وعكسه مثل غسل الجنابة لاجل صلوة النافلة على
القول بوجوبه والثاني مثل الوضوء فتدبر وفي كلام بعض الاجلة قلنا الاستحباب هنا انما تعلق بالفرد الكامل من افراد ذلك الواجب
المخير وهو من حيث اتصافه بصفة الكمال يجوز تركه لا الى بدل اذ لا بدل له لعدم مقامه في الكمال غيره من تلك الافراد واتصاف تلك الافراد الباقية
بالبدلية عنه انما هو من حيث اصل الوجوب بمعنى ان كلا منهما بدل في الوجوب لا في الاستحباب والكمال غاية الامر ان الفرد الكامل متصف
بالوجوب والاستحباب باعتبارين فانه باعتبار كونه احد افراد الواجب المخير فلا يجوز تركه لا الى بدل يكون متصفا بالوجوب وباعتبار

الخصوصية

تنبيهات متعلقة بالواجب التخييري

الخصوصية الكمالية لا توجد الا فيه فيجوز تركه لا الى بدل يكون مستحبا ويمكن الجواب ايضا باختيار الشق الثاني وان كان فيه خروج عن المعنى
المصطلح الا انه لا محذور فيه فقد صرح به جملة من اجلاء الاصحاب منهم جده في روض الجنان انتهى والمعتمد عندي هو القول الثاني قال في الاحكام يجوز ان يكون الاول
المحرم احد الامرين لا بعينه عندنا خلافا للمعتزلة وذلك لانه لا مانع من ورود النهي بقوله لا تكلم زيدا او عمروا وقد حرمت كلام احدهما لا بعينه ولست احرم عليك
الجمع ولا واحدا بعينه فهذا الورود معقول غير ممتنع ولا شك انه اذا كان كذلك فليس المحرم مجموع كلامهما ولا كلام احدهما على التعيين لتصريحه بنقيضه
ولم يبق الا ان يكون المحرم احدهما لا بعينه ومنهم الخصم في الاعتراض ومنهجنا في الجواب فكما سبق في الجواب المخير ولا يخفى وجهه لكن ربما تشبث
الخصوم بقولهم ان حرف او اذا ورد في النهي اقتضى الجمع دون التخيير بدليل قوله تبارك وتعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فان المراد انما هو
النهي عن طاعة كل واحد منهما لا النهي عن احدهما وجوابه ان يقال مقتضى الآية انما هو التخيير وتحريم احد الامرين لا بعينه والجمع في التحريم هنا انما عرف
مستفادا من دليل آخر ويجب ان يكون كذلك جمعا بين الآية وما ذكرناه من الدليل ويظهر من المختصر وشرحه للعضد الى ما صار اليه في الاول يجوز ان
يحرم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة وهي كالمخير وفي الثاني يجوز ان يحرم واحد مبهم من اشياء معينة ويكون معناه انه له ترك ايها شاء جمعا
وبدلا وليس له ان يجمع بينها خلافا للمعتزلة وهي كمسئلة الواجب المخير اختلافا ودليلا وشبهة وجوابا في عد اختيارا وما حكوه عن المعتزلة
فانه قال يصح الامر بتخيير ابين امور ويتعلق بالقدر المشترك وهو مفهوم احدها ولا تخيير فيه ومتعلق التخيير الخصوصيات لانه لا يجب عليه غيره
احدها كما لا يجوز له الاخلال بجميعها وهل يصح النهي تخييرا منع منه بعضهم لان متعلقه هو مفهوم احدها الذي هو مشترك بينها فيحرم
جميع الافراد لانه لو دخل فرد في الوجود لدخل في ضمنه المشترك وقد حرم بالنهي لا يقال ينتقض بالاختين والام والبنت فانه منهي عن التزوج بايهما
شاء فنقول التحريم هنا ليس على التخيير لانه انما تعلق بالمجموع عينا لا بالمشترك بين الافراد ثم لما كان المطلوب ان لا يدخل ماهية المجموع الوجود
عند المهية يتحقق بعدم جزء من اجزائها اي جزء كان فاي اخترتركه خرج عن عهدة النهي عن المجموع لا لانه نهي عن القدر المشترك بل لان الخروج
عن عهدة المجموع يكفي فيه فرد من افراد ذلك المجموع يخرج عن العهدة بواحدة لا بعينها وكذا نقول في خصال الكفارة لما وجب القدر المشترك حرم
ترك الجميع لاستلزامه ترك المشترك فالمحرم ترك الجميع لا واحدة بعينها من الخصال فلا يوجد نهي على هذه الصورة الا وهو متعلق بالمجموع
لا بالمشترك وكيف لا يكون كذلك ومن المحال العقلي ان يفعل فرد من نوع من موضوع او جزئي من كلي او مشترك ولا يفعل ذلك المشترك المنهي عنه لاشتمال
الجزئي على الكلي بالضرورة وعلى الاخص على الاعم فلا يخرج عن العهدة في النهي الا بترك كل فرد انتهى وفيه نظر فان المهية المطلقة والنكرة اللتين
تعلق بهما النهي او النفي لا يقتضيان العموم وسلب جميع الافراد عقلا كما تقدم اليه الاشارة على انه لا يستحيل عقلا تعلق النهي بالمهية
الكلية وثبوت التخيير بين افرادها في مقام الامتثال به كما في الامر المتعلق بها وان كان ظاهر لفظ النهي المتعلق بها افادة العموم بالنسبة الى
جميع افرادها انما الكلام في الامكان العقلي وتجويزه لا فيما هو الظاهر لغة وعرفا ولا تلازم بينهما قطعا ويمكن ان يجوز التخيير في النهي نحو التخيير
في خصال الكفارة والصلوة في المواطن الاربعة فاذن القول الاول هو الاقرب وان كانت المسئلة في غاية الاشكال **الثالث** قال
الشهيد في عد يمكن التخيير بين الواجب والندب اذا كان التخيير بين جزء وكل الا بين امور متباينة وذلك كتخيير النبي صلى الله عليه وآله في قيام الليل
بين الثلث والنصف والثلثين وتخيير المسافر في الاماكن الاربعة بين القصر والتمام وتخيير المدين في انظار المعسر والصدقة وفي هذا يقال
المندوب افضل من الواجب **الرابع** قال الشهيد في عد ايضا قد يقع بين ما يخاف سوء عاقبته وبين ما لا يخاف فيه كتخيير الاسراء وانه خير
بين اللبن والخمر فاختار اللبن فقال له جبرئيل لو اخترت الفطرة ولو اخترت الخمر لغوت امتك وليس هذا تخييرا بين الحرام والمباح لان سوء
العاقبة يرجع الى اختيار الفاعلين **الخامس** قال في المنية اعلم ان الامر بالشيئين والاشياء لا على سبيل الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى
كون الثاني غير مسقط للفرض ما دام الاول مقدورا وقد يكون لا على الترتيب بل على البدل بمعنى كون كل واحد منهما قائما مقام الآخر في
سقوط الفرض به وايجاب الثواب والخروج عن العهدة وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم في خصال الكفارة المخيرة وعلى التقديرين فالجمع
بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا عقلا لحصول التنافي بينهما كالتوجه الى جهة معينة من الجهات الاربع وغيرها عند اشتباه القبلة
للصلوة وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة اشار المص اليها وذكر امثلتها الاول تحريم الجمع
بين الشيئين الواجبين على الترتيب وهو متحقق في كل صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا بعدم الاول مثل اكل المباح والميتة

عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بفقدان المأكول المباح الثاني تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المرأة من كفوين فان الولي يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن الاخر والجمع بينهما محرم الثالث اباحة الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم مترتب على الوضوء والجمع مباح الرابع اباحة الجمع بين ما وجبا على البدل كستر العورة في الصلوة بثوبين كل منهما ساتر لها سترا تاما وندبية الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالجمع بين خصال الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار وندبية الجمع بين ما وجبا على البدل كالجمع بين خصال الكفارة المخيرة ومثل كفارة الحنث فان الجمع بين الخصال الثلث وهي العتق والاطعام والكسوة يستحب انتهى وقد اشار الى ما ذكر في يب والمعراج ايضا

في بيان تعريف الواجب الكفائي

مفتاح اعلم ان من جملة الواجبات الواجب الكفائي وقد اشير الى تعريفه في جملة من الكتب ففي عد الفرض الكفائي هو كل مهم ديني يتعلق غرض الشارع به بحصوله ولا يقصد عين من يتولاه وفي كره هو كل مهم ديني يريد الشرع حصوله ولا يقصد عين من يتولاه وفي يب الواجب على الكفاية هو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين وفي الايضاح الواجب على الكفاية له اربع تعريفات الاول ما اذا فعل البعض سقط عن الباقين الثاني ما وجب على الكل مع البدل لا معا فاتيم فعله اجزء وهذا التعريف لكن يجيد الثالث ما قصد به الشارع ادخال الفعل في الوجود لا من مباشر معين فلم يقصد تعيين عين فاعله الرابع ما وجب لمصلحة ولطف يحصل المكلفين كان يفعل ايهم كان وفي لك وضابطه كل مهم ديني تعلق غرض الشارع بحصوله حتما ولا يقصد به عين من يتولاه وفي ده الواجب الكفائي ما يسقط عن الكل بفعل البعض قطعا اوظنا وفي ير الجهاد فرض كفائي ومعنى ذلك انه اذا قام به من فيه كفاية واغنى عن الباقين ولا يؤدي الى شيء من امور الدين سقط عن الباقين ومتى لم يقم به احد لحق جميعهم استحقوا بأسرهم العقاب وفي المعارج اذا تناول الامر جماعة فاما على سبيل الجمع ويسمى فرض عين او لا على سبيل الجمع ويسمى فرض كفاية وفي النهاية اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين عينا وقد يتعلق بتحصيله مطلقا والاول هو الواجب على الاعيان والامر بتناولهم على سبيل الجمع وهو قسمان احدهما ان يكون فعل بعضهم شرطا في فعل البعض الاخر كالجمعة الثاني ان لا يكون كذلك مثل اقيموا الصلوة والثاني هو الواجب على الكفاية والامر بتناول الجماعة لا على سبيل الجمع وهو انما يكون اذا كان الغرض يحصل بفعل البعض كالجهاد المقصود منه حراسة المسلمين فمتى حصل بالبعض سقط عن الباقين وفي المنية اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين بعينه فيسمى وجوبا على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد يتعلق بتحصيله مطلقا لا من مباشر معين بعينه فيسمى وجوبا على الكفاية وفي ضه والرياض يجب الجهاد على الكفاية بمعنى وجوبه على الجميع الى ان يقوم منهم من فيه الكفاية فيسقط عن الباقين سقوطا مراعى باستمرار القائم به الى ان يحصل الغرض المطلوب منه شرعا وفي صه ايضا ومعنى الفرض الكفائي مخاطبة الكل به ابتداء على وجه يسقط بفعل البعض وقوعه من ايهم كان وسقوطه بقيام من فيه الكفاية فمتى تلبس به من يمكنه القيام به سقط عن غيره سقوطا مراعى باكماله فلو لم يتفق ذلك اثم الجميع التاخر عنه سواء في ذلك الولي وغيره ممن علم بموته من المكلفين القادرين عليه وفي المبادي اذا تعلق غرض الشارع بتحصيل الفعل من الجماعة لا على سبيل الجمع كان واجبا على كل واحد يسقط عنه بفعل غيره وقد شرحها الامر اذا تناول الجماعة فاما ان يتناولهم على سبيل التعميم او لا والاول قد يكون فعل بعضهم شرطا في فعل البعض كصلوة الجمعة وقد لا يكون كذلك كقوله تعالى اقيموا الصلوة والثاني فرض الكفاية وذلك اذا تعلق غرض الشارع بتحصيل الفعل لا من فاعل معين بل من اي فاعل كان وفي المعراج ان الوجوب لا يخ من ان يكون متناولا لجميع المكلفين كالصوم والصلوة او متناولا للبعض المعين كالتهجد ويسمى فرض عين او متناولا لبعض غير معين كالجهاد ويسمى فرض كفاية وقيل فرض الكفاية ان يكون على الكل ولكن يسقط بفعل البعض والمص اختار الاول فانه اولى وفي شرح صه الواجب على الكفاية نحو الجهاد مما يحصل الغرض منه بفعل البعض انتهى

في جواز الواجب الكفائي

ولا اشكال ولا شبهة في جواز الواجب الكفائي عقلا ووقوعه شرعا وقد صرح بذلك في ير وط والغنية ولك وشرح يع وج والتبصرة ود وكره وير وعد ويب ونهاية الاصول وذي وشرحه وس ومع والمنية وقيع وكنز العرفان ومع صد وحاشية يع ولك وضه ود والرياض وغيرها ولهم وجهان احدهما الاجماع محققا ومحكيا في عبارة جماعة بل ذلك بالتتبع في كتب الاصحاب الفقيه قد يتضمن جملة من العبارات دعوى الاجماع على كون الجهاد واجبا كفائيا ففي ط يدل على كون الجهاد فرضا كفائيا الاجماع ايضا وفي الغنية الجهاد فرض كفائي بلا خلاف الا من سعيد بن المسيب ثم قال ويدل على ذلك الاجماع وفي كره وجوب الجهاد من فروض الكفايات لم نسمع وجوبه على الاعيان الا عن سعيد بن المسيب ثم قال انه واجب على الكفاية للاصل وللاجماع الصحابة وغيرهم ولانتفاء المسبب عند انتفاء

السبب

السبب وفي الكفاية الجهاد هو فرض على الكفاية لا اعرف في ذلك خلافا بين اصحابنا الا ما حكي عن سعيد بن المسيب وثانيهما الادلة الدالة على كون امور من الواجبات الكفائية وهي مذكورة في الكتب الفقهية وينبغي التنبيه على امور

في بيان متعلق الوجوب في الواجب الكفائي

الاول هل الفعل في الواجب الكفائي يجب على الجميع ويسقط بفعل البعض فيكون فعل البعض من مسقطاته كما ان طرو الحيض من مسقطات الصلوة للحائض او يجب على واحد مبهم اي احدهم فيكون كالواجب المخير في ان الواجب الواحد المبهم ويكون الفرق ان الابهام فيه في المكلف به وفي الكفائي في المكلف اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يجب على الجميع يشتغل ذمتهم به كالوجوب العيني ويسقط بفعل البعض وهو للمبسوط وير والغنية وير ولك ويع وير وكره ويب ونهاية الاصول وذي وشرحه والمنية ومع ولك وضه ود وير والرياض وصه وشرحه والاحكام وحكاية عن اصحابه وفي ير له هو المشهور وعليه اصحابنا واكثر علماء العامة وهو الحق وثانيهما انه لا يجب على الجميع بل يختص الوجوب بواحد منهم غير معين وهو للمعراج والمحكي عن الرازي والبيضاوي وفي ير والمنية ويب وصه وشرحه من ان الوجوب ذهب اليه قوم وفي يب ذهب اليه الشافعية للاولين وجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا الامامية عليه ومنها ما تمسك به في ير وين والمنية وده ويب وصه وشرحه من ان الوجوب لو تعلق بواحد منهم غير معين لما استحق العقاب الجميع ولما ترتب الاثم عليهم باجمعهم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما ذكره جد الصالح من استحالة تأثيم احد بترك ما لا يكون واجبا عليه واما بطلان التالي فلدعوى الاجماع والاتفاق في ير والمنية وده ويب وصه على ترتب الاثم على الجميع ومنها ان القائل بان الوجوب انما يتعلق بواحد منهم ولا يتعلق بالكل ان اراد ان المكلف هو المفهوم الكلي الذي لا يتعين له الا بحسب الواقع ولا يجب اعتقاده المكلفين فهو باطل اذ اشتغال الذمة بالتكليف من الموجودات الخارجية فكيف يمكن تعلقه بنفس الطبيعة والمفهوم الكلي فتأمل وان اراد ان الحكم يتعلق بشخص معين بحسب الواقع وعند الله عز وجل وغير معين عندنا فهو باطل ولا يخفى وجهه على المتأمل وللاخرين وجوه اجيب منها ما اشار اليه في شرح صه فقال قالوا لو لا يسقط بفعل البعض ولو وجب على الجميع لما سقط ثم اجاب عن هذا الوجه فقال الجواب ان هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الوجوب على الجميع بفعل البعض انما حصل به كما يسقط ما في ذمة زيد باداء عمرو عنه والاختلاف في طرق الاسقاط لا يوجب الاختلاف في الحقيقة كالقتل للردة والقصاص فان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني انتهى وقد صرح بالجواب المذكور في يب ومر المنية ويب ود ومنها ما اشار اليه في شرح صه ايضا فقال قالوا ثانيا كما يجوز الامر بواحد منهم اتفاقا يجوز امر بعض مبهم فان الذي يصلح مانعا هو الابهام وقد علم انتفاؤه ثم اجاب عن هذا الوجه فقال الجواب الفرق بان اثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الاثم بواحد غير معين انتهى وقد صرح بالجواب المذكور ايضا في ير وده ويب وصه واورد عليه جد الصالح فقال قالوا اما مقتضى الوجوب على البعض موجود والمانع منه مفقود اما الاول فلان ما دل على وجوب الفعل مع عدم الزام الباقين بعد قيام بعض به يقتضي الوجوب على البعض واما الثاني فلان المانع منه ليس الا الابهام اتفاقا وانه لا يصلح للمانعية كما في المخير والجواب ما اشار اليه بقوله وتأثيم غير المعين لا يعقل لكونه غير موجود ولان العلم بالتكليف معتبر في ذلك بخلاف التأثيم بغيره اي بترك غير معين من الامور المعينة وهو يتحقق بترك الجميع فانه معقول فالابهام في المأمور به غير مانع فعمل بمقتضى الدليل وفي المأمور مانع فلا يعمل بمقتضاه وفيه بحث لان هذا انما يتم لو كان مذهبهم اثم واحد منهم اما اذا كان اثم الجميع بسبب ترك البعض فلا وذلك هو المذهب كما يشعر به دعوى الاجماع فيما تقدم انتهى ومنها ما اشار اليه في شرح صه ايضا فقال قالوا ثالثا قال الله تعالى فلولا نفر الآية وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة ثم اجاب عن هذا الوجه فقال انا نقول يأول الدليل فيحمل على غير ظاهره جمعا بين الادلة فانه اولى من الغاء دليل بالكلية وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع فيأول هذا بان فعل الطائفة من الفرقة مسقط الوجوب على الجميع انتهى وقد صرح بهذا الجواب ايضا في ير ومه ويب وشرح جد الصالح وصه وزاد في الاول فقال ولانا نقول بموجبه فان ايجاب النفور على بعض كل فرقة من غير تعيين يستلزم الوجوب على الجميع على الكفاية فانه اول المسألة ومنها ما اشار اليه في ير فقال احتج المخالف بان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب وهذا التارك لا يستحق ذما ولا عقابا اذا فعله غيره فلا يكون واجبا عليه ثم اجاب عنه فقال الجواب ان ما ذكرتموه حد الواجب المعين اما المخير فلا لانه على تقدير فعل الغير فلا يبقى واجبا عليه فلا يستحق ذما ولا عقابا انتهى ومنها ما حكاه جد الصالح عن بعض المحققين فقال واورد بعض المحققين بانه لو كان واجبا على كل واحد لكان اسقاطه عنهم دفعا للطلب ورفع الطلب انما يكون بالنسخ ولا نسخ اتفاقا ثم قال واجيب بان كلية الكبرى ممنوع

فاندفع الطلب قد يكون بغير النسخ ايضا كانتفاء علته مثل صلوة الجنازة فانه اذا قام بذلك قوم زالت العلة من حيث حصول المقصود وهي احترام الميت فيسقط الطلب بزوال العلة والفائدة في ايجاب الجميع ان المصلحة اقرب الى الحصول وقد لاح من هذا ان القول بان فعل البعض سبب للسقوط من باب التجوز فان السقوط انما هو انتفاء علة الوجوب لا فعل البعض سببا لانتفاء العلة فنسبة السببية اليه والمعتمد عندي هو القول الاول وان قلنا بجواز القول الثاني عقلا وعلى المختار لو اتى الجميع بالواجب يلزم استحقاقهم الثواب ان اختلف كثرة وقلة باعتبار اختلافهم في مراتب الاخلاص وان تركوه كلهم عند التمكن استحقوا العقاب فالتغيير بلا ريب اذا اتى به بعضهم على الوجه المطلوب شرعا سقط عن الباقين الذين ثبت عندهم قيام البعض به ولا ريب في ذلك وقد صرح به في ط ويه والغنية ولك و ر وح ونهاية الاصول ويه وكره و ب ودي و شرحه والمنية مع ولك وضه ود ه وغيرها وبالجملة هو مجمع عليه وهل يشترط في السقوط عن الباقين بفعل البعض اتيانه بتمام العمل فلا يسقط عنهم بمجرد الشروع فيه او لا بل يكفي في السقوط مجرد الشروع فيه يظهر الاول من النهاية و ط والغنية و ر ولك و ح و ب ونهاية الاصول ويه وكره و دي وشرح المنية ومع ولك ود ه والرياض وضه وشرح المعراج وصرح به جدي الصالح في ح د ه فقال يسقط عن الكل بفعل البعض جميعه لا بالشروع فيه على الاصح لدخول متعلق الوجوب في عالم الوجود وهو المقصود ولذلك سمى بذلك الاسم انتهى وهو المعتمد عندي لاصالة بقاء التكليف واطلاق الامر وعليه لا يسقط ايضا باتيان البعض معظم الاجزاء كما هو ظاهر الكتب المذكورة وعلى هذا لو شرع طائفة بعد اخرى قبل فراغها كان الجميع فرضا كفائيا كما صرح به جدي الصالح في ح د ه قال لانه لم يسقط بالشروع سقوطا مستقرا على الاقوى ثم قال واما بعده فقيل انه نفل لانه لا يصدق عليه حد الواجب وقيل انه فرض ايضا كالسابق لما فيه من ترغيب الفاعل لان ثواب الفرض يزيد على ثواب النفل فلان الفرض متعلق بالجميع في السقوط انما هو للتخفيف انتهى والذي يقتضيه التحقيق ان يقال بعد قيام البعض المقتضي لسقوط التكليف عن الباقين يكون مقتضى الاصل عدم التكليف بذلك الفعل مط ولو استحبابا فيحتاج في الحكم بوجوبه او استحبابه الى دليل جديد نعم يحكم باباحته وجوازه بالاصل حيث لا يكون له معارض ولو كان ذلك العمل عبادة لم يجز الاتيان به على جهة التعبد بعد السقوط وبالجملة يلزم بعد السقوط عن الباقين الرجوع الى ما يقتضيه الاصول ولا فرق في سقوط الفعل بالبعض بين ان يكون متحدا او متعددا كما هو ظاهر اطلاق المعظم وهل يشترط في ذلك البعض ان يكون مشاركا للباقين في التكليف الذي ثبت لهم او لا المعتمد هو الاول فاذا وجب على طائفة واتى به بعض من لم يجب عليه لم يسقط عن الذين وجب عليه سواء اتى به على جهة الاستحباب او الكراهة او الاباحة وهل يكفي في السقوط بفعل البعض وقوعه منه ولو قهرا او سهوا او يشترط فيه كونه صحيحا المعتمد هو الثاني وهل يشترط العلم بصحته بحسب الواقع او لا المعتمد هو الثاني لتعذر العلم بالصحة غالبا بل مط عادة وللسيرة المستمرة بين المسلمين من عدم الالتزام بمعرفة الصحة ولزوم ذلك الحرج التام او في كثير من الصور وعلى المختار هل يشترط الظن بالصحة الواقعية او عدم الظن بالفساد او يكفي عدم العلم بالفساد مط ولو ظن احتمالات والاقرب عندي هنا والاحتمال الاول لما ذكرناه في عدم اختيار العلم بالصحة والاحتمال الثالث هو الاقرب عندي لاصالة حمل فعل المسلم على الصحة وللزوم الحرج بعدم الاعتبار بالاحتمال المذكور كما لا يخفى ولاصالة براءة الذمة عن التكليف في صورة اطلاع المكلف بقيام من يظن بفساد فعله فيلحق باقي الصور بها لعدم ظهور القائل بالفصل وفيه نظر وللزوم عدم الاعتبار بذلك الاحتمال وقوع العداوة بين المسلمين غالبا كما لا يخفى وهو فساد بعيد عن غاية الشرع ومع ذلك يستلزم ترتب الضرر على نفسه غالبا فيكون منفيا لعموم المرسل لا ضرر ولا ضرار وان اختص ببعض الصور ولكن الظاهر عدم القائل بالفصل مع امكان الحاق الباقي بما ذكر عملا بالاستقراء فتامل وللسيرة المستمرة بين الشيعة من الاكتفاء في تغسيل الاموات ونحوه بافعال الاشخاص يحصل الظن بفسادها غالبا كما لا يخفى وصرح جدي الصالح في ح د ه بالاكتفاء في تغسيل الاموات ونحوه بافعال الاشخاص يحصل الظن بفسادها غالبا كما لا يخفى بفعل العادل بحضورنا واطلق ربما قال في الاكتفاء بفعل الفاسق فقال لو فعله العادل بحضورنا فيسقط عنا بخلاف الفاسق فان فيه اشكالا من حيث انه لا يقبل خبره ولو اخبر بايقاع فعله الذي لا يعلم الا من جهته ومن كون المثبت عند خبره ومن صحة فعله في نفسه معتضدة باصالتها من مسلم انتهى وفي ير لو صلى عليه واحد مكلف فهل يسقط الوجوب بذلك عنا مط ولو كان انثى او يشترط فيه العدالة اشكال ينشأ من عدم قبول خبر الفاسق لو اخبر بايقاعها فوجب المثبت عند خبره ومن صحة صلوة الفاسق في نفسها هذا هو المش في الحكم وفيه اشكال ينشاء

لكن لما كان فعل البعض

خ

تنبيهات متعلقة بالواجب الكفائي

على السبب الموجب للتكليف بعد قيام من

من

من ان قيام الظن مقام العلم انما هو بنص خاص او بدلالة عقلية ولا شيء منهما فيما نحن فيه ولان الوجوب معلوم والمسقط مظنون والعلم لا يسقط بالظن **التنبيه الثاني** يثبت قيام الغير بالواجب الكفائي المستلزم لاسقاطه عن الباقين بالعلم به اما بالمشاهدة او بالتواتر او بالاخبار المحفوفة بالقرائن المفيدة له او بغير ذلك **التنبيه الثالث** هل يثبت قيام الغير بذلك الموجب لسقوط التكليف عن الباقين بالظن به او لا بل يجب الاقتصار في الحكم بالثبوت على العلم بقيام الغير به يظهر من ح و ب ير ودي و شرحه والمنية ود ه وشرحها الجد الصالح والفاضل الجواد وغيرها الاول بل لم اجد فيه مخالفا وفيه اشكال والتحقيق ان يقول ان اراد هؤلاء ان مقتضى الاصل الحكم بالسقوط هنا مط فليس كذلك بل ينبغي التفصيل فنقول ان للمسئلة صورتين احديهما ان يثبت اصل الوجوب من الاجماع ويحصل الظن المذكور بعد اشتغال ذمة الجميع بالتكليف كما اذا علم بموت عمرو ثم ظن بان زيدا صلى عليه وح فمقتضى الاصل عدم السقوط الا ان يقوم دليل على حجية الظن المذكور فما ادعاه هؤلاء من السقوط بالظن مط خلاف الاصل والعمومات المانعة عن العمل بالظن الثانية ان يثبت الوجوب من الاجماع ايض ويحصل الظن بقيام الغير بذلك عند العلم بتحقق سببه كما اذا ظن بان زيدا صلى على عمرو الميت عند العلم بموته وهنا يلزم الحكم بعدم وجوب الصلوة على هذا الظان تمسكا باصالة البرائة السليمة عن المعارض وذلك للشك باصل تعلق التكليف ولا اجماع على ثبوته ح فان القائل باعتبار الظن ح يدعى عدم كونه مكلفا اللهم الا ان يقال ان الكل مجمعون على ثبوت التكليف بمجرد السبب ح لكن القائل باعتبار الظن ح يدعي سقوطه بعد الاستقرار ويكون هذا عنده كانعتاق العبد اذا دخل في ملكه فانه ينعتق بعد الدخول في ملكه انا ما اذ لا عتق الا في ملك وفيه نظر الثالثة ان يثبت اصل الوجوب بخطاب شامل للجميع كقوله ع في المرسل صلوا على من قال لا اله الا الله وح الاصل عدم السقوط في الصورتين اخذا بظاهر الاطلاق وانما يجب رفع اليد عنه فيما اذا علم بتحقق فعل البعض للاجماع عليه على الظاهر واما غيره فلا وبالجملة مقتضى الاصل في هذا الباب مختلف كما لا يخفى وان ارادوا الفتوى باعتبار الظن في جميع اقسام الواجب الكفائي مط وفي جميع الصور وان كان مخالفا للاصل فهو بعيد لان الفتوى محلها في الفقه لا الاصول اللهم الا ان يقال ان مرادهم ان الاصل حجية الظن هنا مط وانه اصل ثانوي ولا بعد في هذا ولكن هذا لا دليل عليه لا يقال لو كان العلم شرطا للزم الحرج والاصل عدمه لانا نقول لا نم تحقق هذا في جميع الموارد وتحققه في بعضها لا يثبت الكلية وعدم القائل بالفصل مم وقد يقال ظاهر عبارات القوم ذلك وهو يفيد الظن بان الاصل فيه الحجية فاذن المصير اليه في غاية القوة وعليه فهل يشترط في الظن ان يكون متاخما للعلم او يكفي مطلقه ظاهر عبارة القوم الثاني وهو المعتمد وهل يشترط ظن خاص او يكفي مطلق الظن فلو حصل من خبر الفاسق او من خبر الطفل والمرءة والشياع وقرائن الاحوال والحدس كفى يظهر الاول من ده وشرحها الجد الصالح والفاضل الجواد فانهم قالوا الواجب كفاية هو ما يسقط عن الكل بفعل البعض قطعا او ظنا شرعيا قال الفاضل الجواد والمراد بالظن الشرعي ما نصبه الشارع حجة كشهادة العدلين لا العدل الواحد انتهى والحق جدي ده بشهادة العدلين الشياع قال فلا يسمع خبر العادل بفعله انتهى ولهم الاصل والعمومات المانعة عن العمل بالظن ولكن يدفعها العمومات الدالة على نفي الحرج والعسر والسيرة المستمرة في بعض الصور فان ثم عدم القائل بالفصل بين الصور كما يظهر من كلمات القوم هنا فالاقرب الاحتمال الثاني كما هو ظاهر اطلاق ح والنهاية و ب و دي وشرح المعراج وهل يشترط في العمل بالظن تعذر العلم او تعسره او لا بل يجوز مط ولو لم يمكن من العلم يظهر الاول من جدي الصالح في ح د ه ويظهر الثاني من اطلاق ح و ير و ب و دي وشرح ده وغاية المامول وغيرها وهو وان كان مخالفا للاصل ولكن لا يبعد المصير اليه **التنبيه الرابع** قال في ير و ب و دي وشرحه لو ظن كل طائفة قيام غيرهم مقامهم سقط عن الجميع ولكن قال في ير لا يعد ذلك لكن اذا حصل هذا الظن للجميع ولم يعلم به احد فهل يسقط الوجوب ام لا فيه نظر اذ يلزم منه انقطاع الوجوب قبل ادائه من غير نسخ وبعضهم ان سقوط الوجوب قد يكون بغير نسخ كانتفاء علته مثل احراق الميت الرافع لوجوب غسله انتهى والتحقيق ان يق ان ما ذكروه من السقوط عن الجميع في الصورة المفروضة هو المعتمد على تقدير حجية الظن ان لم يظهر لهم او لبعضهم خطاء الظن واما لو ظهر ذلك فهل يبقى السقوط ح على حاله بالنسبة الى من ظهر له الخطاء او لا بل يجب عليه الاتيان بذلك الفعل الذي سقط عنه باعتبار الظن فيه اشكال ولكن التحقيق التفصيل بان يق ان كان ذلك الواجب موقتا وظهر خطاء الظن بعد خروج الوقت فلا اعادة لان القضاء بفرض جديد وان ظهر خطاء الظن في الوقت فان كان هناك عموم او اطلاق يرجع اليه وكان مقتضاهما لزوم الاتيان بذلك الواجب في جميع الاحوال كان اللازم الاتيان

لا يختلف

تنبيهات متعلقة بالواجب الكفائي

في بيان امور متعلقة بالواجب الكفائي

يروا الا فلا علم بالاستصحاب فتم وبالجملة ينبغي في هذه الصورة الرجوع الى ما يقتضيه الاصل **الخامس** هل يسقط التكليف بالعلم او الظن بان الغير يقوم به او لا اختلفت عبارات القوم في ذلك ففي شرح الفرض فيه موقوف موقوف على العلم او غلبة الظن فان ظن قوم ان غيرهم يقوم به سقط عنهم وان علموا او ظنوا ان غيرهم لا يقوم به وجب عليهم وفي نهاية التكليف فيه موقوف على الظن فاذا ظن بعضهم قيام غيرهم سقط عنهم وان ظنوا عدم قيامهم وجب عليهم وان ظن كل منهم عدم قيام غيره وجب على كل واحد القيام به وان ظن كل فريق قيام غيرهم سقط عن الجميع لان تحصيل العلم بان غيره هل يفعل غير ممكن فلا يمكن وفي بعض التكليف فيه موقوف على الظن فان ظنت طائفة قيام غيرها به سقط عنها ولو ظنت كل طائفة ذلك سقط عن الجميع ولو ظنت عدم الوقوع وجب على كل طائفة وفي ذي فان ظن جماعة فعل غيرهم له سقط عنهم والا فلا ولو ظن كل طائفة قيام غيرهم مقامهم سقط عن الجميع وفي شرحه التكليف فيه منوط بالظن فان ظن جماعة فعل غيرهم له سقط عنهم ولو ظنت الاولى له سقط عن الجميع وفي المنية قال فخر الدين والتكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم به سقط عنها وان غلب على ظنهم ان غيرها لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع اي وجوبا على الاعيان وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطائفة وان كان يلزم ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيره هل يفعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن وفي هذا الكلام نظر فان التكليف به لو كان موقوفا على حصول الظن لسقط عند حصول الشك في قيام الغير به وهو باطل اتفاقا وسقوط الفعل عن المكلف بحصول ظنه الغالب بان غيره يقوم به ثم والا لما جاز ان يفعله بنية الفرض ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول السقوط الذي هو معلوله قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل انما يكون قبل قيامه بالفعل ظنا اما حصول الظن الغالب بان الغير قام به فيمكن ان يقال فيه انه لا يسقط الفعل عن الظان ايضا لان تكليفه بالفعل معلوم والمسقط مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون والحق سقوطه بحصول الظن الغالب بقيام الغير به بشرط استناد ذلك الظن الى ما جعله الشارع حجة كشهادة العدلين دون غيره كالمستند الى خبر الفاسق او الكافر انتهى وفي الروض في بحث غسل الميت اعتبر المص وجماعة في التكليف به الظن الغالب لان العلم بان الغير يفعل في المستقبل ممتنع ولا تكليف به والممكن تحصيل الظن ثم قال ويشكل بان الظن انما يقوم مقام العلم مع النص عليه بخصوصه او دليل قاطع وما ذكر لا يتم به الدلالة لان تحصيل العلم بالفعل في المستقبل ممكن بالمشاهدة ونحوها من الامور المثمرة له ولان الوجوب معلوم والمسقط مظنون والمعلوم لا يسقط بالمظنون انتهى وعندي عدم جواز الاعتماد في السقوط بالعلم او الظن الا به بالمستقبل في غاية القوة للاصل والعمومات الدالة على ثبوت الوجوب والمنع عن العمل بغير العلم وعدم تظافر الاخبار بالسقوط بذلك مع توفر الدواعي عليه وتتبع السيرة كما لا يخفى **السادس** قال جدي الصالح في ح ده فرض كفاية افضل من فرض عين عند كثير من المحققين لان فاعله يخلص نفسه خاصة وقال الشهيد في قواعده الواجب على الكفاية له شبه بالندب من حيث سقط عن البعض بفعل الباقين وقد يسقط بالتعرض له فرض العين كمن له مريض يقطعه تمريضه عن الجمعة وان كان غيره من الاقارب يقوم مقامه ومن ثم ظن بعض الناس ان الاتيان بفرض الكفاية افضل من فرض العين من حيث انه يسقط بفعله الحرج عن نفسه وعن غيره ويشكل بجواز استناد الافضلية الى زيادة الثواب والمدح لا الى اسقاطه الذم اما بالشروع فيه فانه يلزم اتمامه غالبا كالجهاد وصلوة الجنازة ومن ان فيه شبها بالندب جاز الاستيجار على الجهاد وعدم جواز اخذ الاجرة على فرض العين كاللبأ من الام واطعام المضطر اذا كان له مال فانه يطعمه ويأخذ العوض **مفتاح** يشترط في المكلف وفي تعلق التكليف بالشخص امور منها ان يكون عاقلا فلو كان مجنونا لم يتعلق به تكليف وقد صرح بهذا الشرط في ير وم ففي الاول يشترط في المكلف العقل فلا يجوز تكليف المجنون لان التكليف خطاب وخطاب من لا عقل له قبيح كخطاب البهيمة ولقوله عليه السلم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ويلزم المجبرة جواز امره ونهيه وتكليفه بجميع انواع التكاليف حيث جوزوا تكليف ما لا يطاق وفي الثاني اتفق العقلاء على ان شرط المكلف ان يكون عاقلا لان التكليف خطاب والخطاب لمن لا عقل له محال كالجماد والبهيمة والمجنون فيتعذر تكليف غير العاقل الا على راي من يجوز التكليف بما لا يطاق فان قيل اذا كان المجنون غير مكلف فكيف وجبت عليه الزكوة والنفقات والضمانات قلنا هذه الواجبات ليست متعلقة بفعل المجنون بل بماله او بذمته فانه اهل الذمة بانسانيته المتهيئة بها لقبول فهم الخطاب عند البلوغ بخلاف البهيمة والمتولي لادائها عنه الولي او هو بعد الافاقة وليس ذلك من باب التكليف في شيء انتهى ويدل على

لان فاعله سعى في صيانة الامة
كلها عن الماثم بخلاف فرض عين

عليه كالاستيجار ثم
تم
كلباس الا تمام

في بيان اشتراط التكليف بالعقل وارتفاعه عن الصبي الى البلوغ

ذلك

ذلك ايضا جملة من الاخبار منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم قال لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو احب الي منك ولا اكملتك الا فيمن احب اما اني اياك آمر واياك انهى واياك اعاقب واياك اثيب ومنها خبر آخر لمحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال لما خلق الله العقل قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا احسن منك اياك آمر واياك انهى ومنها خبر هشام قال ابو عبد الله عليه السلم لما خلق الله العقل قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو احب الي منك بك اعطي وعليك اثيب ومنها خبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان الله خلق العقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا احب الي منك لك الثواب وعليك العقاب ومنها ما اشار اليه في الوسائل فقال وعن بعض اصحابنا رفعه عنهم عليهم السلم ان الله خلق العقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت شيئا احسن منك واحب الي منك بك آخذ وبك اعطي ومنها غير ذلك من الاخبار ولا فرق في ذلك بين ان يكون التكليف مفيدا للوجوب او التحريم او الاستحباب او الكراهة وبالجملة كلما افاد الطلب فهو لا يتعلق به وهل يتعلق به الرخصة والاباحة او لا المعتمد هو الثاني ووجهه واضح وهل يتعلق به الحكم الوضعي بمعنى جواز الحكم بكون فعله موجبا وسببا لامر او لا المعتمد هو الاول ووجهه في غاية الوضوح وهل يلحق بالمجنون السفيه والابله والوسواسي او لا المعتمد هو الثاني لبقاء العقل الموجب للتكليف فيهما ولو كان الجنون يعتوره ادوارا صح تكليفه حال الافاقة لا حال الجنون ومنها ان يكون قادرا على الفعل والترك ولو لم يكن قادرا عليهما لم يجز التكليف بهما وذلك مما يدل عليه الادلة الاربعة اما الكتاب فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ونحو ذلك من الآيات الكثيرة واما السنة فاخبار كثيرة بل هي متواترة واما الاجماع فان الشيعة الامامية مطبقة على ذلك ولا يقدح في ذلك مخالفة طائفة من العامة واما العقل فان قبح ذلك معلوم منه بالضرورة وقد ثبت عندنا بالحجج القاهرة الباهرة ان الحكيم منزه عن القبيح العقلي وبالجملة لا اشكال ولا شبهة فيما ذكر ولهذا اقتصرنا الكلام فيه على ما ذكر ولا فرق في ذلك بين كون عدم القدرة ذاتيا كما في الجمع بين النقيضين والضدين او عرضيا كما في الزمن بالنسبة الى المشي ومن قلعت عيناه بالنسبة الى الابصار وكذا لا فرق في ذلك بين ان يكون منشأ سلب القدرة آفة سماوية وقهرا او كمن قطع يده باختيار منه بالنسبة الى غسل اليدين في الوضوء والغسل فانه لا يكلف به فيهما وان استوجب بما فعله العقاب وقاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار لا تنافي ما ذكر كما لا يخفى ومنها ان يكون بالغا فلو كان غير بالغ وصغيرا لم يجز تكليفه وقد صرح بهذا الشرط في ير فقال شرائط المكلف وهي خمسة الاول البلوغ فلا يكلف الصبي لقوله عليه السلم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ ولانه ان لم يكن مميزا فهو بالنسبة الى فهم تفاصيل الخطاب كالجماد والبهيمة بالنسبة الى فهم اصل الخطاب كما امتنع تكليف الدابة كذا امتنع تكليف غير المميز الا عند القائلين بجواز التكليف كما يتوقف مقصوده على فهم اصل الخطاب كذا يتوقف على فهم تفاصيله وان كان مميزا فهو وان فهم ما لا يفهمه غير المميز الا انه قاصر الفهم لا يعرف ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى وبيان صفاته على التفصيل فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة وان قارن البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة فانه وان كان فهمه كفهم البالغ غير انه لما كان العقل والفهم خفيا وظهوره يقع على التدريج ولم يكن ضابط يعرفه جعل الشارع له ضابطا هو البلوغ واسقط التكليف عنه قبله تخفيفا عليه لا يقال الصبي يجب عليه الزكوة والضمان وهو نوع تكليف ويؤمر المميز بالصلوة لانا نقول الزكوة والضمان لم يتعلقا بفعل الصبي بل بماله او بولية المكلف بالاخراج عنه او بذمته فانه اهل الذمة من حيث الانسانية المتهيئة بها لفهم الخطاب عند البلوغ بخلاف البهيمة وليس ذلك من باب التكليف واما الامر بالصلوة للمميز فليس من جهة الشارع بل من جهة الولي ع يفهم خطابه بخلاف خطاب الشرع انتهى وقد اشار الى جميع ما ذكره في الاحكام والظاهر ان اشتراط البلوغ في التكليف مما لا خلاف فيه بين الاصحاب وثابت من جهة الشرع والا لم يستقل العقل باثبات ذلك كما لا يخفى نعم يستحيل عقلا تكليف الصبي في جميع الاحوال حتى لو كان فيما اذا كان رضيعا ولكن ذلك يعلم من اشتراط العقل والقدرة فلا يكون ذلك شرطا عقليا آخر فالبلوغ شرط شرعي فقط وهو مدار الادلة الشرعية فتدبر وهل البلوغ شرط في جميع الاحكام الشرعية التكليفية حتى المندوب والمكروه او لا بل يختص بالواجب والحرام ربما يظهر من ك الثاني فانه قال استقرب العلامة في لف ان عبادة الصبي تمرينية لان التكليف مشروط بالبلوغ ومع انتفائه ينتفي المشروط ويمكن المناقشة في اعتبار هذا الشرط على الاطلاق فان العقل لا يأبى توجه الخطاب الى الصبي المميز والشرع انما اقتضى توقف التكليف بالواجب والمحرم على البلوغ لحديث رفع ونحوه اما التكليف بالمندوب وما في معناه فلا مانع منه

في بيان ان من شرائط التكليف القدرة
والعقل والبلوغ

المحال لا التكليف ثم

في بيان ان الصبي المميز هل يكون مكلفا بالمندوب او لا

عقلا ولا شرعا وبالجملة فالخطاب باطلاقه متناول له والفهم الذي هو شرط التكليف حاصل كما هو المفروض ومن ادعى اشتراط ذلك
طولب بدليله ويتفرع على ذلك وصف العبادة الصادرة منه بالصحة وعدمه فان قلنا انها شرعية جاز وصفها لانها عبارة عن موافقة الامر
انها تمرينية لم يوصف بصحة ولا بفساد انتهى وهو جيد يجب الاصل والقاعدة ويعضده خبر طلحة بن زيد عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان اولاد المسلمين
موسومون عند الله شافع ومشفع فاذا بلغوا اثنى عشرة كانت لهم الحسنات فاذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات ومنها ان يكون فاهما عالما بالتكليف
وبان من يجب عليه الطاعة كلفه بشيء واوجب عليه فعلا او حرمه فلو لم يعلم بذلك باعتبار عدم قدرته على فهم ما يريد لم يتوجه اليه تكليف ولم
يمكن ان يكون مكلفا وقد صرح بان شرط التكليف الفهم في ب وغيره وفي المنية اتفق اكثر العقلاء على ان التكليف مشروط بفهم المكلف وعلمه بما
كلف به وفي ح العضدي ان فهم المكلف للتكليف شرط لصحة التكليف عند المحققين وقد قال به كل من منع تكليف المحال وقد قال به بعض من جوز تكليف
المحال ايضا انتهى ولهم وجوه منها ما تمسك به في مبادي وشرحه من الخبر النبوي المرسل رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ
وعن المجنون حتى يفيق وفي المنية فان قلت مدلول هذا الحديث انتفاء التكليف عن هؤلاء الثلثة وذلك اخص من المدعى وهو انتفاء التكليف
عن كل غافل بحيث يندرج فيه السكران والمغمى عليه قلت لا نم فانه وان لم يدل بمجرده الا على انتفاء التكليف عن الثلثة لكنه يدل على انتفاء
التكليف عن غيرهم من الغافلين كالمذكورين باعتبار كون العلة في رفع القلم عنهم عدم فهمهم الخطاب بطريق المناسبة ويحنو ذلك في كل
غافل فثبت له هذا الحكم ومنها ما اشار اليه في المنية فقال واستدل اللمه على ذلك بوجهين سمعي وعقلي الى ان قال واما العقلي فلان فعل
المامور به مشروط بعلمه بالضرورة اذ الفعل الاختياري لا يصدر الا عن القصد السابق عليه وهو ممتنع من دون العلم ومنها ما اشار اليه في
المنية ايضا فقال بعدما حكينا عنه سابقا ولانه لولا ذلك لما صح الاستدلال باحكام افعاله تعالى على علمه تعالى وهو باطل اتفاقا ومنها
ما اشار اليه في المنية ايضا فقال بعد ذلك ولان المطلوب من التكليف ايقاع المامور به على وجه الطاعة والامتثال لقوله عليه السلم انما
الاعمال بالنيات وامتناع ذلك من دون العلم بالامر والمامور به ظ وح لو كلف بالفعل حال الغفلة لزم تكليف ما لا يطاق انتهى وقد
اشير الى هذه الحجة في جملة من الكتب ففي ب الفهم شرط لان الفعل مشروط بالعلم فالتكليف به حال عدمه تكليف بما لا يطاق وفي ذ وشرحه لان
تكليف من لا يعلم الخطاب حال التكليف تكليف بما لا يطاق وهو غير جائز وفي المختصر لنا لو صح لكان مستدعيا حصوله طاعة كما تقدم وفي شرحه لنا
لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعيا حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال كما تقدم وانه محال اذ لا يتصور ممن لا شعور له بالامر
قصد الفعل امتثالا للامر وقوله امتثالا لان الغافل عن الامر بالفعل قد يصدر عنه اتفاقا فبين ان ذلك غير كاف في التكليف بل لا بد من قصد
الامتثال لئلا يتوهم ان ذلك اذا جاز فيما علم الله تعالى منه ذلك وكلفه به لا يكون تكليفا محالا انتهى ومنها ما تمسك به في المختصر وشرحه من
ان العلم لو لم يكن شرطا في التكليف لصح تكليف البهائم اذ لا مانع يفقد في البهيمة الا عدم الفهم وانه ليس بمانع لتحققه في صورة النزاع مع
التكليف وللقائلين بعدم اشتراط العلم في التكليف وجوه منها ما اشار اليه في المنية فقال احتج المخالف بان الامر ورد بمعرفة الله تعالى بقوله
تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فالمامور بها ان كان عارفا لزم امره بتحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين وهما محالان وان لم يكن عارفا امتنع
منه معرفة امر الله تعالى اياه بالمعرفة لاستحالة معرفة الامر دون معرفة الامر فقد توجه الامر في حال يمتنع فيه العلم به فلا يكون الامر به مشروطا
بالعلم ثم اجاب عن هذا فقال الجواب ان معرفة الله واجبة عقلا وليس وجوبها مستفادا من الامر المذكور وقد اشار الى هذا الجواب
في ب ايضا ولكن اورد عليه في المنية فقال وفيه نظر فان قضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافي ورود الامر بها فان كثيرا من الاحكام يثبت
بالعقل والشرع معا ثم قال والحق ان هذا الامر لم يرد بمعرفة الله تعالى بل بمعرفة وحدانيته ومعرفة الامر لا يتوقف على معرفة الوحدانية
ونفس وحدانيته تعالى معلومة للمكلف من جهة النصوص والمامور به العلم التصديقي بها فلم يكن المامور غافلا عن الامر ولا عن المامور به انتهى
واشار الى هذا الجواب في ير ايضا فقال وجوب المعرفة عندنا عقلي لا سمعي ووجوب النظر ضروري او قريب منه بان يكون نظري القياس
لا يقال الامر بالمعرفة ثابت بقوله تعالى واعلم الاية الى غيرها من الايات وكون وجوب المعرفة عقليا لا يرفعه وح يعود الاشكال لانا نقول نمنع اولا
كون هذه الاوامر بالمعرفة بل بالصفات كالوحدانية وغيرها وثانيا كون هذه الصيغ اوامر وان وردت بصيغة الامر بل للارشاد انتهى و
في المعراج قلت هذا خارج عن محل النزاع فانه مستغن اذ المدعى انه لا يجوز تكليف الغافل الا في اول الواجبات وهو معرفة الله تعالى ومنها

عدم اعلام من يجب طاعته المكلف اياه بما يريد منه شيئا او باعتبار ح

بحث في بيان امتناع تكليف الغافل عقلا ونقلا

غير كاف في التكليف بل لا بد من قصد الامتثال لئلا يتوهم ان ذلك ح

الامر ولا عن ح

ما اشار

ما اشار اليه في المنية ايضا فقال احتج المخالف بانه لو كان التكليف منوطا بعدم الغفلة لم يجب على الصبي والمجنون والنائم ضمان ما اتلفوه والتالي
باطل فانهم ضامنون ما اتلفوه في تلك الاحوال اتفاقا وكذا يجب الزكوة في اموالهم وذلك موذن بتكليفهم ثم اجاب عن هذا فقال الجواب المنع
من الملازمة فان وجوب ضمان قيمة المتلف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب
والمكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع انتهى و
قد اشار الى هذا الجواب ايضا في ب ومنها ما اشار اليه في المنية ايضا فقال احتج المخالف بانه لو لم يصح مخاطبة الغافل لم يصح منه تعالى مخاطبة
السكران والتالي باطل لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون والملازمة ظاهرة اذ السكران حال
سكره غافل غير فاهم للخطاب ثم اجاب عن هذا فقال والجواب ان المراد بالسكران هنا من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو الثمل
بقرينة قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون اي تتكامل فيكم الفهم والفطنة وقيل الاية وردت قبل تحريم الشرب والمراد منها لا تسكروا وقت الصلوة
مثل قوله تعالى لا تتهجدوا وانت شبعان اي لا تشبع وقت تهجدك فلفظ حتى على التاويل الاول بمعنى الغاية وعلى الثاني بمعنى كي انتهى وقد اشار
الى ما ذكره من الجواب في ير وب ايضا واجاب بما حكاه عن بعض في النهاية ايضا واجاب بالجوابين في ض وشرحه م فقالوا الجواب انه ظاهر في مقابلة قاطع
فيجب تاويله وله تاويلان احدهما انه نهي عن السكر عند ارادة الصلوة نحو لا تمت الا وانت ظالم وثانيهما انه نهي عن الثمل الثابت العقل وسمي الثمل سكرا
لانه يؤدي الى السكر غالبا وحكمة النهي انه بمعرض التثبت كالغضبان فقد يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول اي تعلم علما كاملا وليس الغرض نفي
العلم عنه بالكلية وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في توقف على الشروط المذكورة بين الواجب والحرام ولا فرق في الواجب بين التعييني و
التخييري كوجوب الوضوء على الاصح ولا بين العيني والكفائي والموسع والمضيق ولا بين العبادات وغيرها وهل يشترط الاستحباب والكراهة
بتلك الشروط الاربعة او لا فيه اشكال نعم لا اشكال في اشتراطهما بما عدا البلوغ وانما الاشكال فيه والذي يقتضيه الاصل عدم الاشتراط
حيث يكون الدليل الدال عليهما شاملا لغير البالغ وهل الاباحة يشترط به او لا المعتمد هو الاول **الثاني** لا يشترط في التكليف الذكورة
فالانثى يصح تكليفها وقد وقع بالضرورة من الدين وكذا لا يشترط فيه الحرية كما صرح به في المنية وبعد ففي الاول الامر يتناول الكافر والعبد كما
يتناول المسلم والحر ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان الكافر مخاطب بالشرايع وكذا العبد وقال قوم شذاذ ليسا بمخاطبين بها والذي ذهب اليه
هو الاول والذي يدل على ذلك ان المراعى في كون المكلف مخاطبا بالشريعة ان يرد الخطاب على وجه يتناوله ظاهره ويكون متمكنا من ذلك ثم
اخذ في الاحتجاج على كون الكافر مكلفا بالفروع وحاصله شمول العمومات ثم قال والكلام في العبد كالكلام في الكافر سواء لا فرق بينهما اذا
كان داخلا تحت الاسم وليس لهم ان يقولوا ان العبد لا يملك تصرفه فكيف يجب عليه فعل ذلك لانا لا نم انه لا يملك تصرفه على كل حال
لان الاوقات التي هي اوقات العبادات مستثناة من جملة ما يملك من الاوقات فسقط الاعتراض بذلك وفي الثاني اما العبد يدخل في
الخطاب اذا تكامل شروطه في نفسه كان ظاهر الخطاب يصح ان يتناوله وانما يكون الخطاب بهذه الصفة اذا لم يكن مقيدا بالحرية ويتعلق
بالاملاك فان العبد لا يملك والعبد في هذه القضية كالحر وكونه مملوكا عليه تصرفه لا يمنع وجوب العبادات عليه انما المولى انما يملك تصرفه عليه
في غير وقت وجوب عبادة واوقات العبادات مستثناة من ذلك انتهى والتحقيق ان يقال ان من منع من تعلق التكليف بالعبد ان اراد ان
الخطاب المتعلق به التكليف والحكم اذا اختص لغة بالاحرار لا يجوز الحكم بشموله للعبيد فهو حق لا شبهة فيه لكنه بعيد وان اراد ان الاصل
عدم تعلق التكليف بالعبد ان اندرج تحت الخطاب حتى يقوم دليل قاطع على التعلق عنه فهو فاسد جدا لعدم الدليل ومجرد مملوكيته
لا يصلح لذلك كما لا يخفى وان اراد انه لا يصح تعلق التكليف به كما لا يتعلق بالمجنون فهو ظاهر الفساد لوقوع ذلك في الشريعة بالضرورة
من الدين **الثالث** يتفرع على ما ذكرنا من الشروط امور منها عدم جواز تكليف المكره ايجادا واعداما ان بلغ الاكراه
حد الالجاء وقد صرح بعدم جواز ذلك في ير وب ود وشرحه والمنية وم والمعراج وقد حكي في جملة من الكتب جوازه عن القائلين
بجواز التكليف بما لا يطاق ففي ح ذي الاكراه اما ان يبلغ حد الالجاء او لا فان كان الاول امتنع تكليفه به ثم قال هذا على راي
المعتزلة واما على راي الاشاعرة فانه جائز ففي المنية اختلفوا في المكره على فعل هل يصح ان يكون مكلفا به ام لا فجوزه والمكلف بما لا يطاق
جوزوه واما المانعون منه فقالوا انه لم يبلغ الاكراه الى حد الالجاء صح تكليفه وان بلغ بحيث صار وجود الفعل منه واجبا وعدمه

بحث في بيان ما [illegible] تكليف الغافل

بحث في بيان ما يتعلق بشروط التكليف

احتلفوا

فتنامنع الوقوع ح

منه ما لم يكن ح

ودفع المؤاخذة ح

كان حدوث الفعل في بعض ازمنة كونه قادرا ح

ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا واعداما وفي الاحكام اختلفوا في الملجئ الى الفعل بالاكراه بحيث لا يسعه تركه في جواز تكليفه بذلك الفعل ايجادا واعداما والحق انه اذا خرج بالاكراه الى حد الاضطرار وصارت نسبة ما يصدر عنه من الفعل اليه كنسبة حركة المرتعش اليه ان تكليفه به ايجادا واعداما غير جائز الا على القول بتكليف ما لا يطاق وان كان ذلك جائزا عقلا لكنه ممتنع الوقوع سمعا انتهى وهذا القول ضعيف جدا بل المعتمد هو الذي عليه اصحابنا من عدم الجواز ولهم وجهان احدهما ما اشار اليه في جملة من الكتب ففي يب تكليف المكره قبيح لانه غير قادر وفي يه قد اختلف في المكره على الفعل هل يصح تكليفه والحق ان نقول ان بلغ الاكراه الى حد الالجاء صار نسبة ما يصدر منه كنسبة الحجر في هبوطه اليه لم يجز التكليف به والا جاز لنا ان الفعل بالنسبة اليه يكون واجبا كوجوب هبوط الحجر عند رميه والواجب غير مقدور فيكون تكليفا بما لا يطاق فكذا عدمه يكون ممتنعا فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو قبيح عقلا على ما سلف وفي المنية بعد ما نقلنا عنه سابقا لعدم قدرته على احد الطرفين فتكليفه باحدهما تكليف بما لا يطاق وفي ح ذي بعد ذلك التأثير لان المكره عليه يصير واجب الوقوع والتكليف بالواجب والممتنع محال وفي المعراج اعلم ان المكلف لو كان مكرها على فعل او تركه لكان ذلك الاكراه اما ان يبلغ الى درجة الاضطرار او لا يبلغ فان بلغ الى درجة الاضطرار بحيث لا يكون له اختيار اصلا لكان منافيا للتكليف به لان الفعل ح اما واجب الصدور من المكلف او ممتنع الصدور عنه والواجب والممتنع غير مقدور واذا لم يكن مكلفا به لامتناع التكليف بما ليس بمقدور وثانيهما ما تمسك به في النهاية والمنية والاحكام من النبي المرسل انه رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه قالوا المراد رفع المؤاخذة لامتناع حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله على اقرب مجازاتها وهو عدم المؤاخذة على الشيء مستلزم لرفع التكليف به وزاد في المنية فقال وهذا انما يدل على عدم التكليف لا على تحريم وعدم صحته انتهى واعلم انه قال في يه بعد الاشارة الى الحجتين المشار اليهما قيل عليه الاكراه لا ينافي التكليف لان الفعل ان توقف على الدواعي لزم الجبر لوجوب انتهاء الدواعي الى داعية يخلقها الله تعالى وعندها يجب وبدونها يمتنع والا كان رجحان الفعل على الترك اولى بالعكس اتفاقيا فلا يتوقف على اختيار المكلف فجاز مثله في الاكراه لا يقال ان عنيت بالاتفاقي حصوله لا بقدرة القادر فهو ممنوع لانه حصل بالقدرة لكن للقادر الترجيح من غير مرجح وان عنيت به شيئا اخر فبينه لانا نقول لما حصلت القدرة مع عدم الفعل ثم وجد فان لم يحدث امر غير كونه قادرا دون ما قبله وما بعده لكان الامر حصل من القادر حتى يؤمر به او ينهى عنه بل كان اتفاقيا فيكون التكليف ح تكليف الغير المقدور وان حدث امر كان حدوث الفعل عن القادر متوقفا على امر اخر وراءه وقد فرضناه انه ليس كذلك هذا خلف والجواب انا نتكلم ان الجبر غير لازم على تقدير اسناد الفعل الى الداعي وان كان الفعل واجبا لان وجوبه لاحق لا يؤثر في القدرة السابقة والاتفاقي ان عني به ما يحدث لا عن مؤثر فممنوع وان عني به ما يتساوى طرفاه مع صدوره عن القدرة فسلمنا انه ممنوع انتهى وان لم يبلغ الاكراه حد الالجاء فلا اشكال في جواز التكليف ح حيث لا يستلزم العسر والحرج وقد صرح بالجواز في ذي ويه والمنتهى والمعراج وقد ادعى في ح ذي عليه الاجماع فانه قال ان لم يبلغ الاكراه حد الالجاء جاز تكليفه به اجماعا انتهى واحتج عليه في المنية ببقاء القدرة المصححة له ولا يخفى ان المكره انما لا يصح تكليفه بعد تحقق الاكراه واما قبله فيجوز تكليفه وان عرض له الاكراه فان الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار ومنها عدم جواز تكليف الغافل وقد صرح به في يب ويه وذي والاحكام ومنها عدم جواز تكليف السكران وقد اشار الى ذلك في يه وفي المنتهى وصرح في شرحه ومنها عدم جواز تكليف المغمى عليه والنائم لا يقال انه يجب عليه الصوم اذا صام فجاءه النوم في اثناء الصوم فيتحقق التكليف في حالة النوم لانا نقول ان النائم انما كلف بالصوم قبل النوم وانما لا يجوز تكليف النائم حين نومه لا مط فتبصر **الرابع** هل العمومات المتضمنة للتكاليف نحو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا شاملة لفاقد الشروط المذكورة او بعضها لغة ولكن يخرج منها بالمخصص العقلي والسمعي او ليست شاملة له لغة فهي موضوعة لجامع الشرائط فلا حاجة الى التخصيص احتمالان ولكن الاحتمال الثاني بالنسبة الى غير شرط البلوغ لا يخلو عن قوة **الخامس** لا يلزم في الاحكام الوضعية اعتبار الشروط المتقدمة من حيث هي كالجنابة من الصبي والعدة ومن وجب المنتوم وصرح في شرحه ذي للوضوح عقلا ومع ذلك فقد يقع الحكم الوضعي الشرعي مع فقد الشروط المذكورة واذا اتفق توقف بعض الاحكام الوضعية عليها او على بعضها فانما هو لدليل دل على وجه التعبد

مفتاح

اذا حصل الشك في فساد عبادة باعتبار الاخلال بما يرى فيه امرا باعتبار وجوده او عدمه كما اذا حصل الشك في فساد الصلوة مثلا

بالاخلال

بحث في ان الاصل في الاحكام [illegible]

الرابع في [illegible] بالادلة

[illegible]

بالاخلال بجلسة الاستراحة وقراءة السورة او بزيادة او بنحو ذلك وورد رواية جامعة لشرائط الحجية متضمنة بصحة بلزوم اعادتها بذلك فهل يكون ذلك دليلا على فسادها فانه الاصل في الاخبار المتواترة الواردة عن اهل العصمة صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين المتضمنة للامر بالاعادة في العبادات الدلالة على الفساد وهو اصل عظيم كما لا يخفى اولا بل غاية تلك الدلالة على وجوب الاعادة بمعنى لزوم الاتيان بتلك العبادة المفروضة ثانيا من غير دلالة على فسادها المعتمد هو الاول لوجوه منها ان لفظ الاعادة حقيقة في الاتيان بالشيء بعد الاتيان به سابقا باعتبار وقوع خلل فيه وطرو فساد عليه فيجب حمله عليه عند الاطلاق مجردا عن القرينة كما هو المفروض لا يقال الاعادة لغة ليس عبارة الا عن الاتيان بالشيء بعد الاتيان به سابقا سواء كان لعلة وخلل او بدونهما وما ذكرته في بيان معناه الحقيقي انما هو مما اصطلح عليه الفقهاء والاصوليون ومن الظ ان الخطابات الشرعية انما تحمل على المعاني اللغوية ولا تحمل على الحقائق العرفية الخاصة وحيث وجب الحمل على المعنى اللغوي لم يجز التمسك بالامر بالاعادة على بطلان العبادة لاحتمال كونه على جهة التعبد المحض لا لاجل الفساد لانا نقول الاعادة لغة وان كانت عبارة عما ذكر ولكنها صارت في عرف الشرع حقيقة فيما ذكرنا كصيرورة لفظي الصلوة والزكوة حقيقتين شرعيتين في معناهما المتبادر وذلك لان كلما دل على ان اللفظين المذكورين حقيقتان في هذا المعنى الجديد يدل على ان لفظ الاعادة صار حقيقة شرعية فيما ذكرناه فليس حمله على هذا المعنى في الاخبار من باب حمل اللفظ على العرف الخاص بل من باب حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية وهو مقتضى الاصل والقاعدة سلمنا عدم ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ المفروض ولزوم حمله على المعنى اللغوي لكنه مفهوم كلي يندرج تحته المعنى المصطلح عليه بين الاصوليين والظاهر انه اظهر الافراد ومتبادرها عند الاطلاق كتبادر النقد الرايج من اطلاق لفظ النقد فيلزم حمل الاطلاق عليه لا يق لعل هذا الظهور حصل بعد زمان صدور الخطابات الشرعية المتضمنة للامر بالاعادة فلا يحمل عليه الاطلاق لان من شرط الحمل عليه ثبوت الظهور المذكور حين صدور الخطاب المتضمن للامر بالاعادة وهو مشكوك فيه ومن البين ان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط ومعه يلزم التوقف لانا نقول هذا الاحتمال خلاف الظ بل الظ ثبوت الظهور المذكور في زمن صدور الخطابات المشار اليها ومع ذلك لو كان لاحتمال المذكور قادحا في الحمل على الفرد الشايع لما جاز حمل مطلق على الفرد الشايع لما جاز حمل وهو خلاف طريقتهم وسجيتهم الظاهرة فت ومنها ان الظ بل المقطوع به ان كل مقام يجب فيه اعادة العبادة لا يكون ذلك الا لفسادها اذ لا قائل بالفصل بين وجوب الاعادة وفساد العبادة فت ومنها ان الاصحاب قديما وحديثا قد تمسكوا بالامر بالاعادة على فساد العبادة وبما دل على نفيها على الصحة وقد استمر بطريقتهم على ذلك من غير تامل ولا تشكيك فذلك اجماع منهم على ما ذكروا والاجماع حجة وقد تمسك بمثل هذا السيد المرتضى على اثبات كون الامر للوجوب في الشريعة وكذا غيرهم وبالجملة لا اشكال في دلالة الامر بالاعادة على فساد العبادة وينبغي التنبيه على امرين **الاول** الظاهر ان نفي الاعادة الوارد في الاخبار يدل على الصحة كما ان الامر بالاعادة يدل على الفساد وذلك لظهور دلالة اللفظ فيهما في عرف الشرع ولظهور اتفاق الاصحاب على فهمهما منهما وعدم مزايلتهما ولعدم وجود القائل بالفصل بينه وبينها ولان نفي الاعادة على الاطلاق لا يجتمع مع الفساد اذ الفساد عدم موافقة الامر فيقع بقائه يلزم الاعادة وتقييد الامر بالاعادة بصورة عدم الاتيان بالعمل الفاسد مدفوع بالاصل وبعيد في الغاية فت **الثاني** الظاهر ان الامر بالقضاء ونفيه كالامر بالاعادة ونفيها فيما ذكر على تقدير ارادة
الحمل على المعنى اللغوي واما على تقدير الحمل على المعنى المصطلح عليه بين
الاصوليين فالامر بالقضاء يدل على الفساد واما نفيه
فلا يدل على الصحة ووجهه جميع ما
ذكر واضح
تمت

بحث في ان الامر بالاعادة

هل يدل على الفساد ام لا

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

باب ادلة الاحكام قال الله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة **مقدمة** قال السيد الاستاذ الدليل الشرعي هو الموصل الى الحكم الشرعي ونعني بالموصل ما لا يتوقف في الايصال على شيء آخر وان توقف التصديق بكونه موصلا او فهم المراد منه على امر آخر فالكتاب موصل بمعنى انه لا يتوقف في كونه موصلا الى ان يوصل الى موصل آخر والحاصل انه لا واسطة بينه وبين المقصود من جهة الايصال بان يكون الموصل بالذات الى المطلوب شيء دل عليه الكتاب وذلك لا ينافي توقف الايصال على المقدمات العقلية على كونه كلام الله تعالى وانه صادق وكذا لا ينافي توقفه على فهم الخطابات الواقعة منه على متن اللغة والنحو والصرف والنكات البيانية والمحسنات البديعية وغيرها من فنون البلاغة والعلوم من اصول الدين وفروعه مثل الحديث المتوقف ايصاله على دليل حجيته وانطباقه على حكم الله تعالى لان مضمون كلام النبي صم مطابق لحكم الله تعالى او ان مضمون كلام المعصوم كذلك والا فالحكم الشرعي هو الذي وضعه الشارع وقرره لا ما وضعه المعصوم وقرره لكن لا يتوقف شيء منهما في نفس الايصال الى امر آخر بان يكون الخبر موصلا الى دليل آخر يدل على المط كان ينقل الخبر كلاما عن غيره من الحجج فالموصل هو الكلام الذي نقله الخبر عن غيره لا نفس كلام الخبر انتهى

القول في الكتاب **مفتاح** اختلفوا في ان القراءات السبع المشهورة هل هي متواترة او لا على اقوال الاول انها متواترة مط وان الكل مما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين ص وهو للعلامة في هي وكره ويه وير وابن فهد في الموجز والمحقق الثاني في مع صد والشهيد الثاني في ض والمقاصد العلية والمحدث الحر العاملي في ئل والمحكي عن الفاضل الجواد وفي الرسالة انه المشهور بين العلماء والفقهاء وفي ح الوافية للسيد صدر الدين معظم المجتهدين من اصحابنا حكموا بتواتر القراءات السبع وقالوا ان الكل مما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين ص وفي الحدائق ادعى اصحابنا المتاخرون تواتر السبع وفي ح يح لوالدي العلامة دام ظله العالي دعوى مشهورة بين اكثر علماء العامة وفي كلام بعض الاجلة ان اكثر علمائنا على ان كل واحد من السبعة المشهورة متواترة وفي التفسير الكبير للرازي ذهب اليه الاكثر الثاني ان القراءات السبع منها ما هو من قبيل الهيئة كالمد واللين وتخفيف الهمزة والامالة ونحوها وذلك لا يجب تواتره وغيره متواتر ومنها ما هو من جوهر اللفظ كملك ومالك وهذا متواتر وهذا للفاضل البهائي في زبدة والحاجبي في مختصره والعضدي في شرحه الثالث انها ليست بمتواترة مط ولو كانت من جوهر اللفظ وهو للشيخ في التبيان ونجم الائمة في ح الكافية وجمال الدين الخوانساري والسيد نعمة الله الجزائري والشيخ يوسف البحراني والسيد صدر الدين وجدي قدس سره ووالدي العلامة دام ظله العالي والمحكي عن ابن طاوس في كتاب سعد السعود والرازي والزمخشري واليه يميل كلام الحرفوشي للقول الاول وجوه منها تضمن جملة من العبارات دعوى الاجماع عليه ففي مع صد قد اتفقوا على تواتر السبع وفي ض قد اجمع العلماء على تواتر السبع وفي كره والذخيرة قد نقل جمع من الاصحاب الاجماع على تواتر القراءات السبع انتهى وقد يناقش فيه اولا بان غاية ما يستفاد مما ذكر الظن بتواتر السبعة ومحل الكلام حصول العلم به فتامل وثانيا باحتمال ان يريدوا ما ذكره الشهيد الثاني في المقاصد العلية وولد الشيخ البهائي فقال ليس المراد ان كلما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر الان فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم انتهى وباحتمال ان يريدوا تواتر جواز القراءة بالسبعة عن الائمة عليهم السلم وقد اشار الى هذا بعض الافاضل وفي هذين الاحتمالين نظر لبعدهما عن ظاهر العبارة فتامل وثالثا بالمعارضة بما ذكره الشيخ في التبيان من ان المعروف من مذهب الامامية والتطلع في اخبارهم ورواياتهم ان القران نزل بحرف واحد على نبي واحد فتامل ومنها ما روي عن العامة عن النبي صم انه قال نزل القران على سبعة احرف كلها شاف واف فان المراد من الاحرف القراءات وقد يناقش فيه اولا بضعف السند سلمنا الصحة ولكنه خبر واحد فلا يفيد العلم بالمدعى وثانيا بضعف الدلالة لعدم الدليل على ارادة القراءات من الاحرف بل اختلفوا في تفسيرها ففي مجمع البيان اجرى قوم لفظ الاحرف على غير ظاهرهم ثم حملوه على وجهين احدهما ان المراد سبع لغات مما لا يغير حكما في تحليل ولا تحريم مثل هلم واقبل وتعال والاخر ان المراد سبعة اوجه من القراءات وحمل جماعة من العلماء الاحرف على المعاني والاحكام التي يتضمنها القران دون الالفاظ واختلفت اقوالهم فيها فمنهم من قال انها وعد ووعيد وامر ونهي وجدل وقصص ومثل وروي عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله قال نزل القران على سبعة احرف زجر وامر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وامثال وروى ابو قلابة عن النبي صم انه قال نزل القران على سبعة احرف امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل وقصص ومثل وقال بعضهم ناسخ ومنسوخ

ومحكم

بحث في بيان المراد من الكتاب الكريم

بحث في بيان تواتر القراءات السبع وعدمه

ومحكم ومتشابه ومجمل ومفصل وتاويل لا يعلمه الا الله عز وجل وفي يه لابن الاثير كما عن القاموس اراد بالحرف يعني سبع لغات من لغات العرب اي انها متفرقة في القران فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة يمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه ومنها ما روي عن الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن ابائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اتاني آت من الله فقال ان الله يامرك ان تقرء القران على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرء القران على سبعة احرف وقد اجيب عنه بضعف السند وضعف الدلالة ومنها ان القراءات السبع لو لم تكن متواترة ومن القران المنزل لوجب ان يتواتر ذلك ويعلم عدم كونها منه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العادة قاضية بانه يجب ان يكون ما ليس بقرآن معلوما انه ليس بقرآن لتوفر الدواعي على تمييز القران عن غيره وهو مستلزم لذلك وفيه نظر ومنها ما تمسك به العلامة في نهاية الاصول والحاجبي في مختصره والعضدي في شرحه من ان القراءات السبع لو لم تكن متواترة لخرج بعض القران عن كونه متواترا كملك ومالك واشباههما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انهما وردا عن القراء السبعة وليس تواتر احدهما اولى من تواتر الاخر فاما ان يكونا متواترين وهو المط او لا يكون شيء منهما بمتواتر وهو باطل والا يخرج عن كونه قرانا وهو خلف واورد عليه جمال الدين الخوانساري فقال لا يخفى ان دليل وجوب تواتر القران وهو توفر الدواعي على نقله لو تم انما يدل على وجوب تواتره الى زمان الجمع واما بعده فالظاهر انهم اكتفوا فيه بتكثر نسخ هذا الكتاب الذي جمع بحيث يصير متواترا في كل زمان واستغنوا به عن جعل اصل القران المنزل متواترا بالحفظ من خارج كيف وقد عرفت ان الظاهر انه لم يقع التواتر في كثير من ابعاض القران الا بهذا الوجه وهو موجود في هذا الكتاب المتواتر على هذا فالاستدلال على تواتر القراءات السبع بما ذكره العضدي ضعيف جدا اذ بتواتر ذلك الكتاب على الوجه المذكور لا يعلم الا تواتر احدى القراءات لا بعينها لا لخصوص بعضها ولا جميعها فالظاهر انه لابد في اثبات تواترها من التفحص والتفتيش في نقلها ورواتها فان ظهر بلوغهم الى حد التواتر فهو متواتر والا فلا والذي ظهر لنا من خارج شهرة القراءات السبع دون ما عداها واما بلوغ الجميع او بعضها حد التواتر فكانه لا يظهر في هذه الاعصار وللقول الثاني على تواتر ما هو من جوهر اللفظ الوجه الاخير الذي تمسك به الجماعة المتقدم اليهم الاشارة لاثبات تواتر السبع وعلى عدم تواتر ما هو من قبيل الهيئة كالمد واللين والامالة وغيرها ما ذكره بعض من ان القران هو الكلام وصفات الالفاظ اعني الهيئة ليست كلاما واورد عليه الباغنوي فقال ههنا بحث وهو انه لا شك ان القران ههنا عبارة عن اللفظ وكما ان الجوهر جزء مادي له كذلك الهيئة جزء صوري له فاذا ثبت ان القران لابد ان يكون متواترا ثبت ان الهيئة لابد ان تكون متواترة ايضا ولو سلم ان الهيئة ليست جزءا للفظ فلا شك انها من لوازمه ولا يمكن نقله بدون نقلها فاذا تواتر نقلها فان قلت نقله لا يستلزم نقلها بخصوصها بل انما يستلزم نقل احدهما لا بعينها فاللازم تواتر القدر المشترك بين تلك الهيئات المخصوصة لا يجب تواترها فلا منافاة قلت ما ذكر من توفر الدواعي على نقل القران لا يجري في الجواهر المخصوصة ايضا اذ كما ان اختلاف بعض الهيئات لا يؤثر في صلاحيته كون القران متحدى به وفي كونه من اصول الاحكام كذلك اختلاف بعض الجواهر لا يؤثر في ذلك فلم يلزم ان كلما هو من قبيل الجواهر لابد ان يكون متواترا فليتامل انتهى واعترض عليه جمال الدين الخوانساري فقال بعد الاشارة اليه لا يخفى ان ما ذكر من دليل وجوب تواتر القران وهو توفر الدواعي على نقله للتحدي به ولكونه اصل سائر الاحكام لا يدل الا على وجوب تواتر مادته وهيئته التي يختلف باختلافها المعنى والفصاحة والبلاغة واما ما يكون من الاداء بالمعنى الذي ذكر فلا يدل على وجوب تواتره اذ لا مدخل له فيما هو مناط توفر الدواعي اما استنباط الاحكام فظاهر واما التحدي والاعجاز فلانهما لا يوجبان الا نقل اصل الكلام الذي وقع به من مادته وصورته التي لها مدخل فيهما واما الهيئة التي لا مدخل لها في ذلك كالمد واللين مثلا فلا حاجة الى تواترها بل يكفي فيها الحوالة الى ما هو من دأب العرب في كلامهم في المد في مواضعه واللين في مواقعه وكذا في امثالهما ثم قال لا يخفى انه اذا جوز تغيير بعض الجواهر مما يكون من هذا القبيل فقد يؤدي خطاء الى تغيير ما يختلف به المعنى والفصاحة والبلاغة فلابد من سد ذلك الباب بالكلية حذرا من ان ينتهي الى ذلك واما تحريف النقلة في المد واللين وامثالهما فلا يخل بشيء اذ يكون فيهما الرجوع الى قوانين العربية فيهما فاذا نقل الينا متواترا جوهر الكلام وهيئته التي لها دخل في المعنى والفصاحة والبلاغة فلنرجع في المد واللين وامثالهما الى القوانين العربية ولا حاجة الى ان يتواتر عندنا انه في اي موضع مد وفي اي موضع قصر وهو ظاهر وقال بعض

بحث في بيان تواتر القراءات السبع وعدمه

نقله تواتره

والظاهر ان الهيئات ح

نمر
ذكر

الا فاضل بعد ما ذكره المحشي بقيل اقول وانت خبير بان هذا الفرق محل نظر لان توفر الدواعي اما ان يقتضي النقل بجميع خصوصيات القرآن متواترا اولا وعلى الاول يجب تواتر المادة والهيئة معا وعلى الثاني لا يجب تواتر خصوصيات جوهر اللفظ ايضا فانه لم يتفاوت الحال في التحدي و استنباط الاحكام باختلاف ملك ومالك ودعوى ان اختلاف الاحكام او يخل بالتحدي ونحوه لا يسلم ذلك التحكم بل ربما اختلاف الحال باختلاف الحركات والسكنات اكثر من اختلافه باختلاف بعض الجواهر ولهذا حكم الشارح العلامة بان هذا الفرق ضعيف انتهى وربما قررنا ظهر اندفاع بحثه فانه لعل المراد بما يكون من قبيل الهيئة كلما يكون من الهيئة بالمعنى المشهور بل ما لا يختلف المعنى باختلافه كما صرح به المحشي كالمد والقصر وعلى هذا فلا تحكم ويكون قوله بل ربما اختلاف الحركات والسكنات الخ ظاهر الفساد لانه على ما قررنا يقولون بعدم وجوب التواتر في الحركات والسكنات بل في المد والقصر وامثالهما مما لا يختلف المعنى باختلافه اصلا انتهى وللقول الثالث وجوه منها خبر الفضيل بن يسار الذي عد صحيحا قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الناس يقولون نزل القرآن على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد ومنها خبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ان القرآن واحد نزل من عند الواحد لكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ومنها ما ذكره السيد نعمة الله من ان كتب القراءة والتفسير مشحونة من قولهم قرء حفص وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب واهل البيت عليهم السلام هذا بلفظ كذا وفي قراءة رسول الله صلى الله عليه وآله كذا بل هم من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين عليهم السلام فكيف تكون القراءات السبع متواترة عن الشارع تواترا يكون حجة على الناس ومنها ما ذكره السيد المذكور ايضا من ان قراءات السبع من الاحاد المخالفين استندوا القراءات بارائهم وان استندوا بعض قراءاتهم الى النبي صلى الله عليه وآله فلا يجوز ان يدعى تواتر قراءاتهم ولا يجوز الاعتماد على استنادهم الى النبي احيانا وقال ايضا بعد الاشارة الى وقوع الزيادة والنقصان في القرآن في عصر النبي صلى الله عليه وآله والصحابة واما العصر الثاني فهو زمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خاليا من الاعراب والنقط كما هو الان موجود في المصاحف التي بخط مولانا امير المؤمنين عليه السلام واولاده المعصومين عليهم السلام وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا عليه السلام نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدئلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معاوية وبالجملة لما وقعت اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءات السبع فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقرآن ارجح منهم مع ان في زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس ياخذون القراءات عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم صلى الله عليه وآله على الحوض اذا سألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يراقون عن الحوض ومنها ما ذكره بعض الاجلة من ان هذا التواتر المدعى ان ثبت فانما هو بطريق العامة الذين هم النقلة لتلك القراءات والرواة لها في جميع الطبقات وانما تلقاها غيرهم عنهم واخذها عنهم وثبوت الاحكام الشرعية بنقلهم وان ادعوا تواتره كما لا يخفى ما فيه ومنها ما ذكره الرازي في تفسيره الكبير فانه قال اتفق الاكثرون على ان القراءات المشهورة منقولة بالتواتر وفيه اشكال وذلك لانا نقول هذه القراءات اما ان تكون منقولة بالنقل المتواتر او لا تكون فان كان الاول فحينئذ قد ثبت بالنقل المتواتر ان الله قد خير المكلفين بين هذه القراءات وسوى بينها بالجواز واذا كان كذلك ترجيح بعضها على بعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فيجب ان يكون الذاهبون الى ترجيح البعض على البعض مستوجبين للفسق ان لم يلزمهم الكفر كما ترى ان كل واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع معين من القراءة ويحمل الناس عليه ويمنعهم عن غيره واما ان قلنا ان هذه القراءات ما ثبت بالتواتر بل بطريق الاحاد فحينئذ يخرج القرآن عن كونه مفيدا للجزم والقطع وذلك باطل بالاجماع ثم قال ولقائل ان يجيب عنه فيقول بعضها متواتر ولا خلاف بين الامة فيه وفي تجويز القراءة بكل واحد منها وبعضها من باب الاحاد ولا يقتضي خروج القرآن بالكلية عن كونه قطعيا انتهى ومنها انها لو كانت متواترة لكان ترك البسملة من اوائل السور عدا الحمد متواترا لانه من قراءة بعض السبعة فيلزم جواز تركها في الصلوة وهو باطل للادلة الدالة على عدمه وقد بيناها في المصابيح

الجواهر بسبب اختلاف

الحال بالخلاف

بيان ما يتفرع على تواتر القراءات
السبع وعدمه

وكون بعض القراءات من باب
الاحاد
ح

ومنها

ومنها ما ذكره العلامة الشيرازي فيما حكي عنه من ان الذين نسند اليهم القراءة سبعة والتواتر لا يحصل بسبعة فضلا فيما اختلفوا فيه ثم قال اجيب عنه اولا بانا لا نسلم ان التواتر لا يحصل بسبعة لانه لا يتوقف على حصول عدد معين بل المعتبر فيه حصول اليقين وثانيا بان التواتر ما حصل من هؤلاء السبعة لان القراء الذين نقلوا كل واحدة من القراءات السبع كانوا بالغين حد التواتر الا انهم اسندوا كل واحد الى واحد منهم اما لتجرده بهذه القراءة او لكثرة مباشرته بها ثم اسند الرواية عن كل واحد منهم الى اثنين لتجردهما لروايتها انتهى وفي جميع الوجوه المذكورة نظر والتحقيق ان يقال انه لم يقم دليل قاطع على احد الاقوال في المسئلة نعم يمكن استظهار القول الاول للاجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة العظيمة بين الخاصة والعامة والمؤيدة بالمروي عن الخصال المتقدم اليه الاشارة وغيره مما ذكر حجة عليه ولا يعارضها خبر الفضيل وزرارة المقصود لا لما ذكره اجداها ان المناقشة في حديث نزل القرآن على سبعة احرف جارية فيهما كما لا يقدح فيها ما ذكره السيد نعمة الله والرازي وغيرهما مما ذكر حجة على القول الثالث كما لا يخفى على المتدبر وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال العلامة الشيرازي فيما حكي عنه السبع متواترة بشرط صحة اسنادها اليهم واستقامة وجهها في العربية وموافقة لفظها خط المصحف المنسوب الى صاحبها كذلك كما لك فالاول في ملك بغير الالف المنسوب اولها الى الكسائي والعاصم باسناد صحيح مع كونه مكتوبا بالالف في مصحفهما ووجهه في العربية ثم قال وفيه نظر لان المتواتر ما يفيد العلم فاذا حصل ثبت انه قران والعربية ينبغي ان يكون متبعة بالقرآن دون العكس ثم انه لا مدخل لموافقة الخط وعدمها عند ثبوت التواتر **الثاني** اعلم انه ان قلنا بان القراءات السبع كلها متواترة يقينا فيتفرع عليه امور منها جواز استفادة الاحكام الشرعية من كل منها ومنها وجوب الاجتناب عن كل منها اصالة اذا كان محدثا ومنها لزوم الجمع بين القراءات عند تعارضها كما يجب الجمع بين الايات عند تعارضها وهو مستفاد من كلام الفاضلين في المعتبر والمنتهى والشهيد الثاني في ض وسبطه في ك والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وان قلنا بان تواترها غير ثابت يقينا فيتفرع عليه امور منها عدم وجوب الاجتناب عن جميع القراءات اصالة اذا كان محدثا بل يجب من باب المقدمة على القول بان المنهي عنه اذا كان مشتبها بغيره وكان محصورا وجب الاجتناب عن الجميع واما على القول بعدم وجوب ذلك فلا يجب الاجتناب عما ذكر لا اصالة ولا مقدمة ومنها عدم جواز الاستدلال بشيء من القراءات ولزوم الجمع بينها عند التعارض لكن هذا انما يصح اذا منعنا الظن بتواترها واما اذا قلنا به فيجوز الاستدلال بكل منهما ويجب الجمع بينها كما اذا علم بناء على ان الاصل في كل ظن الحجية فان منع منه فهو الا من نظر **الثالث** يجوز القراءة سواء كانت واجبة كما في الصلوة الواجبة والنذر او استحبابا او مندوبة باي قراءة شاء من القراءات السبع المشهورة مط كما صرح به الشيخ في التبيان ومجمع البيان وتر في هي وكره وير ويه وابن فهد في الموجز والشهيد الثاني في المقاصد العلية وابن جمهور في الجامعية ووالد الشيخ البهائي في شرح الالفية والمحقق المجلسي في البحار والفاضل الخراساني في الذخيرة والفاضل الجواد فيما حكي وهو واضح على القول بتواترها واما على القول بالعكس فلوجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا بل المسلمين عليه ومنها دعوى الاجماع على ذلك في مجمع البيان والتبيان والبحار والمحكي عن الفاضل الجواد وفي الحدائق الظاهر انه مما لا خلاف فيه ومنها انه لو لم يجز لكان الواجب تكرار العمل بحسب اختلاف القراءات تحصيلا للبراءة اليقينية فيصلي صلوات لاجل الاختلاف في مالك وملك وفي ذلك حرج عظيم وعسر شديد فيكون منفيا ومنها خبر سالم بن ابي سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله عليه السلام وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرءها الناس فقال ابو عبد الله عليه السلام كف عن هذه القراءة اقرء كما يقرء الناس حتى يقوم القائم عليه السلام الحديث ومنها خبر محمد بن سليمان عن بعض اصحابه عن ابي الحسن عليه السلام قال قلت له جعلت فداك انا نسمع الايات من القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن ان نقرءها كما بلغنا عنكم فهل ناثم فقال لا اقرؤا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم ومنها خبر سفيان بن السمط قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن ترتيل القرآن فقال اقرؤا كما علمتم لا يقال يعارض الاخبار المذكورة خبر داود بن فرقد والمعلى بن خنيس قال كنا عند ابي عبد الله عليه السلام فقال ان كان ابن مسعود لا يقرء على قرائتنا فهو ضال ثم قال اما نحن فنقرءه على قراءة ابي لانا نقول هذا الخبر لا يصلح لمعارضة تلك الاخبار من وجوه عديدة وصرح الشهيد الثاني ره في المقاصد العلية ووالد الفاضل البهائي في شرح الالفية والفاضل الجواد فيما حكي عنه بانه لا يستحب اتباع قراءة الواحد كما لا يجب وقالوا ايضا لو ركب بعضها في بعض جاز ما لم يترتب بعضها على بعض آخر بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقى آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز

تنبيهات متعلقة بتواتر
القراءات السبع

نز
يكن جائزا

تنبيهات متعلقة بمبحث
القراءات السبع

الرفع فيهما ولا النصب فان كان كل منهما متواترا ابان يوخذ دفع ادم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته لان ذلك لا يصح لفساد المعنى وهو جيد وزاد الاول نقال وقد نقل ابن الجوزي في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرنا **الرابع** اعلم ان القراءات السبع لرجال سبعة منهم عاصم بن ابي النجود الكوفي الاسدي وكنيته على ما قاله الشاطبي ابو بكر وقال شارح الشاطبية يروى عنه رجلان احدهما شعبة المشهور بابن عياش المكنى بابي بكر وثانيهما حفص المكنى بابي عمرو بن سليمان بن المغيرة الكوفي الاسدي ويتم منه من الشاطبي انه ادرج من شعبة باتقانه وضبط القراءة على عاصم ومنهم حمزة بن حبيب الزيات ويروى عنه خلف وخلاد بواسطة سليم على ما يتم من الحرز الاماني ومنهم الكسائي ابو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله النحوي يروى عنه حفص الدوري وابو الحارث على ما يستفاد من الحرز الاماني ومنهم نافع بن عبد الرحمن بن ابي نعيم ويروى عنه عيسى الملقب بقالون وعثمان الملقب بورش على ما يستفاد من الحرز الاماني ومنهم عبد الله بن كثير ويروى عنه احمد البزي ومحمد الملقب بقنبل بالواسطة كما يستفاد من الحرز الاماني ومنهم ابو عمرو المازني ويروى عنه يحيى اليزيدي على ما يستفاد من الحرز الاماني ومنهم ابو عمرو عبد الله بن عامر بن يزيد بن تميم بن ربيعة اليحصبي ويروى عنه هشام وعبد الله مع الواسطة كما يستفاد من الحرز الاماني وقال في هي احب القراءات الي قراءة عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وقراءة ابي عمرو بن العلاء فانهما اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة وذلك كله تكلف **الخامس** اختلف الاصحاب في جواز قراءة ابي جعفر ويعقوب وخلف التي هي كمال العشرة على اقوال الاول انه يجوز قراءتها مطلقا كما يجوز قراءة السبعة وهو لنهاية الاحكام وكرى وس والجعفرية ومع صك وض والمقاصد العلية وادعى في ض وغيره انه المشهور بين المتاخرين ولهم وجهان احدهما ما تمسك به في يه وكرى من انها متواترة كالسبعة وثانيهما ما تمسك به في مع صك وض والمقاصد العلية من ان الشهيد في العلامة شهد بتواترها ولا يقصر عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد وزاد في ض فقال ان بعض محققي القراء من المتاخرين افرد كتابا في اسماء الرجال التي نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر واورد عليه في مجمع الفائدة وكنز وغيرهما بان ذلك رجوع عن اعتبار التواتر لان شهادتهما لا تثبته الثاني انه لا يجوز قراءتها مطلقا وهو لمجمع الفائدة والمحكى في يه وكرى عن بعض الاصحاب وح تح لوالدي العلامة وربما يستفاد من ك والبحار والمحكي عن الفاضل الجواد ولهم وجهان احدهما ما تمسك به في مجمع الفائدة وغيره من ان اشتراط في القراءة العلم بكون ما يقرء قرانا وهو هنا مفقود ومحصله ان المفروض ليس بمتواتر وثانيهما ما تمسك به والدي العلامة دام ظله العالي من ان اشتغال الذمة بالعبادة يتوقف دفعه على يقين البراءة وهو غير حاصل بالمفروض الثالث انه لا يجوز في الصلوة ويجوز في غيرها وحكاه ابن جمهور عن بعض واستصوبه **السادس** صرح في يه وهي وكرى وس والالفية ومع صك والمقاصد العلية وض ولك والجامعية وح الالفية لوالد الشيخ البهائي وح تح لوالدي العلامة دام ظله العالي بانه لا يجوز القراءة بالشاذ وزاد في يه وهي ولك فقالوا وان اتصلت روايته وزاد في ... ولا عمل بالشواذ وقيل انها كاخبار الاحاد انتهى ولهم على ذلك ما تمسك به في يه وكرى والمسالك الجامعية من ان الاحاد ليست بقرآن واشار الى هذا السيد الاستاد ايضا فقال لا عبرة بالشواذ وقيل انها كاخبار الاحاد ويضعف بعدم جواز القران لان من شرطه التواتر بخلاف الخبر والمراد بالشواذ على ما صرح به في المقاصد العلية وغيره ما عدا القراءات العشر المتقدم الاشارة اليها وعد منها في يه وهي ومع صك وغيرها قراءة ابن مسعود وعد منها في ض ومع صك وغيرها قراءة ابن محيصن والتحقيق عندي ان يقال ان ما عدا القراءات السبع ان علم كونه قرانا بتواتر وغيره مما يفيد العلم فلا اشكال في جواز القراءة به وحرمة مسه والاستدلال به وان لم يعلم كونه قرانا فان قلنا ان ما لا دليل قطعي على كونه من القران ليس منه فلا والا فان حصل الظن بانه من القران فيجوز الاستدلال به كما في القراءات الثلث التي ادعى الشهيد تواترها فانه ما دل اخبره ذلك وهو يفيد الظن كما اذا اخبر بالاجماع ولكن هذا على تقدير اصالة حجية كل ظن واما ان قيل بان الاصل عدم حجية الظن الا فيما قام الدليل القطعي على حجيته بالخصوص فالحكم بحجيته ما ذكر مشكل لعدم قيام دليل قطعي على حجية هذا الظن بالخصوص لا من جهة الاجماع ولا من جهة غيره واما جواز القراءة به فمشكل لان الظن هنا ظن في موضوع الحكم الشرعي كالظن بكون الشيء ماء فلا يعتبر الا مع قيام الدليل الشرعي على اعتباره ولم اعثر عليه في المقام لا يقال ادعى الشهيد تواتر القراءات الثلث فيجب قبوله كما يجب قبول الاجماع المنقول لانا نقول لم يدع تواتر جواز القراءة بها بل ادعى تواترها ونقله يعتبر في الاول لحصول الظن منه بحكم شرعي فيقبل ولا يعتبر في الثاني لحصول الظن منه بموضوع الحكم الشرعي فلا يقبل كما اذا ادعى الاجماع او التواتر على ان الرجل الفلاني زيد فتأمل واما حرمة مسه فلا يخلو عن وجه واما ان لم

يحصل

تنبيهات متعلقة
بمبحث القراءات السبع

يحصل الظن بذلك فلا يجوز الاستدلال والقراءة به الا مع قيام دليل شرعي عليه واما حرمة مسه فلا يخلو عن وجه ايضا نعم ان كان فالاحوط الاقتصار على القراءات السبع وهل يجب تحصيل العلم بها اولا فيه اشكال من الاصل ومن ان تكليف عامة الناس بذلك حرج عظيم ولا يقصر عن التكليف بالاجتهاد في المسائل الشرعية بل هو اصعب منه بمراتب كما لا يخفى وهو منفي شرعا ومع ذلك لم يصرح احد بوجوبه مع مسيس الحاجة اليه بل الظاهر من السيرة خلافه وهذا اقرب وعليه فما يجب لا ... ادلته وتحصيل الظن بالرجوع الى الكتب المؤلفة في القراءة ويكفي التقليد فيه اشكال ولعل الاقرب الاول والمستفاد من السيرة عدم وجوب استقصاء البحث والاجتهاد مع ان فيه مشقة عظيمة لا يتحملها عامة المكلفين فيمكن دعوى جواز الاعتماد على المصاحف المتداولة المظنون صحتها وعلى الواحد العدل وبالجملة ينبغي ان لا يتهاونوا في امر الدين ولكن لا يكلف باخر منه والمكلف ابصر بحاله **السابع** قال في المقاصد العلية انحصار القراءات في السبع او العشر امر حادث وغير معروف في الصدر السابق بل كثير من السلف انكر ذلك خوفا من الالتباس **الثامن** قال السيد الاستاد والمعتبر في الحجية ما تواتر اصلا وقراءة انتهى واطلق وفيه نظر **التاسع** قال بعده ايضا يجب الجمع بين الايات انتهى وهو حسن ان اراد القراءات المتواترة والا فهو على اطلاقه ليس بجيد **العاشر** قال السيد الاستاد ومنسوخ التلاوة حجة مع القطع به لانه من كلام الله ومن القران باعتبار ما كان وان خرج عما بين الدفتين بعد النسخ وجاز مسه للمحدث وهو جيد ثم قال والمنقول منه لا يبلغ حد القطع فهو كالخبر في هذا الفرع **الحادي عشر** حيثما يطلق لفظ الكتاب يراد به القرآن العزيز كما اشار اليه السيد الاستاد فقال اما الكتاب فهو القران الكريم والفرقان العظيم والضياء والنور والمعجز الباقي على مر الدهور والحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من لدن حكيم حميد انزله بلسان عربي مبين هدى للمتقين وبيانا للعالمين وام الخطب الامر والواعظ الزاجر والحبل الموصول واحد الثقلين اللذين خلفهما الرسول صلى الله عليه واله **الثاني عشر** قال السيد الاستاد وهو محكم ومتشابه والمحكم منه حجة بنفسه وما تشابه منه فالمرجع فيه الى اهله وهم قرناء التنزيل وعلماء التاويل والعلم اليقيني بجميع القران محكمه ومتشابهه ظاهره وباطنه مختص بهم وبذلك كان تبيانا لكل شيء وشفاء من كل جهل وغي وعليه تنزل الروايات المتضمنة لاختصاص علمه بهم عليهم السلم ووجوب الرجوع في تفسيره اليهم واما الخبر المشتهر لا يجوز تفسير القران الا بالاثر الصحيح والنص الصريح فالمراد به تفسير المشكل وبيان المعضل لا تفسير جميع القران والا لزم قصره على المتشابه او احتياج المحكم منه وهو المبين بنفسه الى البيان وكلا الامرين معلوم البطلان وقد اطبق جماهير العلماء من جميع الفرق من عهد النبي ص الى يومنا هذا على الرجوع الى القران العزيز والتمسك بمحكماته في اصول الدين وفروعه وفي سائر العلوم المتشعبة والفنون المتنوعة من غير نكير ولا توقف على ورود تفسير بل وجوب عرض غيره عليه كما ورد الامر به في الاخبار المتكاثرة والنصوص المتواترة وفي الحديث ان لكل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه انتهى والتحقيق هنا ان يقال ان الكتاب باعتبار دلالته على الحكم الشرعي اصولا وفروعا ينقسم الى اقسام فتارة يفيد العلم بذلك كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه يفيد القطع بشرعيتها واخرى يفيد الظن بذلك وهذا هو الذي يقال له ظاهر الكتاب واخرى لا يفيد شيئا من الامرين ويكون مجملا فان كان الاول فلا اشكال في حجيته وكونه دليلا شرعيا وان كان الثاني
فالمعتمد انه حجة لاصالة حجية الظن ولاتفاق جميع المسلمين عليه عدا
طائفة شاذة لا يلتفت اليهم وان كان الثالث
فلا يكون حجة الا بعد ورود
التفسير المعتبر
تمت

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على اشرف الانبياء والمرسلين **القول** في السنة **مقدمة** قال السيد الاستاد قدس سره السنة قول من لا يجوز عليه الكذب والخطاء وفعله وتقريره غير قرآن ولا عادي وما يحكي احد الثلثة يسمى خبرا وحديثا وهو قدسي ونبوي وامامي والكل حجة والغرض هنا ما يتعلق بالاحكام انتهى **الكلام** في خبر الواحد **مقدمة** اعلم ان خبر الواحد في الاصطلاح هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء قلت رواته او كثرت وصرح بهذا جمع كثير كالمحقق في المعتبر والشهيد في الذكرى والدراية وابن فهد في المهذب وولد الشهيد الثاني في المعالم والفاضل البهائي في الزبدة والوجيزة والحاجبي في مختصره وغيرهم فيدخل فيه الخبر المعلوم الصدق من غير جهة التواتر والمعلوم الكذب والمظنون الصدق والمظنون الكذب والمحتمل للامرين احتمالا متساويا وربما عرف خبر الواحد بحسب الاصطلاح بما يفيد الظن فلا يصدق على ما لا يفيد الظن اصطلاحا على هذا وفيه نظر ثم اعلم ان من جملة افراد خبر الواحد ما يسمى مستفيضا وهو على ما في الذكرى وعدة ولد [illegible] لابن فهد والوجيزة والمنية وشرح العضدي كما عن الآمدي ما زاد نقلته عن ثلثة وفي جمع الجوامع المستفيض هو الشائع عن اصل وقد يسمى مشهورا واقله اثنان وقيل ثلثة انتهى **مفتاح** اعلم انه حكي عن اهل الظاهر القول بان الخبر مطلقا يفيد العلم وعن بعض ان خبر العدل يفيده والحق خلافهما وفاقا لاكثر المحققين ولهم وجوه الاول ما ذكره في العدة من ان الخبر لو افاد بنفسه العلم للزم تصديق مدعي الرسالة بمجرد الاخبار من غير طلب اقامة المعجزة الثاني ما ذكره في [illegible] من انه لو افاد العلم من حيث كونه خبرا لافاده كل خبر ومن جملة الاخبار خبر الواحد لا يفيد العلم الثالث انه لو افاده لادى الى تناقض المعلومين فيما اذا ورد خبران متناقضان وهو جائز وواقع كثيرا وبطلان التالي واضح الرابع انه لو افاده لكان اما باعتبار العقل او العادة والتالي بقسميه باطل لانا ما نجد من العقل ما يدل على لزوم افادته العلم ولا من العادة ما يشهد بافادته العلم بل يحكم بالخلاف لا يقال نرى العقلاء اذا سمعوا من عادل خبرا بل ومن غيره ربما يدعون الى العمل به جازمين بمضمونه لا يختلجهم الريب ولا يعتريهم الشك في ذلك وليس ذلك الا لكونه بحسب العادة مفيدا للعلم لانا نقول ذلك غير مطرد في جميع الاخبار بل توقفهم في تصديق العدل او تخطئتهم فيما يخبرون به غير عزيز فدل ذلك على ان الوجه في جزمهم احيانا حصول القرائن الموجبة لافادة العلم بانضمام الخبر ونحن لا ننكر ان الخبر قد يفيد العلم بانضمام القرائن الزائدة على مفهوم الخبر وسيأتي اليه الاشارة **مفتاح** ذهب كثير من المحققين كالعلامة وابنه والسيد عميد الدين والفاضل البهائي وصاحب [illegible] والحاجبي والعضدي والبيضاوي كما عن النظام والغزالي والجويني والآمدي والرازي واكثر الاصوليين الى ان الخبر قد يفيد العلم اذا انضم اليه القرائن وحكي في [illegible] عن قوم انهم زعموا انه لا يفيد العلم مطلقا وان انضم اليه القرائن وحكى الحاجبي والعضدي ذلك عن الاكثر وهو ضعيف بل المعتمد هو القول الاول الذي عليه المعظم ولهم ما تمسك به في [illegible] من انا لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكر غير معتاد من دون موت مثله وكذلك الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا حالنا في كل ما يوجد من الاخبار التي تحف بمثل هذه القرائن بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها من حيث لا يختالجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك انتهى لا يقال قد يقع الخطاء وهو غير ممتنع عقلا وواقع عادة ومع احتماله لا يتحقق العلم وقد اشار اليه المحقق ره لانا نقول مجرد ظهور الخطاء احيانا لا يمنع من حصول العلم فيما لم يظهر عادة ولو كان ذلك مانعا لادى الى القول بامتناع حصول العلم العقلي والعادي لامكان ظهور الخطاء في كل منهما وذلك مما يحكم البديهة ببطلانه وقد اعترف المحقق بعدما اشار اليه بما اختاره الاكثر فقال ولا احيل في بعض الاحيان انضمام قرائن كثيرة قوية تبلغ الى حد يفيد معها العلم انتهى وبالجملة انكار حصول العلم من الخبر المحفوف بالقرائن مطلقا خلاف البديهة لا يقال لو حصل العلم منه لكان عاديا اذ لا عليه ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بين لانا نقول نمنع من انتفاء اللازم ونلتزم الاطراد في مثله فانه لا يتخلف عن العلم وقد صرح بهذا في [illegible] ولا يقال لو افاد ذلك العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه بامرين متناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين لانا نقول هذا باطل لان الخبر المحفوف بالقرائن المفيد للقطع اذا حصل في واقعة امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة كما في التواتر وقد صرح بذلك في [illegible] ولا يقال لو كان ذلك مفيدا للعلم لوجب القطع بتخطئة من خالفه بالاجماع

وهو

الكلام في السنة

في بيان خبر الواحد

في بيان عدم افادة خبر الواحد العلم

في بيان ان خبر الواحد قد يفيد العلم

وهو خلاف الاجماع لانا نقول نلتزم بالتخطئة ولو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد وقد صرح بما ذكر في [illegible] وعلى المختار من امكان حصول العلم بانضمام القرائن فهل لها حد او لا التحقيق انه لا حد لها كالمتواتر على التحقيق والمرجع العادة والقرائن بحسب العادة مختلفة جدا وهل المفيد للعلم نفس الخبر بشرط انضمام القرائن والقرائن بشرط انضمام الخبر او هما معا كما عليه بعض المحققين فيه اشكال **مفتاح** اعلم انه توهم جماعة من اصحابنا ان الاخبار المودعة في الكتب الاربعة الكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار كلها قطعية الصدور معلومة الصحة لا يحتاج في الاعتماد عليها الى معرفة حال رواتها وصفة سلسلة سندها بل يجوز الاعتماد عليها وان كان في طريقها وسندها الكذاب والمقدوح المطعون زعما منهم ان جماعة من اجلاء الاصحاب كالكليني والصدوق وغيرهم شهدوا بصحتها وهو توهم فاسد اما اولا فلان مجرد دعوى جماعة قطعية الاخبار وسندا لا يلزم حصول القطع بها لغيرهم وان كانوا اجلاء ثقاة لا عقلا ولا عادة اما الاول فلانه لو ثبت الاستلزام العقلي بمعناه عدم انفكاك احد الامرين عن الاخر كما لا يمكن انفكاك الزوجية عن الاربع والجسم عن الحيز واما بطلان التالي فواضح لانه يجوز وجود اخبار الجماعة بذلك مع عدم حصول العلم لغيرهم بما اخبروا به مع علمهم واما الثاني فلانه لو ثبت الاستلزام عادة لما وقع خلافه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستلزام العادي معناه عدم تحقق احد الامرين منفكا عن الاخر في الخارج وان جاز فرضه عقلا كما يجوز فرض صيرورة الجبال ذهبا ولكنه لم يقع عادة واما بطلان التالي فلانه قد كثر حصول القطع بكثير من المطالب لجماعة من الاجلاء والثقات والاساطين واخبروا بما علموا به ولم يحصل العلم بذلك لغيرهم المطلعين على خبرهم وحالهم ولذا يطالبونهم بدليله ولم يسلموا لهم ما ادعوه بمجرد كونهم عالمين وبهذا جرت سيرة العقلاء واستمرت عليه طريقتهم ولو اصر الخصوم في دعوى الاستلزام لالزمناهم بالقول بحجية الاجماع المنقول اذا نقله جماعة من الاعيان وبلزوم العمل بفتواهم اذا كانوا قاطعين بما افتوا به لا يقال بلزومه لانا نقول المعلوم من طريقتهم والمعروف من مقالتهم خلاف ذلك كيف وقد شددوا الانكار على من يدعي الاجماع ويثبت الاحكام الشرعية بغير الروايات وما هذا الا تناقض محض ومضادة صرفة وبالجملة ان كان قطع الغير سببا لحصول القطع للشخص فليكن سببا مطلقا والا فلا ولا يقال يجوز ان يحصل العلم بشيء وان لم يعلم بسببه تفصيلا كما قد يحصل القطع بخبر الثقة وباتفاق الفتاوي وبغير ذلك مما جرت العادة بحصول العلم به والمفروض منه اذ قد حصل العلم لنا بعد علمنا بقطع الجماعة بصحة الاخبار ولم نعلم بسببه اهو الاستلزام العقلي او العادي او الافاضة الربانية والالهام فهو علم عادي يجوز معه النقيض عقلا وقد صرح بارادة هذا المعنى من العلم في هذا المقام جملة ممن يدعي قطعية الاخبار منهم الشيخ شهاب الدين فانه قال اعلم ان لفظ العلم يطلق في اللغة على الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع وهذا يسمى اليقين وعلوم الانبياء والائمة من هذا ويطلق ايضا على ما يسكن اليه النفس وتقتضي العادة بصدقه وهذا يسمى العلم العادي ويحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه ثم قال وليس لهذا ضابط بل مداره على ما يحصل به التصديق والجزم ومراتبه متفاوتة جدا فاما اليقين عند قوم وما يقرب الظن الغالب عند آخرين بحسب القرائن والاحوال وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الرعية واوجب عليهم العمل بها عند حصوله لهم كما يرشد اليه موضوع الشريعة السمحة وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد بل بخبر غير العدل اذا دلت القرائن على صدقه ولا ينافي العلم بحياة زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجاءة ومن تتبع كلام العرب في مواقع لفظ العلم في المحاورات جزم بان الاطلاق لفظ على ما يحصل به الجزم عندهم حقيقة وانه كلي يقال على افراده بالتشكيك وان تخصيصه باليقين فقط اصطلاح حادث لاهل المنطق دون اهل اللغة لبناء اللغة على الظواهر دون التدقيقات وتحقيق ان الظن لغة هو الاعتقاد الراجح الذي لا جزم معه اصلا ثم قال والعلم بهذا المعنى قد اعتبره الاصوليون والمتكلمون في قواعدهم ثم قال يدل على ذلك تعريف السيد المرتضى في الذريعة للعلم بانه ما اقتضى سكون النفس وهذا التعريف يشمل نوعي العلم اعني اليقيني والعادي فهذا هو العلم الشرعي فان شئت سمه علما وان شئت سمه ظنا فلا مشاحة في الاصطلاح بعد ان تعلم انه كاف في ثبوت الاحكام الشرعية ثم قال وكيف كان فالنزاع في هذه المسألة لفظي لان الكل اجمعوا على انه يجب العمل باليقين ان امكن والا فبما يحصل به الاطمينان والجزم عادة ولكن هل يسمى هذا علما حقيقة بان يكون للعلم افراد متفاوتة اعلاها اليقين وادناها ما يقرب من الظن المتاخم له او حقيقة واحدة لا تتفاوت وهي اليقين وما سواه ظن وذلك خارج

[illegible] الاستلزام لا عقلا ولا عادة [illegible] الانفكاك [illegible] مثل بيان الملازمة [illegible]

في بيان ان الاخبار المودعة في الكتب الاربعة قطعية الصدور ومعلومة الصحة ام لا

في بيان معاني العلم الشرعي

هذا الجزم بتجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي
ح

عما نحن فيه انتهى لانا نقول هذا اقرار من الخصم وكم يتفق مثل هذا في مقام المناظرات والمشاجرات لكن لو بنينا الامر على التصديق لمن
يدعي العلم بمجرد دعواه لانسد باب الشريعة ولزم افحام الانبياء ثم اذ غاية ما يحصل منهم المعجزة والقاء البرهان وعلى البناء المذكور
يجوز للخصم ان يقول اني علمت بالخلاف واني اكون عالما بسببه التحقيق ان يقال ان دعوى العلم اذا اتفق من شخص فلا يسمع منه ولا يعتد
مطلقا بل يلاحظ فان كانت العادة تقضي بفسادها فلا تقبل منه وتكذب بل قد يحكم بجنونه وان جوزتها العادة منه فيعذر فيها ولذا ترى
ان العقلاء يحكمون بفساد عقل من يدعي العلم بسقوط السقف الصحيح المحكم ويكذبون من يدعي حصول العلم من خبر الكذوب مجردا عن القرائن
او من خبر مجهول الحال كذلك ولا يحكمون بفساد عقل من يدعي العلم بموت زيد وقيام عمرو وسقوط السقف المائل ثم ان العادة لا
يراد بها عادة عامة الناس في جميع الدعاوي العلمية بل عادة اهل الحرفة التي ينتسب اليها المدعي ويدعي العلم في مسائلها فالنحوي اذا
ادعى العلم في مسئلة نحوية استكشف صدق دعواه بالرجوع الى النحاة فان كذبوا مدعي العلم ولم يطالبوه بالدليل لزم الحكم بكذبها
وان تاملوا في دعواه لم يحكم به ولا يعتبر فيه حكم تكذيب العامي له لعدم انسه ومزاولته لتلك الحرفة فلا يحصل له العلم بما هو الحق في تلك
المسئلة ولذا ترى ان الفقيه اذا ادعى العلم في مسئلة فقهية واسند علمه الى فتوى فقيه شاذ نادر يكذبه الفقهاء في دعواه واما اذا عرض
على العوام فلا يكذبونه بل قد يحصل لهم الجزم واطمينان النفس بفتواه كما هو الحال في كثير من اهل التقليد فانهم جازمون بصحة فتوى المفتي جزما
يزيد على جزم المفتي لو كان له جزم ونحوهم العوام الذين يراجعون كتب الحديث والفتوى فانهم بمجرد النسبة يجزمون بالصحة ومثل هذا لا يعد علما
ولا معتبرا عند العقلاء لان العلم هو الذي لا يزول بادنى التفات وتامل واحتمال ولا يجوز فرض وقوع خلافه ما دام هو عالما ولذا لا يصح
ان يقول رجل هذا معلوم عندي الان لكن اذا تدبرت في نفسه ما به ليس كذلك يرتفع لان هذا منه مجوز للخلاف فقد ظهر ان مجرد الاطمينان وسكون النفس
ليس علما لانه قد يحصل من المسامحة وعدم التدبر والالتفات ولانه لو كان علما لما صح ذم الكفار بتقليد ابائهم بقوله تعالى انا وجدنا اباءنا الاية
ولما حسن من الائمة عد العامة من اهل الظنون والشكوك والشبهة للقطع بحصول الاطمينان وسكون النفس لهم فيما يعتقدونه ولانه لو كان
علما لجاز للعوام ترجيح المسائل الفقهية بالاعتبارات العقلية لانه قد يحصل الاطمينان لهم بها كما يحصل بمجرد الرجوع الى الكتب المؤلفة في الحديث والفقه
وفساد هذا غني عن البيان اذ فيه هدم الشريعة وانتفاء فائدة البعثة ولم يثبت من الصحابة واصحاب الائمة الاعتماد على هذا ثم دعوى اعتمادهم على
الظن الذي يدعي الخصم حرمة العمل به وحجيته لكن لا يجوز جعله حجة شرعية في اعتبار الظنون لانه ما اعتمد اعلمهم يعلم انه اي شيء وانما الحاصل
من طريقتهم العمل بالظن في الجملة فالمعتبر في العلم الذي لا يطالب بحجيته هو الجزم الذي لا يزول بادنى تشكيك وهذا لا يحصل من خبر الثقة مجردا
عن القرينة ولذا صار اكثر الاصوليين الى عدم افادته العلم نعم يحصل الاطمينان الظني وهو الذي يجوز معه الخلاف دون الاطمينان العلمي الذي
لا يجوز معه الخلاف مطلقا ولو كان عاديا لا يقال كيف يدعى ان العلم العادي لا يجوز معه الخلاف والحال انهم قد صرحوا بانه يحتمل فيه النقيض و
جعلوه وجه الفرق بين العلم العقلي والعادي لانا نقول تجويز النقيض ان كان باعتبار الامكان الذاتي فهو يتحقق في العلم العادي دون العقلي
وهو وجه الفرق بينهما وان كان باعتبار الوقوع الخارجي فلا يتحقق في العلم العادي وبما ذكرنا اندفع دعوى العلم بصحة اخبار الكتب الاربعة بالمعنى
الذي ذكرناه وما قاله الشيخ شهاب الدين واما ثانيا فلان تنصيص الجماعة بصحة الاخبار معارض بوجوه الاول عدم اعتناء اكثر العلماء
بتنصيصهم وعدم التفاتهم اليه ولو كان ما ذكروه مسلما صحيحا في تصحيح اخبار الكتب الاربعة لتمسكوا به واستغنوا به عن التصنيف في الرجال
وكفوا عن الكلام في اسنادها وتوصيفها بالصحيح والحسن وغيرهما وبطلان التالي واضح لمن راجع كتبهم وطريقة اكثر العلماء انه لم تكن في نفسها
حجة دافعة للتنصيص المذكور فلا اقل من كونها معارضة له ومع هذا كيف يجوز دعوى العلم بمجرد التنصيص المزبور لا يقال لعل الوجه في التصنيف
في الرجال والكلام في اسناد الاخبار امر لا نعلمه بعينه لانا نقول هذا تشكيك لا يلتفت اليه اذ من المعلوم ان السبب في ذلك عدم صحتها من
تنصيص الجماعة الثاني انه قد ثبت بالاخبار حصول الكذب في الاخبار المروية واختلاط الغث بالسمين فيها واعترف به الخصم ومن المستبعد عادة
بل من المحال قطع التميز بينهما على وجه لا يحصل الخطاء والزلل سواء كان المميز ارباب الاصول الاربعمائة واصحاب الكتب الاربعة ام غيرهم
وحيث لم يكن الباطل متميزا ومتباينا سرى الاحتمال في الجميع غالبا ولا يكون دفعه الا بمعرفة صفات الراوي الثالث ان حصول القطع
بصحة اخبار الكتب الاربعة باسرها بعيد عادة لان القطع غالبا لا يحصل الا بالتواتر والاحتفاف بالقرائن وتحقق كل منهما في تلك الاخبار

في بيان معنى العلم العادي والمعتبر منها هنا

وشهادة لعل الاخبار

خلاف

خلاف العادة اما الاول فلان شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وهذا معلوم محاليته عادة في جميع تلك الاخبار خصوصا اذا كان هنا
خوف وتقية واما الثاني فلوضوح الرابع انه قد يكون لبعض رواة بعض ولها صفات تمنع من الاطمينان باخبار الثقة بانه صحيح ككونه من الكذابين
المشهورين واكذب الرجل واعتماده على الضعفاء والمراسيل ونحو ذلك مما هو مذكور في الرجال والشاهد على ذلك انا اذا علمنا ان رجلا
كذوبا في الغاية ثم اخبرك ثقة بان الخبر الفلاني من هذا الكذاب صحيح لاستوحشت من تصحيحه وربما حملته على الخطاء وبالجملة دعوى قطعية في
كتب الاربعة مما لا ينبغي صدورها من عاقل فضلا عن فاضل [illegible] ان يدعى ان الاصل فيها [illegible] كتاب الكافي من الاحاديث الصحيحة ووجوب العمل به ولو كان ضعيفا
بالاصطلاح المشهور بين الاصوليين ومعارضته [illegible] ترتفع الحاجة الى معرفة رجال سند الاخبار التي فيه وذلك لان الكليني اخبر وشهد بان كلما فيه
صحيح فيجب قبوله اما المقدمة الاولى فلانه قال في اول الكتاب المزبور [illegible] شكوت الي الى ان قال وذكرت ان امورا قد اشكلت
لا تعرف حقايقها لاختلاف الروايات فيها وانك تعلم ان اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها واسبابها وانك لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه
ممن تثق بعلمه فيها وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه
من يريد علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام والسنن القائمة التي عليها العمل وبها يؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه
قلت ولو كان ذلك رجوت ان يكون ذلك سببا يتدارك الله بمعونته وتوفيقه اخواننا واهل ملتنا ويقبل بهم الى مراشدهم الى ان قال وقد يسر الله
وله الحمد تاليف ما سالت وارجو ان يكون بحيث توخيت فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في اهداء النصيحة اذ كانت واجبة لاخواننا
واهل ملتنا مع ما رجونا ان نكون مشاركين لكل من اقتبس منه وعمل بما فيه في دهرنا هذا وفي غابره الى انقضاء الدنيا واما المقدمة الثانية فلان خبره
عادل والاصل فيه الصحة والحجية اما الاول فلان وثاقة الكليني وجلالة قدره مما لا ينبغي الريب فيه واما الثاني فلعموم ما دل على حجية خبر العدل
وقد يقال ان الاعتماد على ما ذكر في اثبات ما اصححنا فيه في غاية الاشكال لوجوه الاول انه ليس فيه تصريح بان جميع ما فيه من الاثار الصحيحة عن الصادقين
تم لغايته الكلام لا على ان ما يحتاج اليه من الاثار الصحيحة مذكور فيه كما اشار اليه بعض الفضلاء فلا يثبت بذلك المدعى لا يقال لو كان الامر على
ما اشرت اليه لكان وجود روايات غير صحيحة فيه فلم يحصل مقصود السائل الذي سئل منه تاليف كتاب شانه كذا وكذا كما اشار اليه الامين
الاسترابادي قائلا من المعلوم انه لم يذكر في كتابه هذا قاعدة بها يميز بين الحديث الصحيح وغيره فعلم ان كلما فيه صحيح فانه لو كان ملفقا من صحيح
وغير صحيح لزاد السائل الاشكال والحيرة ولما جاز للمعلم الاكتفاء فيه باخذ المسترشد منه لانا نقول هذا حسن لو لم يعلم السائل طريق التميز
وهو ممنوع لجواز ان يكون السائل عالما بقاعدة كلية يحصل بها التميز كما احتاج اليها جميع الاحاديث الصحيحة كما في العلماء العاملين بالقواعد
الكلية فانهم يحتاجون الى الكتب لا على تلك القواعد لا يقال هذا حسن لو كان تاليف الكافي لخصوص السائل ومن في طبقته العالمين بقاعدة التميز
كذلك بل الغرض النفع بجميع من كان في طبقته ومن ياتي بعده الى انقضاء الدنيا كما صرح في الكتاب المذكور وحينئذ لا يجوز له الاعتماد على القرينة المتداولة
في تلك الازمنة لجواز اختلالها وعدم بقائها الى اخر الزمان لانا نقول هذا التجويز لا يمنع من الاعتماد عليها والا لما جاز الاعتماد على ما ذكره في
الديباجة بل كان عليه ان ينص على صحة كل حديث عند ذكره وايضا لما جاز للعلماء الاعتماد على ما يذكرونه في المسائل الكلية من الشروط الاصطلاحية
لم تذكر في الكتاب [illegible] استمرت طريقتهم وسجيتهم على الاعتماد على القرائن التي لم يذكروها اعتمادهم في تصنيفاتهم على ما كان معروفا عندهم
من الخارج او مذكورا في كتاب كما انهم يطلقون لفظ الصحيح على [illegible] في الكتب الفقهية تعويلا على معروفيته في الخارج مع انه من المجاز لغلبة المستعمل
عليه وينتفي فائدة التاليف لا يقال هذا بعيد لوجوه منها ما ذكره الامين الاسترابادي انه من الامور المعلومة عند من تتبع كتب الاخبار والاثار
ان الاصول الصحيحة والاحاديث المعتمد عليها كانت موجودة في زمن ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني [illegible] ومن المعلوم انه لم يقع [illegible]
يجمع بينها في كتاب واحد في مقام الهداية والارشاد من غير [illegible] وقال في مقام اخر من المعلوم ان عاقلا فاضلا صالحا اذا اراد تاليف
كتاب لارشاد الخلق وهدايتهم لا ياخذ [illegible] ان يلتبس بين احاديث تلك الاصول المجمع على صحتها المقطوع
بورودها عنهم عليهم السلام وبين غيرها [illegible] الا [illegible] اذا اوردوا التصنيف مع
تمكنهم من اخذ الاخبار من كتاب مقطوع بصحته لا يرضون باخذ الاخبار من موضع ليس كذلك ولو اتفق ذلك لصرحوا بحاله ومنها ما عن [illegible]
كيف يقبل من رؤساء العلماء والصلحاء مثل الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني ومثل رئيس الطائفة ما ظنوه فان فيه تخريب الدين

[illegible]

[illegible]

لارشاد المسترشدين لاسيما اذا وقع التصريح منهم بما يدل على انهم اخذوا احاديث كتبهم من تلك الاصول المشهورة المعروفة التي كانت مرجعا
لقدماء اصحابنا في عقائدهم واعمالهم ومن المعلوم ان هؤلاء الاجلاء لم يذكروا لنا قاعدة بها يميز بين الحديث الماخوذ من الاصول المجمع على صحتها
وبين غيره فعلم ان كلها ماخوذة من تلك الاصول ومنها انه من المعلوم ان الاخبار الضعيفة لا فائدة في ذكرها فكيف يذكرها مثل ثقة الاسلام
ومنها انه لو كان هناك قرينة على التمييز لنقلت الينا لان الحاجة ماسة اليه لانا نقول لا استبعاد في ذلك بعد ملاحظة سيرة العقلاء والعلماء
في اعتمادهم في التاليف والتصانيف والرسائل على الامور الواضحة في اوانهم وان احتملوا تغيرها وانعدامها واما الوجوه المذكورة فضعيفة
جدا اما الاول فلانه ناعم بما ذكرناه من الاكتفاء في التمييز بما ذكره في غير هذا الكتاب ككتابه الذي الفه في الرجال فان الشيخ عده من جملة كتبه
كتاب الرجال ومما ذكره الامين الاسترابادي لا يحصل له سوى انهم لم يذكروا علامة التمييز وقد عرفت جوابه على انه قد يمنع من عدم وجود التمييز في كتابه
لجواز ان يكون الاسناد الى المعصوم ع دليلا على الصحة والارسال ونقل فتاوى اصحاب الائمة دليل الضعف كما هو المتعارف في هذا الزمان
والمعهود من بعض ارباب التصانيف فانهم اذا ارادوا تضعيف مطلب نسبوه الى القيل والرواية واشار الى هذا بعض الفضلاء واما الثاني فللمنع
من عدم الفائدة في ذكر الاخبار الضعيفة مطلقا اذ يجوز ان ينقلها ليعمل به عند انسداد باب العلم اما بالنسبة اليه او بالنسبة الى غيره او يكون
تذكرة له في تحصيل ما يوجب تصحيحه او ليكون تاييدا لغيره من الاخبار الصحيحة او لغير ذلك من فوائد التاليف التي تختلف باختلاف الانظار والافكار
نعم لا فائدة في ذكر ما علم بعدم صحته لكنا لا ندعي احتمال ذكره هذا منه بل ذكر ما ظنه صحيحا او شك فيه ومع هذا فالاستدلال به لو لم يرد
على دلالة العبارة على عدم وجود غير الصحيح في كتابه كالاستدلال على حجية مفهوم اللقب نحو اكرم زيدا بانه لولاه لكان التعليق على المذكور لغوا وقد
ذهب اكثر المحققين الى فساد هذا المسلك في اثبات حجية المفاهيم واما الثالث فللمنع من عدم النقل لان الكتب قد اشتملت على المميزات وهي ثابتة
من زمن الكليني الى الان لما عرفت من ان النجاشي اخبرنا بانه الف في الرجال وقال الفاضل الشوشتري فان قلت اذا كان كتابه مشتملا على الاخبار
الصحاح وغيرها فكيف يحصل ارشاد المسترشدين قلت هو قد ذكر طريق العمل بالاخبار المتنافية بوجوه احدها العرض على كتاب الله وثانيها بالعرض
على مذاهب العامة وثالثها بترجيح المسند واكتفى عنه بالمحافظة على ذكر السند لظهور هذا الوجه لانه كان منصوصا من القران بقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ الاية وكان معمولا عندهم كما يعلم من الفقيه وغيره وقال ايضا واما محمد بن يعقوب الكليني فانه ليس في كلامه ما يدل على حكمه بصحة احاديث
كتابه بل هو صريح بان تمييز الصحيح وغيره لا يمكن الا بما اطلقه العالم وقد صرح بانه لا يعرف الصحيح من غيره الا في قليل من الروايات المختلفة بقوله ونحن لا
نعرف من ذلك الا اقله وقوله وقد يسر الله وله الحمد تاليف ما سألت يدل على صحة اخبار كتابه انتهى سلمنا لكن مرجع هذا الوجه الى الاستقراء وقد
ابطل حجيته كثير من المحققين ثم الثاني ان الكليني لم يصرح بصحة اخبار الكافي وانما قال ارجو والرجاء غير العلم لا يقال هذه العبارة تطلق في مقام هضم
النفس وتدل بالفحوى على ان الاخبار علمية لانا نمنع من ذلك بل الاولى في امثال المقام الذي يقصد فيه ارشاد الغير وتحريضه عن الباطل التصريح بما
هو الحق دون مراعاة هضم النفس وبالجملة لو جوزنا الحكم باشتغال ذمته بدلا اذا قرينة بهذه العبارة جاز التعويل لا انها على شهادة الكليني
بصحة اخبار في الثالث ان اخبار الكليني بصحة ما في كتابه يمكن ان يكون باعتبار علمه بها وقطعه بصدوره عن الائمة ع فيجوز الاعتماد عليه
كسائر اخبار العدول كما يمكن ان يكون باعتبار اجتهاده وظهوره ما عنده ولو بالدليل الظني فلا يجوز الاعتماد عليه فان ظن المجتهد لا
يكون حجة على مثله كما هو الظاهر من الاصحاب بل العقلاء وحيث لا ترجيح للاحتمال الاول وجب التوقف في العمل به لان الشك في المشروط يلزم
التوقف لا يقال يمنع من عدم الدليل على ذلك اذ الاصل في الاخبار دلالته على ان المخبر عالم بما اخبر به فان المتبادر منه عند الاطلاق ذلك
لانا نقول لا يجوز التعويل على هذا الاصل هنا لوجوه الاول ان جماعة من الاعاظم كالفاضل الشوشتري والفاضل التوني وجدي ره منعوا
من دلالة عبارة الكليني على ذلك مدعين ان الصحيح ليس معناه قطعي الصدور نعم اعترف بعضهم بان المراد ما هو ظني الصدور ولكن هذا
غير نافع كما لا يخفى لا يقال هذا خبر جماعة ولا يكون حجة لانا نقول ما دل على حجية خبر الكليني دل على حجية خبرهم والتفرقة تحكم بل العمل بخبر
هؤلاء اولى لانه كالمفسر لعبارة الكليني مع انهم شهدوا على الغير والكليني شهد لنفسه فيكون مرجوحا بالنسبة الى الاول فتامل الثاني ما
استشهد به جدي ره على ان المراد من الصحيح في كلام القدماء ما هو الاعم من قطعي الصدور من انهم يحكمون بالصحة باسباب لا تقتضي ذلك منها مجرد حكم
شيخهم بالصحة ومنها اعتماد شيخهم على الخبر ومنها عدم منع الشيخ عن العمل به ومنها عدم منع الشيخ عن روايته للغير ومنها موافقته للكتاب والسنة

عله

الشرط يوجب الشك ح

الثالث

الثالث ان حصول القطع بصدور جميع ما في الكافي عن الائمة ع للكليني مستبعد ان لم يكن محالا عادة بل لان القطع بالاخبار عادة اما من جهة التواتر
او القرائن المفيدة له وحصول كل منهما له بعيد في العادة ولا كذلك الظن بذلك فلو حمل عبارة الكليني على الاول لزم مخالفة العادة واما لو حمل
على الثاني فليس فيه مخالفتها وهو ان لم يكن اولى فلا اقل من المساوات الرابع انه قد شاع بين العلماء الاخبار بنحو ما اخبر به الكليني مع عدم
قطعهم بما اخبروا به وبالجملة قد شاع بينهم استعمال صيغة الاخبار في مقام الظن بالخبر بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها
لاحتمال الحقيقة عند اكثر المحققين ولا يقال لو صح الاحتمال الثاني وكان مراد الكليني الظن يكون عاملا بالظن وهو باطل لوجوه الاول
ان المعروف من طريقة المتقدمين ترك العمل بالظن حتى ان بعضهم ادعى ان العمل به محال عقلا الثاني ان في عبارته ما يدل على عدم جواز العمل
بالظن وهو قوله والامر الثالث المؤدي بغير علم ولا بصيرة الى الله عز وجل ان شاء تطول عليه فقبل عمله وان شاء رد عليه لان الشرط عليه
من الله عز وجل ان يؤدي المفروض بعلم وبصيرة ويقين ثم قال لان الذي يؤدي بغير علم وبصيرة لا يدري ما يؤدي الى من يؤدي الثالث
اقتصاره على نقل الحديث وعدم تمسكه في الاحكام الشرعية بالامارات الظنية من الاجماع والشهرة والاستقراء لانا نقول بطلان اللازم
م وتلك الوجوه لا تصلح لاثباته اما الاول فللمنع من ان طريقة المتقدمين عدم جواز العمل بالظن مطلقا كيف والعلم بجميع الاحكام الشرعية
مما يمكن ان يدعى محاليته عادة ومع هذا فاستدلال المرتضى والشيخ وابن زهرة وابن ادريس بظواهر الكتاب والسنة مما لا مساغ الى انكاره
ولو كان المتقدمون مانعين من العمل بالظن مطلقا لما جاز لاولئك التعويل ذلك نعم الظن الذي لم يقم من الشرع دليل على حجيته لا يجوز العمل
عندهم وكذا عند جميع المتاخرين ولكن هذا غير محتمل بالنسبة الى الكليني بل المحتمل الظن الذي قام من الشرع دليل على حجيته لا يقال لو كان هذا القسم
هو المحتمل لم يكن احتماله قادحا في تاسيس الاصل بما ذكره الكليني لان تصحيحه الاخبار على فرض صحة هذا الاحتمال من دليل ظني اعتبره شرعا فيجب
متابعته لانا نقول لعل الكليني اخطا في ذلك الدليل واعتقد ما ليس بدليل دليلا والخطا ليس بمامون على غير المعصوم ولهذا نقول نحن نجوز
على النظر على ان ما يعتقده عالم دليلا لا يكون دليلا لعالم اخر ولا يجوز العمل بما يفتي به حتى يتبين له كونه حقا واما الثاني فللمنع من دلالته
على ذلك كما اشار اليه جدي ره قائلا غاية ما يظهر من كلامه علمه بحجية اخباره وصحة العمل بها وكون العمل بالدين بالاثار الصحيحة بل في كلامه مواضع تشهد
بان مراده من اداء الفرائض بالعلم واليقين ليس ما ذكرت بل ما ذكرناه وادون منه منها استشهاده لما ذكره بقوله من اخذ دينه من افواه الرجال ردته
الرجال وقوله من لم يعرف امرنا من القران لم يسلم من الفتن فتدبر ومنها قوله انك لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها ومنها قوله فاعلم
يا اخي انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه برايه الا على ما اطلقه العالم بقوله ع اعرضوا على كتاب الله تعالى فتدبر ومنها قوله ونحن
لا نعرف من ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى الامام ع وقبول ما وسع الامر فيه بقوله ع بايهما اخذتم من باب التسليم
وسعكم ومنها قوله وارجو ان يكون بحيث توخيت ومنها قوله ومن اراد الله توفيقه وان يكون دينه ثابتا مستقرا سبب له الاسباب التي تؤديه الى
ان ياخذ دينه من كتاب الله تعالى الى ان قال ومن اراد الله خذلانه وان يكون دينه معارا مستودعا نعوذ بالله منه سبب له اسباب الاستحسان
والتقليد والتاويل من غير علم وبصيرة فذلك في المشية ان شاء تم وتقدس اتم ايمانه وان شاء سلبه اياه ولا يؤمن عليه ان يصبح مؤمنا ويمسي كافرا
او يمسي مؤمنا ويصبح كافرا لانه كلما رأى كبيرا من الكبراء مال معه وكلما رأى شيئا استحسن ظاهره قبله في جميع هذه المواضع جدا حتى يظهر لك
الامر من كل واحد ان كان الامر في بعضها ظاهرا او يشهد ايضا على ما ذكرنا كثير من احاديث كتابه التي عمل عليها منها ما اورده في باب اختلاف
الحديث والاخذ بالسنة التي لها شواهد من الكتاب مثل رواية ابن ابي يعفور عن الصادق ع حيث سئل عن اختلاف الحديث يرويه من نثق
به ومن لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم به اولى به ومثل رواية عمر بن
حنظلة حيث قال فان الحكم ما حكم به اعدلهما الحديث وغيرهما من الاحاديث فتدبر ويشهد ايضا ما اشرنا اليه من ان الكليني قد اكثر من الرواية
من غير المعصوم ع فلاحظ وتامل ويشهد ايضا كون اخبار الاحاد حجة عند القدماء وكذا بناؤهم على الظن في تصحيح الحديث ويشهد ايضا
ان الحديث الذي له شاهد في كتاب الله كان معمولا به عند القدماء حجة كما لا يخفى على المتتبع المطلع بل ربما كان يعد مثل هذا الحديث من
القطعيات ويخرجونه من الاحاد وهو صريح كلام الشيخ في العدة وفي اوائل الاستبصار والفاضل منه في اواخر الباب وقال الاجل المرتضى في مسئلة الفقهاء
في طريق الاستدلال على فروع الامامية بعد الاشارة الى حجية اجماع الامامية وانه طريق موصل الى العلم بها اما هذا اللفظ فليس يمتنع مع

ذلك ان يكون في بعض ما اجمعوا عليه ظاهر كتاب يتناوله او طريقة تقتضي العلم مثل ان يكون ما ذهبوا اليه هو الاصل في العقل فيصح التمسك به مع فقد الدليل الموجب للانتقال عنه الى ان قال فان اتفق شيء من ذلك في بعض المسائل جاز الاعتماد عليه من حيث كان طريقا الى العلم وصار نظير الاجماع الذي ذكرناه في جواز الاعتماد عليه فتنبه على انا لو سلمنا كون الصحيح عند القدماء بمعنى قطعي الصدور ولكن نقول لا يستلزم قطعهم حصول القطع لغيرهم وهذا في غاية الظهور سيما مع ملاحظة ما صدر منهم من الغفلات والاشتباهات ووقع منهم من في المقامات وخصوصا مع ملاحظة ما اشرنا اليه من اتفاق الشيخ وغيره في قطعية الخبر اذا كان لرشاده من الكتاب وغيره هذا مع مشاهدة شدة الاختلاف بينهم في تصحيح الاحاديث وتضعيفها بل يقول هؤلاء مع معرفتهم باحوال الاحاديث ومهارتهم فيها وقرب عهدهم كثيرا ما يضعف كل واحد منهم الاحاديث التي صححها الاخر فاذا كان هؤلاء هكذا حالهم فكيف يحصل لنا في امثال زماننا القطع بصدور الاحاديث الا ترى ان الكليني مع بذل جهده في مدة عشرين سنة ومسافرته الى البلدان والاقطار وحرصه في جمع آثار الائمة عليهم السلم وقرب عصره الى الاصول الاربعمائة والكتب المعول عليها وكثرة ملاقاته ومصاحبته مع شيوخ الاجازات والماهرين في معرفة الاحاديث وتمايز شهرته في ترويج المذهب وتأسيسه لم يورد في جميع ما صححه وعمل به غيره من المشايخ وغيرهم وكذا الصدوق لم يورد جميع ما صححه الكليني والشيخ وغيرهما مع انه كان عنده وربما كان ياخذ منه ولم ياخذ الكل انتهى واما الثالث فللمنع من دلالته على ذلك ايضا كما اشار اليه الفاضل التوني رحمه الله فانه قال في مقام الرد على من ينسب الاجتهاد الى القدماء وقد ينسب هؤلاء الجهلة وهمهم الى القدماء كابن بابويه وغيره حيث انهم لم يذكروا في كتبهم هذه الفروع الفقهية ولم يدروا انه لا يلزم من عدم الذكر الانكار فان كل طائفة يشتغلون بشيء اذ فيه بقاء نظام نوع الانسان فبعضهم يشتغلون بجمع الحديث وبعضهم يشتغلون ببيان مدلولات الاحاديث وهم الفقهاء وبعضهم يشتغلون بتحرير مسائل النحو وبعضهم بالتصريف وهكذا ولا يلزم من هذا ان يكون كل طائفة منكرا لما يشتغل به الطائفة الاخرى فان الله تعالى جعل بحكمته رغبة القدماء في جمع الحديث اذ لو لم يجمعوا لاندرس بعد زمان الغيبة وجعل رغبة بعض المتاخرين في تحرير المسائل الفقهية والجمع بين الاخبار والافتاء بما يخالف العامة وتقييد المطلق بالمقيد وتخصيص العام بالخاص وهكذا اذ لو لم يفعلوا ذلك لتفرق المذاهب تفرقا غير محصور فان بعض الاخبار يدل على الجبر وبعضها على التشبيه وبعضها على جواز الخطاء على الانبياء وبعضها على عدمه وبعضها على غسل الرجلين في الوضوء وبعضها على جواز الوضوء باللبن الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة فلو لم يفعلوا ما فعلوا واقتصروا على مجرد نقل الاحاديث لم يمكن ذلك في مثل عصرنا هذا لبعده عن زمان المعصوم عليه السلم وخفاء القرائن فيه مع ان ابن بابويه ايضا ربما ذكر في بعض فتاويه من قبيل اجتهادات المتاخرين بل ما لم يفعله المتاخرون ايضا يظهر ذلك لمن تامل في اختلافاته مع الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن في كتاب المواريث انتهى الخامس انه قد ذكر في احاديث لا يجوز الاعتماد عليها كاحاديث الجبر والتفويض وسهو النبي صلى الله عليه وآله وغيرها وهو دليل على رجوعه عما اخبر به في اول الكتاب من ان كلما فيه من الاخبار الصحيحة التي يجوز العمل بها كما هو مراد السائل او دليل على ان مقصوده اشتمال الكافي على ما قصده السائل لا ان جميع ما فيه منها وعلى اي تقدير لا يصح الاعتماد على ما ذكره لتاسيس الاصل الذي هو محل البحث لا يقال هنا احتمال اخر يصح معه دعوى الاصل المزبور وهو تخصيص ما ذكره بذكر تلك الاحاديث ولا قدح فيه فان اكثر العمومات مخصصة بل هذا الاحتمال ارجح من الاحتمالين الاولين فاذن يجب في المشكوك فيه الرجوع الى الاصل المستفاد من ظاهر كلامه لانا نقول الاحتمال الاول ارجح من هذا الاحتمال بالنسبة الى المصنفين كما لا يخفى لا يقال يدفع الاحتمال الاول قوله قد يسر الله تم فانه ظاهر في ان وضع الديباجة بعد تاليف الكتاب وهو مناف في الرجوع لانا نقول المجاز بالمشارفة مجاز شايع بل لا بعد في ان يعد في امثال المقام من المجاز الراجح المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة ومما يؤيد رجوعه اكثاره الرواية عن غير المعصوم على ما ذكره جدي ره فانه قال على ان الكليني ايضا قد اكثر في الكافي من الرواية عن غير المعصوم ثم ذكر جملة من شواهد ذلك ثم قال وبالجملة ايراد الاخبار عن غير المعصوم في غاية الكثرة انتهى ثم انا لو سلمنا مرجوحية الاحتمال الاول بالنسبة الى الاحتمال الثالث لكن لا نم مرجوحية الاحتمال الثاني بالنسبة اليه هذا وعدم تنبيه الكليني عند ذكره الاخبار التي لا يجوز الاعتماد على خروجها عما ذكره في اول الكتاب شاهد على بطلان الاحتمال الثالث كما لا يخفى السادس ان الذي عليه محققو اصحابنا عدم حجية ما ذكره الكليني انهم لم يعتمدوا على رواية مروية في الكافي ولا صححوها باعتبار ان الكليني اخبر بصحة ما فيه بل شاع بين المتاخرين تضعيف كثير من الاخبار المروية فيه سندا ولو

كان

كان ما ذكره الكليني مما يستحق ان يعول عليه ويجعل اصلا في الحكم بصحة اخبار الكافي لما حسن منهم ذلك بل كان عليهم ان ينبهوا الى ان ما ذكره اصل لا ينبغي العدول عنه هذا وقد اتفق لجماعة من القدماء كالمفيد وابن زهرة وابن ادريس والشيخ والصدوق الطعن في بعض اخبار الكافي بما يقتضي ان لا يكون عنده محل الاعتبار وقد ذكرت عباراتهم في الوسائل وتاول جماعة من الفضلاء كالامين الاسترابادي والشيخ يوسف البحراني وغيرهما كلام الشيخ والصدوق في مقام الطعن على ما ذكر بحمله على ما لا ينافي الطعن ولا القدح في الحكم بصحة ما في الكافي من الاخبار بعيد عن الصواب فان عباراتهما في غاية الظهور في الطعن في السند لا يقال لا يقدح ما ذكر في جواز الاعتماد على ما ذكره الكليني لمعارضته بمصير الاخباريين الى كونه مفيدا للعلم وان جميع ما في الكافي من الاحاديث مقطوع الصحة ومعلوم الصدور لانا نقول لا يصح المعارضة المذكورة جدا فان الاخباريين على ما ذكرت يدعون القطعية وهي دعوى فاسدة جدا والدعوى الفاسدة لا يجوز ان يقابل بها دعوى اعيان العلماء المشتهرين بالفضل ودقة النظر والورع والتقوى هذا وقد يستدل بالاجماع المركب على ترك العمل بقول الكليني وذلك لان كل من اخذ به ادعى قطعيته وكل من لم ياخذ به لم يدع ذلك ولما كان الاول باطلا تعين المصير الى الثاني اذ التفصيل بالمنع من القطعية وجواز الاخذ به وجعله اصلا لم يقل به احد وفيه نظر وتامل ولا يقال يحصل بما ذكره الكليني سكون النفس والاعتقاد الراجح بصحة جميع ما في الكافي فيلزم الحكم بها اما الاول فلانه معلوم وجدانا وعيانا واما الثاني فلصدق لفظ العلم على هذا الاعتقاد عرفا ولغة وكل علم يجب الاعتماد عليه لانا نقول نمنع المقدمة الاولى بعد ملاحظة ما ذكرناه وكيف يحصل اطمينان النفس بما قاله ثقة الاسلام ولم يحصل الاطمينان بما عليه المعظم المؤيد بما تقدم اليه الاشارة وما هذا الا تحكم صرف ومضادة ظاهرة بل التحقيق ان سكون النفس الى ما عليه المعظم ازيد من سكونها الى ما عليه الواحد اللهم الا ان يقوم دليل قطعي او ما يقرب منه على خلاف ما عليه المعظم وذلك معلوم وجدانا سلمنا المقدمة الاولى ولكن نمنع من اطلاق لفظ العلم على مطلق ما يطمئن النفس اليه او الاعتقاد الراجح الشامل للظن حقيقة بل هو حقيقة في الاعتقاد الجازم الذي لا يشوبه شك ولا يعتريه ريب معتد ولو بحسب العادة وذلك لتبادره عند الاطلاق وصحة سلب لفظ العلم عن الظن وجعله مقابلا للعلم في العرف والعادة وعدم صحة امتثال الامر المعلق على العلم بتحصيل الظن ولغير ذلك وبالجملة لا شبهة في ان لفظ العلم موضوع لمعنى غير ما وضع له لفظ الظن وذلك المعنى هو الذي ذكره الاصوليون والمتكلمون واحتمال ان ذلك من مصطلحاتهم مما يقطع بفساده ولو كان كذلك لاشاروا الى المعنى اللغوي وصرحوا بمخالفته للمعنى المصطلح عليه بينهم كما هو طريقتهم في سائر الالفاظ التي لهم فيها اصطلاح خاص نعم قد شاع اطلاق لفظ العلم على الظن خصوصا اذا كان غالبا وكان مما علم حجيته كالظنون التي جرت العادة باعتبارها ولذا قد يتوهم ان الاسباب المفيدة لتلك الظنون مفيدة للعلم لكن مجرد شيوع الاطلاق غير كاف في حمل اللفظ عليه كما لا يخفى سلمنا ان لفظ العلم موضوع لمعنى يشمل مطلق ما يطمئن النفس اليه ولكن نمنع من حجيته ذلك على الاطلاق ونطالب من يدعي حجيته بالدليل وانما نسلم حجية الفرد الذي فيه الجزم وهو الذي فسر به العلم في كلام الاصوليين والمتكلمين وذلك لان البديهة تشهد بحجيته ولذا يقبح من العقلاء من يطالب بدليل حجية هذا القسم وهذا الوجه غير جار في الفرد الاخر وهو الذي يسمى بالظن ولذا يحسن من يطالب بدليل حجيته لا يقال الدليل على حجية الفرد الاخر موجود وهو الدليل العقلي الذي تمسك به بعض المحققين على اصالة حجية كل ظن لانا نقول لو سلم نهوض ذلك الدليل لاثبات الاصل المزبور فانما نسلمه في الظن الذي لم يحصل الظن الاقوى بعدم حجيته واما فيه فلا ومنه الظن المستفاد من خبر الكليني لما عرفت من الامارات التي تقدح في حجيته ولو منعنا من تلك الامارات فنقول ذلك الدليل لم يفد حجية الظن على الاطلاق بل الظن الذي يلزم من منع حجيته العسر والحرج ولا شك ان الذي يستفاد من خبر الكليني ليس بهذه المثابة لان منع حجيته لا يلزم منه ذلك لان تحصيل الظن الاقوى منه غالبا ممكن وهو الحاصل من الخبر الموجود في الكتب الاربعة وسائر كتب الاحاديث المعتبرة مع اتصافه بالصفات التي يورث زيادة الظن بالصدق كالصحة والموافقة لعمل الاكثر ونحو ذلك والنادر حكمه حكم المعدوم فلا يعتبر فيه وبالجملة الاعتماد على ما ذكره الكليني ودعوى صحة ما في كتابه واثبات الاحكام الشرعية بمجرده مع انه جرأة عظيمة في الشريعة خصوصا على القول بمنع حجية الشهرة والاستقراء لان ما دل على عدم حجيتهما يدل على عدم حجية ما ذكره بطريق اولى لان الظن الحاصل منهما اقوى من الظن الحاصل مما ذكره كما لا يخفى فتدبر وينبغي التنبيه على امرين **الاول** توهم بعضهم ان كل ما يرويه الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه من الاحاديث صحيح لا يحتاج الى معرفة حال رواته لانه صرح في اوائل الكتاب بصحة ما فيه

وادعى ان جميع اخباره مستخرجة من الاصول المعتمد عليها فقال وسئلني ان اصنف له كتابا في الفقه والحلال والحرام والشرايع والاحكام يشتمل
على جميع ما صنفت في معناه واترجمه بكتاب من لا يحضره الفقيه ليكون اليه مرجعه وعليه اعتماده وبه اخذه ويشركني في اجره من ينظر فيه وينسخه ويعمل
بمودعه هذا مع نسخه لاكثر ما صحبني من مصنفاتي وسماعه لها وروايتها عني ووقوفه على جملتها وهي مائتا كتاب واربعون كتابا فاجبته دام الله
توفيقه الى ذلك لاني وجدته اهلا له وصنفت هذا الكتاب بحذف الاسانيد لئلا يكثر طرقه وان كثرت فوائده ولم اقصد فيه قصد المصنفين
في ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته وجميع ما فيه
مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع ثم اشار الى جملة منها ثم قال وبالغت في ذلك جهدي انتهى والحق بطلان التوهم المزبور للمنع
من جواز الاعتماد على اخبار هذه بالصحة وقد تقدم وجهه على انا نمنع من دلالة كلامه على دعواه العلم بصدق جميع ما في كتابه عن الائمة المعصومين عليهم السلام
وقوله ما افتي لا يدل عليه وكذا قوله واحكم بصحته وقوله اعتقد اه وقوله ليكون اليه اه وقوله جميع ما فيه مستخرج اه اما الاول فلان الفتوى بشيء
كما يكون باعتبار العلم بالصدور كذلك يكون باعتبار كونه حجة شرعية تعبدا كاصالة الطهارة ويد المسلم فاذا كان ذلك العام فليس فيه دلالة على
الاول لان العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات واما الثاني فلما اشار اليه جدي ره فقال اما ما ذكره قدس سره من قوله واحكم بصحته لا شهادة له
على شهادته بالصحة بل الظاهر انه من اجتهاده ولا تامل فيما ذكرنا عند المتامل بل عند المتتبع في احواله قد يحصل القطع بانه ربما يحكم بالصحة بسبب
حكم شيخه ابن الوليد بها ثم قال ان كون الصحيح بمعنى قطعي الصدور بخلاف ظاهر عبارة الشيخ في اول التهذيب مصرح بها في اوله كما وكذا خلاف ظاهر قوله
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم على ما اشرنا اليه قال شيخنا البهائي في اول كتاب مشرق الشمسين كان المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على
كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه وذلك لامور انتهى كلامه والامور التي ذكرها لا شهادة فيها
على القطع بالصدور عن المعصوم والظاهر من عبارات بعضهم ان اطلاق الصحيح عندهم ليس بمعنى قطعي الصدور ومنها ان الصدوق ربما يظهر منه عدم
قطعه بصدور الحديث الذي افتى به في الفقيه مع انه قال في اوله ان كلما افتي به واحكم بصحته ثم استشهد على ذلك بجملة من كلمات ق في غيره وقد حكيناها في
ثلثم قال ره وبالجملة المنصف اذا تتبع به وتامله لا يبقى له مجال التامل فيما ذكرنا ومما يدل على ان الصحيح عند القدماء ليس بمعنى قطعي الصدور انهم
مثل الشيخ وغيره كانوا يعملون باخبار الاحاد كما اشرنا اليه في الجملة وسنذكر مبسوطا وظاهر ان ما عملوا به وجعلوه حجة صحيح عندهم واعترف
المحققون من المجتهدين والاخباريين بان الخبر عند القدماء كان على ضربين صحيح وضعيف وهذا هو الظاهر من كلماتهم ونشير اليه انهم كثيرا ما يقدحون
في الحديث بما يوجب الضعف وعدم الحجية وترك العمل به ثم يقولون ولو صح لكان محمولا على كذا وكذا او ورد ما يمنع ذلك وسنشير الى بعض
اخر ومما يدل على ذلك ايضا انهم كثيرا ما يبنون صحة حديثهم على الظنون مثل قول شيخهم او اعتماده عليه او عدم منعه عن العمل به ونشير اليها
ومما يدل عليه ان الحديث الذي له شاهد من الكتاب والسنة مثلا كان عند القدماء صحيحا قطعا ولا خفاء فيه مع انه بمجرد ذلك لا يقطع
بالصدور وبالجملة لو تتبع الانسان اقوالهم وكتبهم سيما كتاب الرجال لم يبق له شك في فساد ما نسب اليهم من كون الصحيح بمعنى قطعي الصدور
انتهى واما الثالث والرابع والخامس فواضح **الثالث** قال السيد الاستاد ره ونعم ما قال خلو الكتب الاربعة عن رواية لا ينفي حجيتها اذ
ليس من شرايط حجية الخبر وجوده في هذه الاربعة كيف وقصر الحجية على ما فيها من الاخبار يقتضي سقوط غيرها من الكتب عن درجة الاعتبار مع
ان كثيرا منها يقرب من هذه الاربعة في الاشتهار ولا يقصر عنها بكثير في الظهور والانتشار كالعيون والخصال والاكمال من مصنفات ق وغيرها من
الكتب المعروفة المشهورة الظاهرة النسبة الى مؤلفيها الثقات الاجلة وعلماء الطائفة ووجوه الفرقة لم يزالوا في جميع الاعصار والامصار
يستندون الى هذه الكتب ويرجعون اليها فيما تضمنته من الاخبار والاثار المروية عن الائمة الاطهار عليهم السلام ولم يسمع من احد منهم الاقتصار
على الكتب الاربعة ولا انكار الحديث لكونه من غيرها واقبال الفقهاء على تلك الاربعة واكبابهم عليها ليس لعدم اعتبار غيرها عندهم
بل لما في الاربعة من المزية الظاهرة والفضيلة الواضحة التي اختصت بها من بين الكتب انتهى **مفتاح** قال السيد الاستاد ره ونعم
ما قال عدم تعرض الاصحاب لرواية في مسئلة ليس من القدح في شيء فان الرواية متى صلحت للاحتجاج وصح التمسك بها لم يتوقف على سبق الاحتجاج
بها من غير هذا المستدل كيف ولو كان كذلك لتوقف الاستدلال على المستدل الاول وامتنع التعدي عنه بتكثير الادلة وتحقيق المسائل ولوجب القدح
في اكثر الاحتجاجات المذكورة في كتب الاصحاب فان المتاخرين عن الشهيد الثاني قد زادوا عليه كثيرا وهو قد زاد على الشهيد الاول وقد زاد

الشهيدان

الشهيدان على الفاضلين والفاضلان على الشيخين والشيخان على من تقدمهما وقد جرت سنة الله في عباده وبلاده بتكامل العلوم والصنايع
يوما فيوما بتلاحق الافكار وانضمام الانظار وزيادة كل لاحق على سابقه اما بزيادة تتبعه وعثوره على ما لم يعثر عليه الاول او وقوفه على
ما لم يقف عليه ولان افكار الاوائل وانظارهم هيات له فكرا زائدا ونظرا صائبا فزاد عليهم مما اخذ عنهم او لعناية ربانية ولطف مخصوص
ساقه الى المتاخر لفضله وكرامة تخصه وليس في شيء من ذلك ما يزري بحال المتقدمين او ينقص من جلالتهم او يطعن فيهم ولنعم ما قال الشيخ الفقيه
ابن ادريس طاب ثراه في خاتمة سرائره ولا ينبغي لمن استدرك على من سلف الى بعض الاشياء ان يرى لنفسه الفضل عليهم لانهم انما زلوا حيث
زلوا لاجل انهم كدوا افكارهم وشغلوا زمانهم في غيره ثم صاروا الى الشيء الذي قد زلوا فيه بقلوب قد كلت ونفوس قد سئمت تخاذلت وقوة
ضيقة ومن ياتي بعد فقد استفاد ما استخرجوه ووقف على ما اظهروه من غير كد ولا كلفة وحصلت له بذلك رياضة واكتسب قوة
فليس بعجب اذ صار الى حيث زل فيه من تقدم وهو موفور القوى متسع الزمان لم يلحقه ملل ولا خامره بكثرة الرجال واتصال الزمان وامتداد
الاجال هذا كلامه ره وكما ان استدراك اللاحق على من سلف لا يوجب طعنا فيهم فكذا اهمالهم لما استدرك لا يوجب طعنا فيه ولا فيما سبق اليه
لو كان الاستدراك على السلف طعنا في الخلف لكان السالف اولى به لتقدمهم في ذلك وسبقهم اليه اذ ما من احد منهم الا وقد استدرك على من تقدمه
باشياء كثيرة اهملها المتقدم او لم يتبع القول فيها وكثيرا ما يدعي احدهم ان المسئلة خالية عن النص ثم ياتي اخر فيها بنص او نصوص معتبرة بل
صحيحة من الكتب الاربعة فضلا عن غيرها والاستدراك بالنص على الشهيد الثاني ره كثير جدا واستقصاء المواضع التي اتفق له ذلك او
لغيره يفضي الى التطويل انتهى **الكلام في المرسل** اذا قال العدل الذي يعتمد على روايته وتزكيته ولم يلق النبي صلى الله عليه وآله ولا احدا من المعصومين
وكان بينهم وبينه ازمنة كثيرة قال رسول الله صلى الله عليه وآله او قال امير المؤمنين عليه السلام وحذف الواسطة المقطوع بوجودها فهل يكون هذا الخبر حجة فيجوز العمل
به اولا اختلفوا فيه على قولين الاول انه حجة كالروايات المسندة وهو للائمة في الاحكام والمحكي عن احمد محمد بن خالد البرقي ووالده اللذين من
اصحابنا الامامية وابي حنيفة ومالك واحمد وابي هاشم واتباعه من المعتزلة واكثر المعتزلة بل حكي عن بعض جعله اقوى من المسند الثاني انه ليس
بحجة وهو للشيخ في العدة ومحكي عن ب ويب ويه والشهيدين في كرى والدراية والسيد عميد الدين في المنية والشيخ حسن في م والمقدس الاردبيلي
في مجمع الفائدة والمحقق الخونساري في المشارق وولده جمال الدين والفاضل البهائي والحاجبي والعضدي والطوسي والبيضاوي والرازي
والمحكي عن عيسى بن ابان والقاضي ابي بكر والشافعي بل عزاه في المنية الى المحققين وفي بعض كتب العامة هو قول اكثر المحدثين وهو رواية
عن احمد للاولين وجوه منها ما تمسك به في الاحكام من ان الصحابة والتابعين اجمعوا على قبول المراسيل من العدل ثم ذكر روايات مرسلة
وادعى ان الصحابة قبلوها ثم واما التابعون فقد كان من عادتهم ارسال الاخبار واستشهد على ذلك ببعض الاخبار ثم قال ويدل على
ذلك ما اشتهر من ارسال ابن المسيب والشعبي وغيرهما ولم يزل ذلك مشهورا فيما بين الصحابة والتابعين من غير نكير فكان اجماعا انتهى وفيه نظر
اما اولا فلان الاجماعات التي حكيها فضلاء العامة في المسائل الفقهية والاصولية ليست بحجة وان قلنا بحجية الاجماع المنقول لا يقال هذا انما
يتجه لو كان الايمان في الراوي شرطا ولم يكن الموثق حجة واما على تقدير الحجية وعدم الشرطية فيلزم الحكم بالحجية لانه رواية موثقة لانا نقول
لا دليل لنا على حجية كل اجماع منقول بحيث يشمل محل البحث والذي دل على حجية الاجماع المنقول وهو اصالة حجية الظن وعدم القول
بالفصل بين اصحابنا بين حجية خبر الواحد وحجية الاجماع المنقول غير موجود في محل البحث اما الاول فلان الاجماع انما يكون حجة عندنا
باعتبار كشفه عن قول المعصوم عليه السلام قلنا فلانه ان كان اماميا يحصل منه الظن بقوله عليه السلام واما اذا لم يكن اماميا فلا يحصل ذلك كما لا يخفى
فلم يكن حجة واما الثاني فواضح واما ثانيا فلانه موهون بمصير معظم اصحابنا بل اكثر المسلمين الى عدم قبول الرواية المفروضة بل يمكن دعوى شذوذ المخالف
من اصحابنا وهو البرقيان وحصول الاتفاق على خلافه بعده فانا لم نجد احدا وافقه بل كل من وجدناه فهو مصرح بخلافه لا يقال ان الا...
يجعلونه حجة لانا نقول لو سلمنا انهم يجعلونه حجة فليس الا لما ذهبوا اليه من قطعية اخبار الكتب الاربعة وهذه الحيثية غير حيثية محل
البحث كما لا يخفى وبالجملة لا اشكال في ان الاجماع المنقول المذكور موهون بمصير معظم المسلمين الى خلافه ولا اشكال في ان الظن الحاصل
من قولهم اقوى من الظن الحاصل من هذا الاجماع المنقول لو كان مفيدا للظن واما ثالثا فلان هذا الاجماع رواية مرسلة لان المدعي
لم يلق الصحابة والتابعين فالاعتماد عليه في هذه المسئلة دور واما رابعا فلانه اخص من المدعى لاختصاصه بروايات خاصة والتتميم بعدم

القول بالفصل محل اشكال واما خامسا فلان الامدى انما ادعى الاجماع بعمل البعض وعدم انكار الباقين والاخر مم بل الانكار متحقق كما
صرح به العبرى والمبتنى مفقد على الثانى سلمنا ولكن السكوت لا يدل على الموافقة لا علما ولا ظنا ودعواه انه يفيد الاخير باطلة كاشتباه
عدم الانكار بالاشتباه هنا وقال فى يه والمحصول فى مقام دفع الحجة المزبورة وعدم الانكار انما كان لان المسئلة اجتهادية ولان الصحابة الذين
راى النبى ص اذا قال قال رسول الله ص كان الظ منه الاسناد فوجب على السامع قبوله ثم اذا بين الصحابى انه كان مرسلا ثم بين اسناده وجب
قبوله ايضا وليس قبوله فى احدى الحالتين دليلا على العمل بالمرسل ومنها ان العلة فى التثبت فى الخبر وعدم العمل به فسق راويه وهى منتفية فى
المفروض ظاهرا لعدم العلم بها واصالة بقائها على العدم فلا يجوز التثبت والا لتخلف الحكم مع ارتفاع العلة واذا انتفى التثبت وجب
القبول واجاب عنه فى المنية بان انتفاء علة التثبت اعنى الفسق لا يعلم الا بثبوت ضدها التى هى العدالة فما لم يكن العدالة معلومة
التحقق لم يكن انتفاء التثبت معلوما ونمنع عن كون نفيها ظاهرا واصالة بقائها على العدم معارضة باصالة عدم امتثال ما توجه
اليه من اوامر الشرع ونواهيه ومنها ان المرسل لو لم يقبل للزم ان يكون ما يجوز فيه الارسال وهو قول الراوى عن فلان غير مقبول حتى يصرح
بنفى الواسطة بينه وبين فلان الذى روى عنه والتالى باطل والا يلزم سقوط الاحاديث المعنعنة وهو باطل بالاتفاق كما فى المنية وفيه نظر اما
اولا فلما ذكره العلامة فى يه والسيد عميد الدين فقالا ان الراوى اذا كان مصاحبا لمن يروى عنه غلب على الظن انه روى عنه من غير واسطة ولو
لم يعلم صحبته له لم يقبل روايته لتردده بين كونه مسندا ومرسلا من غير ترجيح قال الشهيد الثانى بعد الاشارة الى ما ذكراه وقد نوزع فى ذلك
وادعى ان مثله غير متصل لكن الظ خلافه انتهى واما ثانيا فلمنع الملازمة باعتبار حصول الاتفاق على قبول الاخبار المعنعنة على ما اعترف به الخصم
دون الاخبار المرسلة ومنها ان عدالة الاصل والواسطة ظاهرة فيجب العمل اما المقدمة الاولى فلان رواية الفرع عنه تعديل له لكون الفرع
عدلا والعدل لا يروى الا عن العدل والا لم يكن عدلا وكان مدلسا وغاشا واما المقدمة الثانية فلتحقق شرط قبول الرواية وهو عدالة الراوى انتها
وفيه نظر للمنع من اقتضاء رواية الفرع التعديل كما سبق اليه الاشارة انتهى ثم ومنها ان قول الفرع العدل قال رسول الله ص كذا او قال امير
المؤمنين ع كذا يدل على جزمه وعلمه بصدور القول المزبور عنهما فيجب قبوله اما الاول فلان المتبادر والظ من العبارة المذكورة ومن الخبرية بالاسناد
كون المخبر والمسند جازما قاطعا بما يخبر به لانا نحكم بان النسبة الخبرية موضوعة لكون المخبر جازما بما يخبر به لذا اذا قال مات زيد نحكم بانه جازم
بموته واذا تبين لنا بعد الاخبار انه لم يكن جازما بذلك بل كان شاكا او ظانا قبحناه بل وربما قلنا انه كاذب ولذلك ايضا نحكم بان قوله سرق زيد شهادة فى
بان زيدا سارق وبالجملة ظهور الجملة الخبرية فيما ذكرناه مما لا ينبغى الريب والشك فيه وقد اشار بعض الى ما ذكرنا فيما حكاه العبرى فقال قيل ان قول
العدل قال رسول الله ص اسناد للخبر الى رسول الله ص يقتضى صدقه فيما اسنده والا لم يكن عدلا واذا كان صادقا فيه كان الخبر فى الواقع مسندا الى
واسناد الخبر الى رسول الله
الرسول ص فكان مقبولا انتهى ويشير بعد العدل القائل قال رسول الله ص عنه بازمنة كثيرة وعدم سماعه منه قرينة على عدم جزمه ومانعا من
قطعه لامكان حصول العلم بقوله ص مع البعد بتواتر او باحتفاف بالقرائن القطعية ولذا يصح لنا ان نقول قال الله تع مع عدم السماع منه تع
واما الثانى فلان المخبر عنه فى الحقيقة هو العدل ولم يكن للواسطة المذكورة ح اعتبار اصلا ولا يشترط فى حجية الخبر السماع من المعصوم ع
بل يكفى مجرد العلم كما يكفى عند جماعة فى الشهادة مط ولو كان المشهود به مما يصح ادراكه بالحواس كالسرقة والزنا ونحوها وذلك لوجوه منها
عموم قوله تع ان جاءكم فاسق فانه يشمل محل البحث قطعا لا يقال غاية ما يستفاد من الاية الشريفة الاطلاق والمتبادر منه غير محل البحث
لانا نقول التبادر مم ومنها ان هذا الخبر يفيد الظن فيكون حجة لاصالة حجية كل ظن ومنها انه لو كان ذلك شرطا للزم الحكم بعدم
حجية الاجماعات المنقولة لان مرجعها الى حصول العلم لناقلها بقول المعصوم ع لا من جهة السماع بل اما من جهة الحدس او من قاعدة اللطف وذلك
خلاف ما عليه اكثر المحققين فما هو الجواب هنا فهو جوابنا فى محل البحث ومنها انه لو كان ذلك شرطا لسقط اعتبار معظم الاخبار المسندة
لان غاية ما يستفاد من كلام رواتها حصول العلم لهم بما اخبروا به واما انه يستند علمهم الى السماع فليس فيه دلالة عليهم ع فيحصل الشك فى تحقق
شرط الحجية والشك فى الشرط يستلزم الشك فى المشروط فيلزم عدم الحجية وبطلان اللازم ظاهر باجماع القائلين بحجية خبر الواحد لا يقال
الظ هنا السماع فان اتحاد الزمان للراوى والمروى عنه مقتض لذلك لانا نقول لا نم كون ذلك مقتضيا لما ذكرتم اذ كم من شخصين يتحد زمانهما
ولم يتلاقيا ام ولم يعلم احدهما بكلام الاخر ولا يقال اذا قال الراوى قال فلان يكون الظ منه السماع لانا نقول لا نم ذلك لان لفظ قال يستعمل

تارة

تارة مع السماع واخرى مع عدمه مع العلم بالصدور وهو اعم منهما لغة والا لكان قولنا قال الله تع مجازا ولصح تكذيب من قال قال زيد كذا مع
عدم سماعه منه والعلم بصدوره عنه وذلك باطل قطعا سلمنا ولكن ذلك يختص ببعض الاخبار فلا يجدى فى دفع الايراد ومنها فحوى ما دل على
كفاية العلم فى الشهادة مط وفى هذه الحجة نظر اما اولا فللمنع من المقدمة الاولى لان قول الفرع العدل بلغ الرسولية قال رسول الله ص وان
كان باعتبار ان الجملة الخبرية موضوعة للجزم بالنسبة ظاهرة فى حصول القطع والجزم بصدور القول المذكور منه ص ولكن قد شاع استعمالها فى
فى غير صورة الجزم بذلك بحيث لا يبعد دعوى بلوغ ذلك الى الحقيقة العرفية وهجر الوضع الاصلى فى هذه الموارد ولئن تنزلنا عن ذلك فلا اقل
من صيرورة صورة عدم الجزم بالنسبة من المجازات الراجحة المساوى احتمالها لاحتمال الحقيقة عند معظم المحققين من الاصوليين ويدل على ما ذكرنا و
من عدم ظهور العبارة المذكورة ونحوها فى الجزم بالنسبة امور احدها تتبع العادات الا ترى انه لو قيل فى زماننا قال رسول الله كما يتفق ذلك
كثيرا للوعاظ فى المنابر والفقهاء فى البحث وارباب التواريخ او قال الفرعون وكسرى لم يفهم ان المخبر جازم بما اخبر به بل الظ منه عدم تحقق الجزم كما
لا يخفى وثانيها ان حصول الجزم بالخبر لا يكون عادة الا بالتواتر والاحتفاف بالقرائن المفيدة له وحصولهما مع بعد الزمان يبعد خصوصا فى الامور التى
لا يتوفر الدواعى على نقلها فيكون ذلك قرينة عادية ظاهرة على عدم الجزم وهذه القرينة منتفية بالنسبة الى من كان بحضرة النبى ص فيجب الاخذ
بظاهر اللفظ المفيد للجزم بالنسبة لسلامته عن المعارض وثالثها ان جماعة من المحققين كالعلامة فى يه وب والرازى فى المحصول والبيضاوى فى
المنهاج والعبرى والاسنوى فى شرحيه قالوا فى جواب من تمسك بان قول الفرع قال رسول الله ص كذا يفيد تعديل الواسطة المحذوفة لانه يفيد
الجزم والظن بصدور القول المذكور عنه ص وليس ذلك الا باعتبار عدالة الواسطة المحذوفة ولئن حمل اخبار الراوى عن الرسول ص على الجزم
انه قال اولى من حمله على انه سمع انه قال ومعلوم انه لو صرح بهذا القدر لم يكن فيه تعديل للاصل لانه لو سمع من كافر فهو ظاهر بالكفر يحل له
ان يقول سمعت انه قال رسول الله ص فعلمنا سقوط ما ذكرتموه انتهى لا يقال ما ذكروه مدفوع بما ذكره السيد عميد الدين فانه قال بعد الاشارة الى
ما ذكروه وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان الذهن يتبادر الى فهم المعنى الاول دون الثانى ولانه لو كان المراد سمعت انه قال لجاز ان يخبر بما يعلم
انتفاؤه عن الرسول ص اذا سمع الاخبار به عنه انتهى لانا نقول ما ذكره لا يصلح للدفع لما عرفت ولا يقال القرينة على ارادة الجزم من العبارة
التى ذكرها الفرع موجودة وهى ان الفرع مع عدالته لم يرد ان يوجب شيئا على غيره الا اذا علم انه عليه السلم اوجب ذلك لانا نقول لا نم ان الفرع
اراد ايجاب شىء على غيره وانما القدر المتيقن هو ارادة مجرد الرواية فلا يبقى ح ظهور للعبارة المذكورة على الجزم فلا اشكال فى انها تدل على
الظن بالصدور الذى هو حجة فيلزم العمل بها لانا نقول لا نم ذلك سلمنا لكن لا نم لزوم العمل بها ح فتدبر ولا يبقى غاية ما يلزم مما ذكرتم
ان اطلاق قول الفرع قال رسول الله ص لا يفيد الجزم ولكن قد ينصب الفرع قرينة على كونه جازما فيلزم العمل بالمرسل واذا وجب العمل بالمرسل
فى هذه الصورة وجب العمل به فى صورة الاطلاق اذ لا قائل بالفصل بين الصورتين لانا نقول لا نم عدم القول بالفصل لان الظ من
اطلاق الاصوليين الباحثين فى المسئلة هو صورة الاطلاق لا الاعم منها ومن صورة وجود القرينة على كون الفرع جازما بما يخبر به كما لا يخفى
على من يتتبع كلماتهم سلمنا ولكن نمنع من وجوب العمل فى صورة وجود القرينة على الجزم لما سبق اليه الاشارة واما ثانيا فللمنع من المقدمة
الثانية ومن عدم اشتراط السماع لاصالة الاشتراط والوجوه المذكورة لا تصلح لدفعها اما الاول فللمنع من دلالة الاية الشريفة على
حجية خبر الواحد فضلا عن دلالتها على عدم الاشتراط سلمنا ولكن يعارضها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم والتعارض بينهما من
قبيل تعارض العمومين من وجه بعد خروج المستند الى السماع من تلك العمومات ومن الظ ان الترجيح مع تلك العمومات سلمنا ان الاية
الشريفة اخص منها مط ولكنها لاعتضادها بالشهرة العظيمة التى لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف يكون اولى بالترجيح لما تقرر عندنا
من ان العام اذا اعتضد بالشهرة كان اولى بالترجيح ولا يصلح الخاص لتخصيصه ويؤيد ما ذكر قوة دعوى انصراف اطلاق الاية الشريفة الى غير
محل البحث واما الثانى فلانا لا نم انه يفيد الظن نعم ربما يفيد قوة الدلالة ولكنها ليست من مراتب الظن سلمنا انه يفيد الظن المعتد به عادة
ولكن لا نم حجية هذا الظن اما على القول بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة فواضح اذ ليس الظن المفروض من الظنون المخصوصة لعدم ورود
دليل قاطع على حجيته بخصوصه واما على القول باصالة حجية كل ظن كما هو المختار فلان القدر المسلم منها هو الظن الذى لم يقم دليل ظنى
على عدم حجيته واما الظن الذى لم يقم دليل ظنى على حجيته واما الظن الذى قام الدليل الظنى على حجيته فليس بمندرج تحت الاصل المذكور لعدم

ومنها بناء من الصدوق وجماعة على صحة ما في الكتب الاربعة

وجود دليل عليه بحيث يشمل هذا القسم الظن المفروض من هذا القبيل لما عرفت من ان الشهرة العظيمة القريبة من الاجماع تفيد عدم حجية هذا الظن
ولا اشكال في افادتها الظن القوى على انه لو قيل بحجية هذا الظن للزم القول بحجية كل مقطوع به معلوم للغير العدل ولو كان مستند قطعه
الحدس والتجربة والاعتبارات العقلية لانه من افراد المفروض فيلزم منه امور منها حجية الخبر الذي ادعى تواتره ومنها حجية الخبر الذي ادعى قطعيته لاحتفافه
بالقرائن المقطعة ومنها فتوى الفقيه اذا جزم وقطع بها ومنها حجية الاخبار المروية في الكتب الاربعة لادعاء معظم ثقات الاخباريين
القطع بصدورها عن المعصومين ع وتخطئتهم في ذلك هذه الدعوى لا يوجب رفع قطعهم الذي هو المناط في القبول بالنسبة الينا نعم يمنع من موافقتنا
لهم في دعوى القطع والتالي باطل اذ لم نجد احدا من اصحابنا جعل ذلك مدركا في الاحكام الشرعية ولا استند الى شيء من ذلك في المسائل الفقهية
ولو كان ذلك اصلا معتمدا عليه لنبهوا عليه وعدوه من القواعد لكمال ضبطهم وتنقيحهم وتدقيقهم لو كان الشرط في حجية الظن المستند الى الاصل عدم قيام
ظن على عدم حجيته للزم اخراج كثير من الظنون التي ثبت حجيتها بالاصل بل جميعها لقيام الدليل الظني على عدم حجيتها من العمومات المانعة عن
العمل بالظن او الشهرة كما في الموثق والحسن والشهرة ونحوها فيؤول الامر الى القول بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة الذي فر منه
القائلون باصالة حجية كل ظن دفعا للحرج العظيم بعد انسداد باب العلم في معظم الاحكام الشرعية الا ان يقال المراد من عدم قيام دليل ظني على
عدم حجية الظن غير العمومات المشار اليها من سائر الظنون الخاصة مثل الشهرة والاجماع المنقول ونحو ذلك وفيه اشكال واما ابطال عدم جواز
الاعتماد على كل مقطوع به للعدل بما ذكر بعد اقتضاء الاصل حجيته فمشكل جدا اذ عدم تعرض الاصحاب لا يكون دليلا على منعهم من ذلك بل لو
منع منه المعظم لم يكن معتبرا مع انهم لم يمنعوا بل غايتهم السكوت وهو لا يصلح دليلا على المنع خصوصا اذا لم يكن دابهم استقصاء الادلة كما
لا يخفى على انه وجد من المحقق الثاني والشهيد الثاني وغيرهما كلاما تدل على حجية التواتر المنقول والاقرب عندي حجية كل مقطوع به للغير اذا حصل
منه الظن المعتبر واما مع عدمه كما هو الغالب فلا واما اذا قام دليل ظني على عدم حجية قسم خاص منه فالذي يقتضيه الاصل لزوم الاخذ بما هو اقوى
ظنا فان كان الظن بالحكم الشرعي الحاصل من ذلك اقوى من الظن الحاصل مما دل على عدم حجيته كان اللازم الاخذ به وان كان الامر بالعكس كان اللازم
الاخذ بما دل على عدم حجيته وان تساويا احتمل قويا التخيير ومحل البحث من القسم الثاني لان الظن الحاصل من الشهرة الدالة على عدم حجية هذا القسم
من المرسل اقوى من الظن بالحكم الشرعي الحاصل من هذا المرسل لو ثبت كونه مفيدا للظن فتدبر واما الثالث فلان الفرق بين محل البحث وبين
الاجماعات المنقولة مصير كثير من المحققين بل الظاهر مصير كل من قال بحجية خبر الواحد الى حجية الاجماعات المنقولة ومصير معظم المحققين بل الظاهر عدا من تقدم
اليه الاشارة الى عدم حجية المرسل المفروض فتدبر واما الرابع فلان بطلان التالي هنا بالاجماع لا يستلزم الحكم بعدم الاشتراط مطلقا اذ لا تلازم
بين الموارد والقياس غير جائز اللهم الا ان يدعى الاستقراء وهو محل اشكال سلمنا ولكن نقول هو معارض بما دل على عدم حجية المرسل الذي ومن
وهو مضافا الى ما تقدم اليه الاشارة ان هذا القسم من المرسل لو كان حجة للزم ان يحكم بان القسم الاخر منه وهو الذي يذكر فيه العدل الواسطة
مبهمة كقوله حدثني رجل حجة ايضا لانه لا قائل بالفصل بين هذين القسمين فكل من جعل المرسل حجة جعل القسمين حجة ومن لم يجعله حجة لم يجعل
القسمين حجة فالتفصيل خرق للاجماع المركب والتالي باطل لظهور عدم عدالة الواسطة في القسم الاخير وقد صرح معظم الاصوليين باشتراط عدالة
الواسطة واطلقوا بحيث يشمل محل البحث واستدل عليه بقوله تعالى ان جاءكم الاية وفيه نظر لانا لا نمنع الاجماع المركب كيف وبعض من جماعة بل ومن الاكثر
عدم صدق لفظ المرسل على القسم الاخير سلمنا ولكن نلتزم بحجية القسم الثاني ايضا للاجماع المركب المشار اليه ولا يمكن العكس بان يقال القسم الثاني
ليس بحجة فلا يمكن ان يكون الاول حجة للاجماع المركب المشار اليه لان ما دل على حجية القسم الاول وهو الاستقراء الذي سلم او غيره مثبت
وما دل على عدم حجية القسم الثاني فانما افاد اصالة عدم الحجية بمنزلة النافي والمثبت مقدم على النافي لا يقال الدليل على عدم حجية القسم الثاني
هو ما دل على اشتراط العدالة وهو مثبت ايضا لانا نقول العدالة في القسم الاخير غير معلوم فقدها لان مجهول الحال يمكن ان يكون عادلا
في الواقع فلا يصلح ما دل على كون العدالة شرطا للمعارضة كما لا يخفى نعم قد يتقوى اصالة عدم الحجية التي هي بمنزلة النافي باعتضادها
بالشهرة العظيمة فينبغي ترجيحها على المثبت هنا وان لم يصلح ذلك للترجيح فلا اقل من المساوات فينبغي التوقف معه فيلزم الحكم بعدم
حجية القسمين معا كما لا يخفى واما الخامس فلعدم معلومية ثبوت الحكم في الاصل بل حكي عن المعظم عدم كفاية مجرد العلم فيما اذا تعلقت
الشهادة بالمحسوسات بل يلزم استناده الى الحس الظاهري وللاخر وجوه ايضا منها ظهور الاتفاق من علماء الفريقين المتقدم اليها الاشارة

من جميع

من جميع الامامية على عدم حجية المراسيل بل عدوا العمل بها من المطاعن كالعمل بالقياس كما يظهر من كتب الرجال ومنها ما تمسك به في شرح
دراية البادي وله والمحصول من ان الشرط وهو عدالة الاصل غير معلوم فلا يثبت المشروط وفي موضع اخر من النهاية كما في المحصول لنا ان عدالة
الاصل مجهولة فلا تقبل روايته اما الاولى فلان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة واما الثانية فلان قبول روايته وضع شرع عام
في حق كل المكلفين من غير رضاهم وذلك ضرر والضرر على خلاف الدليل ترك العمل به فيما اذا علمت عدالة الراوي فيبقى في الباقي على الاصل
ومنها ما تمسك به في النهاية ايضا من ان جهالة عين الراوي اكثر من الجهل بصفته لان مجهول الذات مجهول الصفة قطعا دون العكس ولو كان معلوم العين مجهول
الصفة لم يكن خبره مقبولا فان كان مجهول العين والصفة كان اولى ان لا يقبل خبره ولكن قال بعد ذلك اعترض عليه بانه لا يلزم من الجهل بعين
الراوي الجهل بصفته ومنها ما تمسك به في النهاية ايضا من ان من شرط قبول الرواية عدالة الراوي والمرسل لا يعرف عدالة راويه فلا يكون مقبولا لفوات
الشرط ثم صرح بانه لو ورد على هذا نحو ما اورد على الوجه الثالث ومنها ما تمسك به في النهاية ايضا من انه لو جاز العمل بالمرسل لم يكن لذكر الرواة و
البحث عن عدالتهم معنى ثم قال اعترض عليه بان فائدة الذكر انه قد يشتبه على الراوي حال المروي عنه فيعينه ليبحث الغير عنه ولا يأتي هذه
الفائدة مع الارسال ولا نمنع التعيين لكون ظن المجتهد بالبحث عنه اقوى من الظن الحاصل بسبب قبول قول الراوي ومنها ما تمسك به في النهاية ايضا من
انه لو جاز العمل بالمرسل لجاز ان يعمل في عصرنا بقول الانسان قال رسول الله ص كذا وان لم يذكر الرواة وهو ممتنع ثم قال وفيه نظر
لان الظن يقوى بقلة الرواة ثم قال اعترض على الوجه المذكور بمنع الامتناع فان المرسل للخبر في زماننا اذا كان عادلا ولم يكن بين الحفاظ قبل
خبره ومنها ما تمسك به في النهاية ايضا من ان الخبر اما متواتر او احاد ولو قال الراوي اخبرني من لا احصيهم عددا لم يقبل قوله في التواتر ففي الاحاد اولى
ثم قال اعترض عليه بان التواتر لا يحصل بقول الواحد انتهى والمعتمد عندي هو القول الثاني الذي عليه المعظم نعم لو قيل بحجية المرسل الاول
في صورة حصول العلم بجزم العدل بصدور القول عنه ع وحصول الظن منه بالحكم الشرعي لم يكن بعيدا بناء على اصالة حجية الظن ولظهور خروج هذا
الفرض عن اطلاق كلام المعظم القائلين بعدم حجية المرسل لانه في غاية الندرة والاطلاق انما ينصرف الى الغالب وهو صورة اطلاق العدل قوله قال
رسول الله ص مع عدم وجود دليل على حصول الجزم له بذلك وهذه الصورة ليست بحجة لما بيناه من ان الظن الحاصل من الشهرة بعدم حجيتها اقوى
من الظن بالحكم الشرعي الحاصل من اطلاق العدل لو سلمنا افادته الظن وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا اشكال ولا شبهة في ان محل
البحث هو قول العدل قال رسول الله ص ويطلق عليه لفظ المرسل حقيقة عند المحدثين والفقهاء والاصوليين وقد اختلفوا في تفسيره
ففي المعتبر للمحقق خبر الواحد مسنده هو ما اتصل المخبرون به الى المخبر عنه ومرسله هو ما لم يتصل سنده وفي بعض صور المرسل قول الرجل
العدل الذي لم يلق الرسول ص قال رسول الله كذا وقول من لم يلق ابن عباس قال ابن عباس كذا وفي شرح العضدي للمختصر الاسناد المرسل هو اخبار من لم يلق
الرسول ص والامام ع من غير ذكر الواسطة وفي المنية وغاية البادي كما عن الاحكام هو ان يقول العدل الذي لم ير النبي ص قال رسول الله كذا وفي
المهذب البارع وحاشية المختصر للعضدي وح الشرح للاصفهاني هو قول عدل ليس بصحابي قال ع كذا وفي الذكرى المرسل ما رواه عن المعصوم ع من لم يدركه بغير واسطة
او بواسطة نسيها او تركها وقد يسمى منقطعا ومقطوعا باسقاط واحد ومعضلا باسقاط اكثر وفي شرح التقريب للسيوطي المرسل هو الذي لم يذكر احدا جميع رواته اعم من ان لا يذكر ح
او يذكر البعض وفي لم اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ع ولم يلقه سواء ترك الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل
او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة وفي الوجيزة البهائية وان علمت سندها بجميعها فمسند او سقط من اولها واحد
او من اخرها او كلها فمرسل او من وسطها فمنقطع او اكثر فمعضل وفي الدراية المرسل هو ما رواه عن المعصوم ع من لم يدركه وفي شرحها المراد بالادراك
هنا التلاقي في ذلك الحديث المحدث عنه بان رواه عنه بواسطة وان ادركه بمعنى اجتماعه معه ونحوه وبهذا المعنى يتحقق ارسال الصحابي عن النبي ص
بان يروي الحديث عنه بواسطة صحابي اخر سواء كان الراوي تابعيا ام غيره صغيرا ام كبيرا وسواء كان الساقط واحدا ام اكثر وسواء رواه
بغير واسطة بان قال التابعي قال رسول الله ص مثلا او بواسطة انساها بان صرح بذلك او تركها مع علمه بها او ابهمها كقوله عن رجل
او عن بعض اصحابنا ونحو ذلك هذا هو المعنى العام للمرسل المتعارف عند اصحابنا وقد يختص المرسل باسناد التابعي الى النبي ص من غير
ذكر الواسطة كقول سعيد بن المسيب قال رسول الله ص كذا وهذا هو المعنى الاشهر له عند الجمهور وقيده بعضهم بما اذا كان التابعي المرسل كبيرا
كابن المسيب والا فهو منقطع واختار جماعة منهم معناه العام الذي ذكرناه وقد يطلق على المرسل المنقطع والمقطوع ايضا باسقاط شخص

واحد من اسناده والمعضل بفتح الضاد المعجمة ما بسقاط اكثر من واحد قيل انه مأخوذ من قولهم امر اعضل اى مستغلق شديد ومثاله ما
يرويه تابعي التابعي او من دونه قائلا فيه قال رسول الله ص وفي شرح ابن الملك مثال المرسل ان يقول الشافعي قال رسول الله ص او يقول الجزري
الثقة ويجمع ذلك ان يروي العدل عمن لا يعرف السامع عنه في شرح الطوسي للمختصر المرسل قول غير الصحابي قال رسول الله ص كذا وذلك مثل
ان يقول التابعي او تابع التابعي قال رسول الله كذا او فعل كذا او لو قال صحابي قال النبي ص كذا وقد سمعه من صحابي اخر فهو مرسل الصحابي وفي نهاية
السؤل لم يتعرض الامام ولا اتباعه لتفسير المرسل وهو في اصطلاح جمهور المحدثين عبارة عن ان يترك التابعي ذكر الواسطة بينه وبين النبي فيقول
قال رسول الله ص وسمي بذلك لكونه ارسل الحديث اي اطلقه ولم يذكر من سمعه عنه فان سقط قول صحابي واحد يسمى منقطعا وان كان اكثر فيسمى معضلا
او منقطعا واما في اصطلاح الاصوليين فهو قول العدل الذي لم يلق النبي ص قال رسول الله ص هكذا فسره الامدي وذكر ابن الحاجب في جزء نحوه ايضا وهو
اعم من تفسير المحدثين انتهى **الثاني** اذا قالت المرءة والخنثى الذين لم يدركا النبي ص وكان بينه وبينهما زمان طويل قال رسول الله ص فالذي يستفاد
من النهاية انه ليس من المرسل فلا يندرج تحت مسئلة المرسل الذي تكلم فيها الاصوليون ولكنه بعيد احتمال دخوله في غاية القوة كما هو ظاهر اكثر
العبارات المتقدمة وكيف كان فحكم المرءة والخنثى حكم الرجل هنا قطعا وليس للرجل خصوصية في هذا الباب جدا **الثالث** المستفاد
من جملة من العبارات المتقدمة كالنهاية والمنية والمهذب البارع وكم وفوائد الباغ وح صر العضد وح ابن الملك وشرح الشرح للاصفهاني
والمحكي عن الاحكام اختصاص الارسال بالعدل وان غير العدل اذا قال قال رسول الله ص مع بعد زمانه عن زمان النبي ص وعدم ذكر الوسائط لا
يكون مرسلا ويستفاد من المعتبر وح ذكرى وقبح والدراية والوجيزة وغيرها انه من المرسل وعلى هذا فالظم انه لا يندرج تحت محل البحث
لظهور اتفاقهم على انه ليس بحجة فيختص البحث في المسئلة بمرسل العدل نعم اذا كان غير العدل غير كذوب ويحصل الظن بصدقه امكن تفريعه
على المسئلة **الرابع** الظاهر من كثير من العبارات السابقة اختصاص الارسال بان يقول العدل قال رسول الله ص كذا فلو قال قوله
ص او فعله او تقريره لم يكن مرسلا ويظهر من جملة من العبارات ان جميع ذلك من المرسل ايضا ولعله الاقرب ويمكن تنزيل العبارات السابقة على
التمثيل ثم وكيف كان فيجري في الامور المذكورة جميع ما ذكرناه في المسئلة السابقة من الخلاف فانه غير معلوم ولكنه يصلح لان يكون الظن يحقق
فيه ايضا وكيف كان فالمختار فيما سبق هو المختار هنا **الخامس** يظهر من كثير من العبارات المتقدمة اختصاص الارسال بما اذا قال العدل
قال رسول الله ص كذا فلو قال قال امير المؤمنين ع او غيره من سائر الائمة او احد من اهل اللغة والعربية والتاريخ ونحوها مع عدم ذكر من
لمن يحكي عنه لم يكن مرسلا ولكن يظهر من جملة من العبارات السابقة الحاق الامام بالنبي ص هنا وكيف كان فكل ما ذكرناه في الارسال عن الرسول
عن النبي ص سوى الخلاف يجري هنا فينبغي ان يكون المختار هنا هو المختار هناك الا ان يقال ان المختار هناك كان عدم حجية قول العدل اذا
قال قال رسول الله ص مع عدم العلم بجزمه بالنسبة وان كان ظاهر كلامه ذلك تمسكا بالشهرة المانعة عن اصالة حجية المستندة الى اصالة حجية
الظن وهذه الشهرة غير متحققة هنا لعدم اندراجه تحت محل البحث لما تقدم اليه الاشارة فيبقى اصالة حجية الظن هنا سليمة عن المعارض
فيجب العمل بها وبمثل هذا يقال في التنبيه الثاني والرابع كما لا يخفى الا ان يقال الظم ان كل من قال بعدم حجية الارسال المفروض عن النبي ص
قال بعدم حجية الارسالات المفروضة وان كانت عبارات الاكثر قاصرة عن الحكم بصدق الارسال عليها حقيقة او يلحق الارسالات المفروضة
بالارسال عن النبي ص في الحكم بعدم الحجية بالاولوية فيتحقق المانع عن اصالة الحجية هنا ايضا فيكون المختار في الجميع واحدا وهو عدم حجية
جميع المرسلات المذكورة الا اذا علم بان المرسل جازم بصدق النسبة فيلزم الحكم بحجيته لما تقدم اليه الاشارة لا يقال يلزم على هذا عدم
جواز الاعتماد على ما ينقله المتأخرون عن المتقدمين في الفقه والاصول والحديث والعلوم اللغوية من النحو والصرف وغيرها والتاريخ من الاقوال
والمذاهب والاجماعات المحكية وغيرها مما له دخل في الشرع لانه مرسل اذ الناقل بعيد عن المنقول عنه ولم يلقه كالعدل الذي فرضنا انه يقول قال رسول
الله ص واللازم باطل لان المعهود من سيرة العلماء في جميع الفنون الاعتماد على النقل المفروض كما لا يخفى لانا نقول المتأخرون ينقلون ما ذكر من كتب المتقدمين
ورسائلهم ومؤلفاتهم ومصنفاتهم كما ننقل نحن من كتبهم ومؤلفاتهم والنقل منها يخرج الخبر عن الارسال ويدخله في الاسناد فيكون حجة وان لم
ينقلوا منها فلا ينقلون بلا واسطة الا مع العلم بصدق القول عن صاحبه وهذا يؤيد ما ذكرناه من القول بحجية المرسل اذا علم بان الناقل جازم
بالنسبة وقد يقال لم نر في كلامهم ان النقل بلا واسطة اما انه بالنحو الذي ذكر فغير معلوم كما في نقل العدل عن الرسول ص بلا واسطة فما وجه الفرق

الاان

الاان يقال الظم من المتأخرين انهم نقلوا على الوجه الذي ذكر دون نقل العدل عن الرسول ص ولكن يلزم على هذا ان يكون نقل العدل عنه ص حجة
اذا كان بهذه المثابة وهو خلاف اطلاق القائلين بان المرسل ليس بحجة الا ان يحمل على صورة عدم كونه بالمثابة المذكورة وهو في غاية القوة فاذن
التحقيق ان يقال ان علم ان العدل المرسل حصل له الجزم بصدور القول عمن لا يروي الا عنه وحصل لنا الظن بصدقه يكون حجة وكذا اذا ظن بذلك و
حصل لنا الظن بصدقه ولا فرق حينئذ بين ان يكون المروي عنه الرسول ص او الامام ع او غيرهما واذا لم يتحقق الامران فلا يكون حجة مط وربما يمكن
تنزيل كلام الفريقين ومن تابعهما على ما ذكرناه فيرتفع الخلاف في المسئلة فتأمل **السادس** يظهر من كثير من العبارات السابقة اختصاص المرسل
بما اذا اسند العدل الى المعصوم من غير ذكر واسطة ما فلو ذكرها مبهمة كان يقول عن رجل او عن شيخ او نحو ذلك لم يكن مرسلا ولكن يظهر من جملة
انه من اقسام المرسل بل ادعى في الدراية انه مذهب اصحابنا وفيه اشكال **السابع** الظاهر من جميع العبارات السابقة ان الارسال لا يختص بما اذا
كان المحكي حكما شرعيا بل يعم جميع ما يحكى عن النبي ص ولو كان قصصا وتاريخا او معالجة **الثامن** اذا علم ان العدل المرسل لا يرسل الا عن
ثقة معتمد عليه او ان جميع ما ارسله من الروايات ورد عن العدل الثقات وهم الوسائط جاز الاعتماد على جميع مراسيله وقد ذهب الى ما ذكرنا
الشيخ في العدة وفيه والشهيد في ذكرى والفاضل البهائي في الزبدة والوجيزة وجدي ره ووالد العلامة ولهم وجوه منها ان الشرط في حجية خبر
الواحد هو عدالة الراوي هنا متحقق فيتحقق المشروط ولم يقم دليل على ان وصف الارسال من حيث هو مانع من الحجية ومنها عموم قوله ان جاءكم
الآية ومنها ظهور دعوى الاجماع على ذلك عن العدة وذكرى ففي الاول كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فهو حجة ولاجل ذلك سوى
الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به
وبين ما يسنده غيرهم الى ان قال دليلنا على ذلك الادلة التي قدمناها على العمل باخبار الاحاد فان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما
يطعن في احدهما يطعن في الاخر وما اجاز احدهما اجاز الاخر فلا فرق بينهما على حال وفي الثاني لو كان مرسله معلوم التحرز عن الرواية عن مجروح
قبل ولهذا قبلت الاصحاب مراسيل ابن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر البزنطي لانهم لا يرسلون الا عن ثقة انتهى ولو اختص العلم بذلك ببعض
المراسيل اختص جواز الاعتماد به ولا يتعدى الى غيره ولا فرق في حصول العلم بين ان يكون من جهة المعرفة بعادة الراوي او من جهة اخباره او من جهة اخبار غيره
وبالجملة باي سبب حصل كفى ولا فرق في الارسال بين ان يكون بحذف الواسطة راسا كان يقول قال ص او بان يكون بذكر الواسطة مبهمة ولا بين ان يكون
الارسال عن النبي ص او عن الائمة ع او عن غيرهم وذلك واضح واعلم انه ربما يظهر من الدراية ولم المخالفة لما ذكره الجماعة المتقدم اليهم الاشارة
ففي الاول المرسل ليس بحجة مط الا ان يعلم تحرز مرسله عن الرواية عن غير الثقة كابن ابي عمير من اصحابنا على ما ذكره كثير منهم وفي تحقق هذا المعنى
وهو العلم بكون المرسل لا يروي الا عن الثقة نظر لان مستند العلم ان كان هو الاستقراء لمراسيله بحيث يجدون المحذوف ثقة فهذا في معنى الاسناد
ولا بحث فيه وان كان لحسن الظن به في انه لا يرسل الا عن ثقة فهو غير كاف شرعا في الاعتماد عليه ومع ذلك غير مختص بمن يخصونه به وان كان
استناده الى اخباره بانه لا يرسل الا عن ثقة فرجع الى شهادته بعدالة الراوي المجهول وسيأتي ما فيه وعلى تقدير قبوله فالاعتماد على التعديل
وظاهر كلام الاصحاب في قبول مراسيل ابن ابي عمير هو المعنى الاول ودون اثباته خرط القتاد وفي الثاني الاقوى عندي عدم قبول المرسل مط وهو مختار
وقال ره في بيان الوجه المنع الا اذا عرف بانه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه في ذلك يشعر بهذا الاستناد وهو
الوجه لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي وهي منتفية في موضع النزاع ثم قال ومن هنا يظهر ضعف ما ذهب اليه ره في بيه من قبول نحو مراسيل
ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي لا يرسل الا مع عدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة ان كان مستندا
الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو عمل بشهادة على مجهول العين وقد علم حاله وان كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج
على ان المحذوف لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه مع ان الاستقراء حصوله في غاية البعد اما كلام الشيخ فيرد على اوله
ما اورد على ره وعلى اخره ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه انتهى وفيما ذكراه نظر لانهما ان منعا
من حجية المرسل الذي علم قطعيا او جزميا بان مرسله لا يرسل الا عن ثقة وان مراسيله كلها عن ثقة فهو واضح الفساد لما بيناه ولا
ولا يصح الاحتجاج على المنع من حجيته بما احتج عليه في لم من جهالة الواسطة لان الواسطة في محل الفرض غير مجهولة باعتبار اتصافها بالعدالة
التي هي الشرط في حجية خبر الواحد ان كانت مجهولة العين وعدمها غير شرط بالاتفاق مع انها قد لا يكون مجهولة العين ايضا كما لا يخفى وكذا

لان العلم بعدالة الواسطة
م

لا يصح الاحتجاج على ذلك بانه بعد العلم باتصاف الواسطة بالعدالة يكون في معنى الاسناد لان صيرورته بمعنى المسند في قوة لا يقتضي سلب اسم المرسل عنه كما لا يخفى وحيث لا تقتضي الدليل حجية هذا القسم الذي يطلق عليه اسم المرسل حقيقة لا بتعيينهم لم يصح اطلاق القول بان المرسل ليس بحجة الشامل لهذا القسم بل يجب استثنائه لئلا يتوهم ان هذا القسم ليس بحجة باعتبار الارسال فما فعله في النهاية هو الصواب واطلاق بعض ليس بجيد ان اراد ان هذا القسم ليس بحجة اذا كان مسنده انه لا يرسل الا عن ثقة اخبار المرسل بذلك او الاستقراء منوقف على غاية التتبع لان العلم باى سبب حصل كفى لاتحاد المدرك مع ان ما ذكراه من الحجة لا ينهض للمنع من حجية هذا القسم كما لا يخفى وان اراد ان هذا القسم لا يمكن تحققه ففي في غاية الظهور مع ان حجيتها لا تنهض باثبات هذه الدعوى واما ما اورده في لم على الشيخ فيما نسبه الى الاصحاب ضعيف من حجية الاجماع المنقول خصوصا اذا لم يجد القائل واعتضد بالشهرة كما في محل البحث وهل الظن بانه لا يرسل الا عن ثقة يقوم مقام العلم به او لا بل يشترط العلم صرح في ده بالاول وربما يمكن استفادته من كل من صار الى جواز العمل بمراسيل ابن ابي عمير في هذا الامر وصرح في الدراية ولم بالثاني وهو ظ العدة وب وكري والمحكي عن والمعتمد عندي هو الاول ولا فرق في الظن بين ان يكون حاصلا من اخبار المرسل او من اخبار غيره او من الاستقراء في حالة ولا بين ان يكون الارسال بحذف الواسطة راسا او بذكرها مبهمة ولا بين ان يكون الارسال عن النبي صلعم او عن الائمة عم او عن غيرهم وهل اخبار المرسل بانه لا يرسل الا عن ثقة وشهادة العدلين بذلك يقومان مقام العلم به او لا فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان حصل الظن من الامرين بذلك فيقوم مقام العلم بذلك لما بيناه من كفاية الظن هنا والا ففيه اشكال ولعل الاقرب عدم جواز الاعتماد ويتفرع على المختار من كفاية الظن هنا امور منها جواز الاعتماد على مراسيل ابن ابي عمير وقد اختلف فيه على قولين الاول انه لا يجوز الاعتماد عليه وهو للعلامة في موضع من يه والمحقق في بر والشهيد الثاني في شرح الدراية وولده في لم وذلك والمقدس الاردبيلي في ع ده والمحقق الخونساري في شرح س وولد جمال الدين في تعليقته وتمسكوا على ذلك بجهالة الواسطة وعدم العلم بانه لا يرسل الا عن ثقة وعدم كفاية تزكية مجهول العين الثاني انه يجوز الاعتماد عليه وهو للشيخ وتم في بر وولده فخر الاسلام في شرح ىء والشهيد في كري والسيد عميد الدين في المنية والفاضل البهائي في ده والوجيزة ووالد العلامة ... وهو المعتمد لوجهين احدهما دعوى جماعة من الاصحاب كالشيخ في العدة والنجاشي والشهيد في كري وشرح الدراية والمقدس الاردبيلي في مجمع ئدة والسيد الاستاد اتفاق الاصحاب على العمل بمراسيله وفي خبرهم اشتهر بين الاصحاب العمل بها انتهى وقد صرح بعضهم بان وجه استنادهم اليها علمهم بانه لا يرسل الا عن ثقة وثانيهما تصريح الشيخ في العدة وبه والشهيد في كري والسيد عميد الدين في المنية وفخر الاسلام في شرح ىء والفاضل البهائي في الوجيزة بانه لا يرسل الا عن ثقة ويؤيده دعوى الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه وان كان المعتبر حصول الظن بعدالة الواسطة كما هو التحقيق فلا اشكال في تحققهما بما ذكر لا يقال هو مدفوع بما نقله في شرح الدراية عن صاحب البشرى من منع ما ذكروه وما اورده في المعتبر من ان في رجاله من طعن الاصحاب فيه لانا نقول اولا نسلم شهادتهما بانه لا يرسل الا عن ثقة ولا تنافيه الرواية لا بطريق الارسال عن المجروح وقد صرح بهذا الفاضل البهائي في الوجيزة ويؤيده ما ذكره السيد الاستاد فقال مراسيل ابن ابي عمير لا يقصر عن المسانيد لسكون الاصحاب اليها واتفاقهم على انه لا يرسل الا عن ثقة ثم قال وبالجملة الظن الحاصل من مراسيل ابن ابي عمير واحد بل لا يقصر عن الظن الحاصل من مسانيد الثقات خصوصا اذا انضم اليه عمل الاصحاب بمضمونها والاعتماد في الجرح والتعديل على الظنون الاجتهادية كما اختاره جماعة من المحققين انتهى وعلى المختار هل يختص الحكم بجواز الاعتماد على مراسيله بما اذا حذف الواسطة راسا كان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا او نحو ذلك فيه اشكال من الاصل وعدم معلومية شمول كلام المصرحين بانه لا يرسل الا عن ثقة الذي هو الاصل في جواز الاعتماد على مراسيله للصورة الاخيرة لاحتمال ان يكون من المرسل عندهم لما عرفت من الاختلاف في تفسير المرسل ومن ظاهر كلام الشهيد الثاني في دعوى اتفاق اصحابنا على الواسطة راسا فلو ارادة ولم يكن لكلامهم فائدة كما لا يخفى فاذن المعتمد هو الاحتمال الثاني ومنها جواز الاعتماد على مراسيل احمد بن نصر البزنطي مط ولو كانت بطريق ذكر الواسطة مبهمة لما ذكره في العدة وكري ويؤيده دعوى الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومنها جواز الاعتماد على مراسيل صفوان بن يحيى مط ولو كانت بطريق ذكر الواسطة مبهمة لما ذكره في العدة وكري ويؤيده دعوى الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه **التاسع** ذهب الحاجبي والعضدي والطوسي كما عن عيسى بن ابان وصاحب البديع الى حجية المرسل اذا كان من ائمة نقل الحديث واحتج على ذلك العضدي بوجهين فقال لنا ان ارسال الائمة من التابعين كان مشهورا مقبولا فيما بينهم ولم ينكره احد فكان اجماعهم ثم قال ولنا ايضا انه لو لم يكن المروي عنه عدلا عنده لكان الجزم بالاسناد بروايته الموهم لانه سمع من عدل تدليسا في الحديث وهو يبعد من ائمة

نز
النائل

[illegible]

في حصول ما ذكروه وان كان المعتبر اخبار العدل او شهادة العدلين لها فلا اشكال
ح

نز
واضرابه

انا لصورة الاخيرة من ارسال المرسل فيشمله كلامهم مضافا الى انه لم يعهد عن ابن عمير الارسال بطريق حذف الواسطة راسا
ح

النقل

النقل انتهى وفي كلا الوجهين ضعف والمعتمد عدم حجية هذا القسم من المرسل كما هو ظ اطلاق اصحابنا القائلين بان المرسل ليس بحجة **العاشر** قال الشهيد الثاني في شرح الدراية المرسل ليس بحجة مط سواء ارسله الصحابي او غيره وسواء اسقط عنه واحد ام اكثر وسواء كان المرسل جليلا ام لا في الاصح من الاقوال الاصوليين والمحدثين وذلك للجهل بحال المحذوف فيحتمل كونه ضعيفا ويزداد الاحتمال بزيادة الساقط فيقوى احتمال الضعف انتهى وهو جيد الا ما استثناه **الحادي عشر** اذا ارسل الحديث عدل واسنده عدل غيره قبل مع اجتماع الشرائط في المسند وقد صرح بالقبول في بر وب والمنية والمحصول ولهم وجهان احدهما دعوى الاجماع على القبول في بر وب وبعضها ظهور الاتفاق عليه وثانيهما ما تمسك به في بر والمنية والمحصول من ان اسناد الثقة يقتضي القبول اذا لم يوجد مانع ولا يمنع منه ارسال غيره لانه يجوز ان يكون ارسله لانه سمعه مرسلا او سمعه متصلا لكنه نسي شيخ نفسه وهو يعلم ثقته في الجملة **الثاني عشر** اذا ارسل الحديث مرة واسنده اخرى قبل حيث يكون المسند جامعا للشرائط كما في بر والمنية والمحصول والمنهاج وشرحيه للعبري والاسنوي قال العبري لان تارة ما باسناده يغلب ظن صدقه ثم قال قيل الا ان اهماله ذكر الرواة يدل على ضعفه وابتلاء الضعف حالة او نوع من التدليس انتهى ولا فرق في ذلك بين تقدم المرسل وتاخره لعموم الدليل **الثالث عشر** قال في المنية وبر والمحصول اذا الحق الحديث بالنبي صلعم او وقفه غيره على الصحابي او رواه عن الرسول مرة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى اخرى فرواه كل منهما يجب سماعه او سمع احدهما برواية عن النبي صلعم فنسي ذلك ونقل انه ذكره عن نفسه وزاد الثاني فقال وبالجملة فثبوت موجب اتصاله معلوم والمانع منه معدوم انتهى وهو جيد ثم قال لو اوصله بالنبي صلعم مرة واوقفه على الصحابي اخرى كان متصلا لجواز ان يكون قد سمعه من الصحابي يرويه عن النبي صلعم مرة واخرى عن نفسه او سمعه يرويه متصلا بالنبي صلعم فنسي ذلك فظن ان ذلك عن نفسه اما لو ارسله او وقفه مدة طويلة ثم اسنده او وصله بعد ذلك بانه يبعد ان ينسى تلك المدة الطويلة الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه فلا يكون قادحا في اتصاله **الرابع عشر** قال في بر من يرسل الاخبار اذا اسند خبرا قبل على الاقوى لاختصاص ارساله بالمرسل دون المسند فوجب قبول مسنده ومنهم من لم يقبله لان ارساله يدل على انه لم يذكر الراوي لضعفه فذكره والحال هذه خيانة انتهى وما صار اليه في بر هو الاقرب ثم قال فاختلف القائل بقبول المرسل اذا اسنده كيف يقبل فقال الشافعي لا يقبل من حديثه الا ما قال فيه حدثنا او سمعت فلانا ولو اتى بلفظ موهم لم يقبل وقال بعض المحدثين لا يقبل الا اذا قال سمعت فلانا وهؤلاء يفرقون بين ان يقول حدثني واخبرني فيجعلون الاول دالا على انه شافهه بالحديث ويجعلون الثاني مترددا بين المشافهة والاجازة والمكاتبة انتهى وقد اشار في المحصول الى هذه الاقوال ولم يرجح شيئا وظاهره التوقف **الخامس عشر** قال في بر ايضا اذا روى الراوي عن رجل يعرف باسم فذكره باسم لا يعرف فان فعل ذلك لانه من يروي عنه لا يقبل حديثه كان غاشا في الرواية وان لم يذكر اسمه لصغر سنه لا للجرح فيه قبل عند من يكتفي بظهور الاسلام في العدالة ومن شرط الفحص عن العدالة بعد الاسلام لم يقبل لانه لا يتمكن من الفحص عن عدالته حيث لم يذكر اسمه فاشبه المرسل اما من يقبل المرسل فانه ينبغي له قبوله لان عدالة الراوي تقتضي انه لم يتهم ثقة عنده لم يترك اسمه انتهى **السادس عشر** قال في المحصول قال الشافعي لا اقبل المرسل الا اذا كان الذي ارسله او ارسله هو واسنده غيره وهذا اذا لم يقم الحجة باسناده او ارسله راو اخر ويعلم ان رجال احدهما غير رجال الاخر او عضده قول صحابي او فتوى اكثر اهل العلم او علم انه لو لم ينص الا على من يسوغ قبول خبره انتهى ثم قال قالت الحنفية اما قوله اقبل مرسل الراوي اذا اسنده فيه نظر لانه اذا اسنده قبل لانه مسند ليس لارساله تاثير واما قوله يقبل المرسل اذا كان قد اسنده غيره فلا يصح لما ذكرنا ولان ما ليس بحجة لا يصير حجة اذا عضده غير الحجة اما قوله يقبل المرسل اذا ارسل اثنان وشيوخ احدهما شيوخ الاخر لا يصح لان ما ليس بحجة اذا انضاف اليه ما ليس بحجة لا يصير حجة اذا كان المانع من كونه حجة عند الانفراد قائما عند الاجتماع وهو الجهل بعدالة الراوي وهذا بخلاف الشاهد الواحد فان المانع من قبول شهادته الانفراد وهو يزول عند انضمام غيره اليه ثم اجاب عن هذا الايراد كالامدي والعضدي فقال الجواب ان غرض الشافعي من هذه الاشياء حرف واحد وهو انا ان جهلنا عدالة الراوي الاصل ظن كون ذلك الخبر صدقا واذا انضمت هذه المقويات اليه قوي بعض القوة فيجب العمل به اما دفعا للضرر المظنون واما ... فظهر فساد هذا السؤال انتهى **السابع عشر** قال في لم قال المحقق اذا ارسل الراوي وقال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مط وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة انتهى وهذا التفصيل غريب لا يساعده التحقيق مع ان عبارة العدة لا يساعد هذه النسبة فانه قال ان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره

ما النسبة الى م

فهو متصل لجواز ان يكون
التصحيح ح

[illegible]

مرة اسنده اخرى فقبل مرسله
ح

نز
قضى على

في بيان التسامح في ادلة السنن وعدم اعتبار الشرائط فيها [illegible]

[illegible]

على خبره فاما اذا لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة فانه يقدم خبر غيره عليه واذا انفرد وجب التوقف في خبره الا ان يدل دليل على وجوب العمل به فاما اذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على الوجه الذي ذكرناه **الثامن عشر** قال الشهيد الثاني في الدراية وطريق ما يعلم به الارسال في الحديث امران جلي وخفي فالاول بعدم التلاقي بين الراوي والمروي عنه اما لكونه لم يدرك عصره او ادركه لكن لم يجتمعا وليست له منه اجازة ولا وجادة ومن ثم احتيج الى التاريخ لتضمنه تحرير مواليد الرواة ووفياتهم واوقات تطلبهم عنه بصفة يحتمل اللقاء وعدمه ومع عدم اللقاء عن فلان كذا كعن فلان وقال فلان فانهما وان استعملا في حال يكون قد حدثه يحتمل ان يكون حدث غيره فاذا ظهر بالتفتيش كونه غيره او عنه بين الارسال وهو ضرب من التدليس انتهى **مفتاح** انما وردت رواية ضعيفة غير جامعة للشرائط التي ذكروها في حجية خبر الواحد لا اصالة لاثبات وجوب ولا حرمة وكانت دالة على استحباب فعل او كراهته ولم يكن هناك احتمال حرمته او وجوبه وكان الامر دائرا بين احد الامرين والاباحة فهل يجوز الحكم بها بمجرد تلك الرواية ما لم يعلم بكذبها وكونها موضوعة فيجوز التسامح في ادلة السنن والكراهة او لا بل يشترط في اثباتهما ما يشترط في اثبات الواجبات والمحرمات اختلف الاصحاب في ذلك على قولين الاول انه لا يجوز اثبات الاستحباب والكراهة بمجرد الرواية المفروضة وهو للوضعين من المنتهى وموضع من التذكرة نظرا الى ان الاستحباب حكم شرعي فيتوقف على الدليل الشرعي كسائر الاحكام الشرعية وزاد الثاني فقال لا يعقل ان ادلة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها انتهى ومنها الثاني انه يجوز ذلك وهو للشهيد في الذكرى والدراية وابن فهد في عدة الداعي والمحقق الخونساري في المشارق والفاضل الخراساني في الذخيرة والفاضل البهائي في الوجيزة والاربعين وحكي ذلك العلامة للاولين الاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم وما دل على الشرائط التي ذكروها للخبر الواحد من نحو قوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية ويندفع جميع الوجوه المذكورة بما سيأتي من الدليل على جواز التسامح فالمستند في الحكم بالاستحباب و الكراهة هو هذا الدليل لا الرواية المفروضة كما صرح به في المشارق فقال اورد عليه ان الاستحباب ايضا حكم شرعي كالوجوب فلا وجه للفرق بينهما والجواب ان الحكم بالاستحباب فيما ضعف سنده ليس في الحقيقة بذلك السند بل بما رواه ثقة الاسلام ثم نقل الروايات الآتية واشار الى هذا الجواب الفاضل البهائي في الوجيزة والاربعين وللآخرين وجوه منها ظهور كلام جماعة في دعوى الاجماع والشهرة على ما صاروا اليه ففي عدة الداعي بعد نقل الروايات التي يأتي اليها الاشارة انه فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين وفي الذكرى احاديث الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم وفي المشارق قد اشتهر بين العلماء ان الاستحباب مما يكتفى فيه بالادلة الضعيفة ثم قال فجملة كلامه لكن اشتهار العمل بهذه الطريقة بين الاصحاب من غير نكير بل بين العامة يرجح في النفس ويشجعها عليه لعل الله تعالى يقبل عذرها وفي كتاب الرعاية للشهيد الثاني جوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الاعمال لا في صفات الله واحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لا يبلغ الضعف حد الوضع والاختلاق لما اشتهر بين العلماء المحققين من التساهل في ادلة السنن وليس في المواعظ والقصص غير محض الخير وفي الوجيزة للبهائي قد شاع العمل بالضعاف في ادلة السنن وان اشتد ضعفها ولم ينجبر ثم قال والعلماء نحن معاشر الخاصة فالعمل عندنا ليس بها في الحقيقة بل بحسنة من سمع الخ وهي مما تفردنا بروايته وفي الاربعين له بعد نقل بعض الروايات هذا هو سبب تساهل فقهائنا في البحث عن دلائل السنن وفي الوسائل هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وغيرهم في الاستدلال على الاستحباب و [illegible] بعد ثبوت اصل المشروعية وفي كلام بعض الاجلة العلماء المحققون يتساهلون كثيرا في ادلة السنن انتهى ولا يبقى بمنع من كونها هذا اتفاقية لما عرفت من وجود الخلاف بل يمكن دعوى اتفاق اكثر الاصوليين عليه حيث انهم لم يصرحوا بجواز التسامح واعتبروا شروطا معلومة في خبر الواحد على الاطلاق من غير تفصيل بين الاحكام الخمسة ولو كان هناك تفصيل وجواز تسامح في ادلة الاستحباب والكراهة لنبهوا عليه لداعي الحاجة الضرورية اليه ولو سلم شهرة القول بجواز التسامح فنقول الشهرة ليست بحجة هذا هذا وقد حكي عن بعض الفضلاء ان ادلة القول بالتسامح بان المراد انه اذا ورد حديث معتبر في استحباب عمل وورد حديث ضعيف في ان ثواب كذا وكذا جاز العمل بذلك الحديث والحكم بترتب الثواب ذلك على ذلك الفعل فالحكم هذا الحكم احد الاحكام الخمسة التي لا تثبت بالاحاديث الضعيفة وعن آخر تأويله بان المراد انه اذا دل حديث صحيح وضعيف على استحباب عمل جاز للمكلف حال العمل ملاحظة دلالة الضعيف ايضا فيكون عاملا به في الجملة لانا نقول المناقشة المذكورة ضعيفة لان وجود الخلاف ممن اشرنا اليه في صدر المسألة لا يقدح لشذوذه على انه قيل رجع صاحب [illegible] عما قاله في مواضع من كتابه وهو حسن اما العلامة فلا يمكن استفادة الخلاف منه لجواز كون قصده فيما ذكره الزام المانع من التسامح مسلما ولكن الاجماعات المحكية المتقدمة مما يصلح للالزام ما ذكروه فيجب تقييدها بها خصوصا مع اعتضادها بمشاهدة سيرة الاصحاب حتى من صاحب [illegible] في الفقه

كما مر لكن الاتم وجوعه الى ذلك واما ما ذكره الاصوليون فلا يتم شموله لمحل البحث سلمنا ح

من التسامح في ادلة السنن والكراهة وبانه لو وجب المضايقة فيها لضاق الوقت عن تحصيل معظم الاحكام الشرعية بالاجتهاد وفيه انه يمكن دعوى عدم التقصير بان يبقى ما ذكروه من الشرائط انما هو للعمل بالخبر ومعلوم ان التسامح في ادلة السنن لا يعمل بالخبر الضعيف بل بما دل على جواز التسامح فتأمل ومنها ان الاتيان بالفعل الذي دلت الرواية المفروضة على استحبابه وترك الفعل الذي دلت الرواية المفروضة على كراهته احتياط فيكون مستحبا وراجحا اما الاول فلان الاحتياط عبارة عن الاخذ بالاوثق والاقدام على ما لا يحتمل فيه الا المنفعة ومحل البحث منه قطعا لا يقال لا نم كون ذلك احتياطا لما عرفت من منع بعض الاصحاب عن استحبابه فكما ان الاحتياط يقتضي الاقدام عليه بقصد التعبد كذلك يقتضي الاحتمال لكون الاتيان به بقصد القربة تشريعا محرما ولما اشتهر بين متأخري الاصحاب من توقف استحقاق الثواب على نية الوجه ومعلوميته عند المكلف و عدم جواز الترديد في النية ولان الفعل المزبور كما يحتمل رجحانه وترتب الثواب عليه كذا يحتمل مرجوحيته وقبحه واما ان الاتيان بها الرخصة في العمل لا دفع قبحه بحسب الواقع وقد اشار الفاضل البهائي الى ما ذكر فقال [illegible] على من تمسك بدليل الاحتياط وفيه نظر لان احتمال الحرمة في هذا الفعل الذي تضمن الحديث الضعيف استحبابه حاصل كلما فعله المكلف لرجاء الثواب لانه لا تعبد به شرعا ولا يصير منشأ لاستحقاق الثواب الا اذا فعله المكلف بقصد القربة ولاحظ رجحان فعله شرعا فان الاعمال بالنيات ففعله على هذا الوجه مردد بين كونه سنة ورد الحديث بها في الجملة وبين كونه تشريعا وادخالا لما ليس من الدين فيه ولا ريب ان ترك السنة اولى من الوقوع في البدعة فليس الفعل المذكور دائرا في وقت من الاوقات بين الاباحة والاستحباب ولا بين الكراهة والاباحة فتاركه متيقن السلامة وفاعله متعرض للندامة على ان قولنا بدورانه بين الحرمة و الاستحباب انما هو على سبيل المماشاة وارخاء العنان والا فالقول بالحرمة من غير ترديد ليس من السداد ببعيد والتأمل الصادق على ذلك شهيد انتهى لانا نقول الوجوه المذكورة لا تمنع من كون ما ذكرناه احتياطا اما الاول فلان المانع من الاستحباب لم يحكم بالحرمة وانما غاية كلامه نفي الحكم بالاستحباب باعتبار عدم الدليل وحيث كان الاستحباب محتملا وكان الامر دائرا بينه وبين الاباحة فكان الاتيان به مأمون الضرر وتركه محتملا لفوت المنفعة فكان الاتيان به احتياطا واما الثاني فللمنع من صدق التشريع في محل البحث لانه عبارة عن ادخال ما يعلم انه ليس من الدين فيه عمدا ومن المعلوم ان المفروض ليس كذلك ولو كان تشريعا للزم ان لا يتحقق احتياط في العبادات باعتبار الجهل بالحكم الشرعي والتالي باطل بالنص وبالاجماع واما الثالث فللمنع منه بل التحقيق ان نية الوجه غير لازمة سلمنا ولكنها انما تلزم حيث يتعين الوجه واما مع الشك كما في محل البحث فلا سلمنا ولكن بعد تسليم كون المفروض احتياطا مستحبا يتعين الوجه ولا يكون ترديد في النية لان المكلف انما يقصد امتثال الامر بالاحتياط المعلوم لا الامر بالفعل الغير المعلوم كما لا يخفى واما الرابع فلان محل البحث لانتفاء احتمال المرجوحية باعتبار العلم به وبالجملة انكار صدق الاحتياط في محل البحث غير صحيح ولذا قد تمسك جدي ره بقاعدة الاحتياط على هذا القول وتمسك بها ايضا بعض العامة فقال بعد نقل الاشكال في استحباب العمل بالخبر الضعيف في فضائل الاعمال اذا وجد حديث ضعيف في فضيلة عمل من الاعمال ولم يكن هذا العمل مما يحتمل الكراهة والحرمة فانه يجوز العمل به ويستحب لانه مأمون الخطر ومرجو النفع اذ هو دائر بين الاباحة والاستحباب والاحتياط العمل به رجاء الثواب ثم قال لا يقال الحديث الضعيف لا يثبت به شيء من الاحكام الخمسة وانتفاء احتمال الحرمة يستلزم ثبوت الاباحة والاباحة حكم شرعي فلا يثبت بالحديث الضعيف حاصل الجواب ان الجواز معلوم من الخارج و الاستحباب معلوم من القواعد الشرعية الدالة على استحباب الاحتياط في امر الدين فلم يثبت شيء من الاحكام بالحديث الضعيف بل اوقع الضعف شبهة الاستحباب فصار الاحتياط ان يعمل به واستحباب الاحتياط معلوم من قواعد الشرع واما الثاني فلوجوه الاول اطلاق الاخبار منها النبوي المرسل دع ما يريبك الى ما لا يريبك ومنها خبر القسم الجعفري عن الرضا ان امير المؤمنين ع قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت ومنها خبر عنوان البصري عن الصادق ع خذ الاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا ومنها المرسل عن الصادق ع لك ان تنظر الحزم وتأخذ بالحائطة لدينك لا يقال هذه الاخبار ضعيفة السند فلا يجوز الاعتماد عليها في اثبات حكم يخالف الاصل لانا نقول ضعف السند هنا غير قادح لانجباره بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف لو كان ولا يقال مقتضى اطلاق الاخبار المذكورة وجوب الاحتياط في جميع موارده وهو خلاف الاجماع فيجب تقييده بالموارد التي يمكن المصير الى القول بوجوب الاحتياط فيها ومن المقطوع به ان محل البحث ليس منها وح لا يجوز التمسك به فيه الا ان يحمل الامر في الاخبار المذكورة على مطلق الرجحان او على الاستحباب ولكنهما مجازان والتقييد اولى منه لانا نقول المجاز وان كان مرجوحا بالنسبة الى التقييد بمقتضى القاعدة ولكنه هنا اولى لاستلزام التقييد هنا خروج اكثر الافراد وهو مثل

الاحتياط فيه الاقدام عليه ح

الاول على [illegible] ح

[illegible]

هذا التقييد مرجوح بالنسبة الى المجاز ولان التجوز في الامر بحمله على الندب في اخبار الائمة اولى من ارتكاب التقييد لغلبة الاول بالنسبة اليه
حتى ادعى جماعة صيرورته فيهما من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة ولظهور تمسك الاصحاب بها والرجحان المطلق والانصاف ان
جميع الوجوه المذكورة محل مناقشة فتدبر الثاني ان حسن الاحتياط ورجحانه مما يشهد به العقل فان من اقدم على الفعل الموصوف كان عقلا ممدوحا
مستحسنا مقربا الى من يطلبه منه ماجورا محكوما باستحقاقه ما يترتب عليه من الثواب الواقعي ان صادفه وباستحقاقه الثواب وان لم يصادفه ولم
يكن هذا الفاعل عندهم كمن اقدم على مباح ويشهد بهذا طريقتهم وسجيتهم واقوالهم ويحكم بذلك من لا يتدين بشريعة ولا يأخذ بطريقة وقد
بلغ هذا مبلغا في الوضوح يكاد يلحق بالبديهيات وبذلك يسلك القرب وربات ومح ينبغي ان يحكم بكون ذلك راجحا شرعا بناء على مذهب
العدلية من التطابق بين الشرع والعقل الثالث ظهور اتفاق الاصحاب على رجحان الاحتياط ومنها جملة من الروايات وفيها الصحيح وغيرهما
مما يجبر قصوره بعمل الطائفة على ما ادعاه جماعة منها صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب فعمله كان اجر
ذلك له وان كان رسول الله ص لم يقله ومنها الحسن كالصحيح هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من سمع شيئا من الثواب على شيء صنعه
كان له وان لم يكن على ما بلغه ومنها خبر صفوان عن ابي عبد الله قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول
الله ص لم يقله ومنها خبر محمد بن مروان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي ص كان له ذلك الثواب
وان كان النبي ص لم يقله ومنها خبر اخر لمحمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر ع يقول من بلغه ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب
اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ومنها المروي عن ابن طاوس في كتاب الاقبال عن الصادق ع قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان ذلك له وان لم يكن
الامر كما بلغه ومنها ما اشار اليه ابن فهد في عدة الداعي فقال روى الصدوق قده عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة ع ان من بلغه شيء من الخير فعمل به
كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل اليه ومن طريق العامة ما رواه عبد الرحمن الحلواني مرفوعا الى جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ص
من بلغه عن الله فضيلة فاخذها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله ذلك وان لم يكن كذلك انتهى وينظر من الرجال تركت ذلك ورق والوجيزة للبهائي ره و
الاربعين والذخيرة والوسائل ان جملة الاصحاب فيما نقل اليه من المشايخ هذه الروايات قال بعض الاجلة بعد الاشارة اليها وهي متلقاة بالقبول
انتهى لا يقال التمسك بهذه الاخبار في هذه المسألة غير جائز لانها مسألة اصولية لا يجوز التمسك فيها بما يفيد الظن ولا ريب ان الاخبار المذكورة لا
تفيد الا الظن فلا يجوز التمسك بها وقد اشار الى هذا الفاضل الخوانساري في رده على ابن كثير انها لا تصلح للحجية لضعف السند الجابر له غير معلوم
لما عرفت من التنازع ويلزمه لما ذكره المعظم من الحكم بالتسامح لانا نقول المعتمد عندنا كفاية الظن في المسألة الاصولية سلمنا ولكن نمنع كون المسألة
اصولية وانما تصير مسألة اصولية لو كان المقصود اثبات كون الخبر الضعيف دليلا على استحباب الفعل ككون الخبر الصحيح دليلا على وجوبه ومن الظاهر
ان ليس المقصود ذلك بل المقصود الحكم باستحباب الفعل الذي ورد فيه الخبر الضعيف الدال على استحبابه بحسب الظاهر كالحكم باصالة وجوب الاخذ بيد
المسلم وطهارة الماء ونحوهما ولا شك في انه يعتبر فيهما اخبار الاحاد المعتبرة فكذا في هذه المسألة اذ لا فرق بينهما اذ كما ان تكلم البينة عدم العلم
بالنجاسة سببا للحكم بحسب الظاهر بالملكية والطهارة كذلك ورود الخبر الضعيف سبب للحكم باستحباب الفعل بحسب الظاهر فتدبر ولعله لما ذكرنا لم يناقش جملة
من المناقشين في الاستدلال بالاخبار المذكورة من هذه الجهة ولا يقال نمنع من دلالة الاخبار المذكورة على المدعى لما ذكره جماعة من ان مفادها
انا اذا ادعى ان في العمل الفلاني ثواب كذا مثلا فعمل احد ذلك العمل رجاء ذلك الثواب فانما يؤتى به ان كان ما ادعى خلاف الواقع لا انه اذا روى اصل العمل
ايضا لكان الاتي به مثابا والفرق بينهما ظاهر وانها هي مخصوصة بما اذا صرح بالثواب فيه فلا تشمل ما يدل على ترتب الثواب فيه بالالتزام كان تضمن الامر بالفعل
سلمنا العموم لكن نقول غاية ما يستفاد منها ان الفعل المحكوم بترتب الثواب عليه اذا اتى به كان مثابا عليه وليس فيها دلالة على جواز العمل بالخبر الضعيف
عن جماعة ما صورته قد اعتمد على هذا الاستدلال الشهيد الثاني وجماعة من المعاصرين وعندي فيه نظر اذ الاحاديث المذكورة انما تضمنت ترتب
الثواب على العمل وذلك لا يقتضي طلب الشارع له وجوبا ولا استحبابا ولو اقتضى ذلك لاستند في وجوب ما تضمن الخبر الضعيف وجوبه الى هذه
الاخبار كاستنادهم اليها في استحباب ما تضمن الخبر الضعيف استحبابه واذا كان الحال كذلك فللقائل ان يقول لا بد من شرعية ذلك العمل وخيريته
بطريق صحيح ودليل مسلم جمعا بين هذه الاخبار وبين ما دل على اشتراط العدالة في الراوي لانا نقول نمنع دلالة الاخبار المذكورة على ذلك
ضعيف جدا اما اولا فلفهم الاصحاب كما يظهر من جماعة كون المقصود من تلك الاخبار ما ذكروه وهو حجة وان خالف الظاهر او لبعد احتمال الجماعة لعدم ترتب

السنن
[illegible] باب التسامح في ادلة
وعمل بها [illegible] جميع [illegible]
فيها كلام في [illegible]

وعمل بها

مطلوبيته واستحبابه كما اشار اليه
في الذخيرة وحكي عن الفاضل البهائي
فقال بعد ذكر جملة من تلك الاخبار
ونقل الاستدلال بها على ح

الفائدة

الفائدة التي ينبغي للمعصوم بيانها عليه ولمنافاته لاطلاقها كما اعترف به المحقق الخوانساري فقال بعد الاشارة الى ما ذكروه الا ان يقال الاخبار
بان الفعل الفلاني قد امر به يستلزم الاخبار بان فيه ثوابا اذ الامر يستلزم الثواب فاذا فعل ذلك رجاء للثواب لزم ان يؤتى به وبنحو هذا
الاحتمال في البعد احتمال ان يكون المقصود في تلك الاخبار بيان ان العمل لاجل الثواب لا يبطل العبادة وانه لا يشترط فيها الخلوص الحقيقي وهو
ان يوقعها من غير طمع في الثواب لمنافاته لقولهم ع وان لم يكن الحديث كما بلغه كما لا يخفى واختصاصها بالبلوغ والسماع والتصريح بترتب الثواب
غير قادح في الاستدلال اما اولا فلان المقصود من الاستدلال بها ابطال قول من يمنع من التسامح كلية او لحكم القائل بالفرق بين صور المسألة او
لتنقيح المناط في استحقاق الثواب بذلك لانه ليس الا لاجل الاقدام على ما يحتمل فيه رضاء المعبود وانه يثبت تفضلا كما اشار اليه جدي قده و
الفاضل البهائي ودعوى عدم التلازم بين ترتب الثواب والاستحباب والمطلوبية باطلة جدا لان الثواب لا يكون الا فيما يرجح احد طرفيه
على الاخر شرعا وليس المستحب الا ما يرجح احد طرفيه شرعا وجاز خلافه وقد اشار الى هذا جدي قده ولو اراد المعترض ان ترتب الثواب لا يدل على استحبابه
بحسب الواقع وفي نفس الامر فهو حق ولكن ليس فيه كلام منا واما ما اشار اليه الفاضل الصيمري بقوله ولو اقتضى الخ فلا يخفى ضعفه لان الاخبار دالة
على الاخذ بالفعل الذي دل الحديث الضعيف على ترتب الثواب عليه غايتها الدلالة على ترتب الثواب لجاني بذلك الفعل الا على لزوم الاخذ
بمضمون الخبر الضعيف الوارد فيه وان دل على المنع من ترك الفعل ولذا يحكم بان هذا الفعل بحسب الظاهر محكوم باستحبابه لا في الواقع وذلك كما يحكم
بوجوب فعل من خشية الناس ان كان في الواقع يحتمل خلافه وقد اشار الى هذا المحقق الخوانساري والفاضل البهائي ولا يقال هذه الاخبار
معارضة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية وهو اولى بالترجيح لان الاية الشريفة بالنسبة الى تلك الاخبار اخص مطلقا وهي اعم منها مطلقا ومن الظاهر ان الخاص
ارجح وقد اشار الى هذا الصيمري فيما حكي عنه فقال في جملة كلام له وايضا الاية الدالة على رد خبر الفاسق وهي ان جاءكم الاية اخص من هذه الاخبار
لان الاية مقتضية لرد خبر الفاسق سواء كان مما يتعلق بالسنن او بغيرها وهذه الاخبار تقتضي ترتب الثواب على العمل الوارد بطريق ضعيف
عن المعصوم ع سواء كان المخبر عدلا او غير عدل طابق الواقع ام لا ولا ريب ان الاول اخص من الثاني فيجب تخصيص هذه الاخبار بالاية حملا على الفاعل من العمل
بالخاص في مورده وبالعام فيما عدا مورد الخاص فيجب العمل بمقتضى الاية الشريفة وهو رد خبر الفاسق سواء كان على عمل يتضمن الثواب او غيره ويكون
معنى قوله ع وان لم يكن كما بلغه ونحوه اشارة الى ان خبر العدل قد يكذب اذ الكذب والخطاء جائزان على غير المعصوم ع والخبر الصحيح ليس معلوم الصدق
انتهى لانا نقول ما ذكر مدفوع اولا بالمنع من رجحان الخاص هنا لاعتضاد العام بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية والاعتبار العقلي والاخبار
الدالة على رجحان الاحتياط وثانيا بالمنع من كون التعارض بينهما من قبيل تعارض العام والخاص المطلقين بل التعارض بينهما من قبيل تعارض العموم
من وجه كما عليه المحقق الخوانساري وذلك لان الاخبار المذكورة دلت على ان الخبر الدال على ترتب الثواب على عمل مقبول من عدل كان او غيره فهي خاصة باعتبار
اختصاصها بالخبر المتضمن لبيان ترتب الثواب على عمل وعامة من جهة كونه من العدل وغيره والاية خاصة من جهة المنع من خبر الفاسق وعامة من جهة كونه
دالا على ترتب الثواب على عمل وغير دال عليه كالخبر الدال على ان المعاملة الفلانية صحيحة او عامة من جهة كونه دالا على ترتب الثواب ودالا على لزوم
الفعل والمنع من تركه فيعتبر ح خصوصية الاخبار من جهة دلالتها على ان الخبر يقبل من حيث دلالته على ترتب الثواب لا مط وعلى هذا يجب ترجيح
الاخبار المذكورة لما بيناه من المرجحات ولا يعارضها قطعية سند الاية الشريفة واعتضادها بالاصل وضعف سند جملة من الاخبار
المذكورة هذا وقد ادعى جدي قده ان الاخبار المذكورة اخص من الاية الشريفة مط فانه قال بعد ما ذكر ان التعارض من باب العموم والخصوص المطلقين
لان المستفاد من الاية الشريفة عدم قبول خبر الفاسق من جهة احتمال الكذب تعمدا لو ثوق بقوله اذ لعله يكذب على ما يشير اليه التعليل المذكور فيها
وهو قوله تعالى ان تصيبوا الاية ويظهر من هذه الاخبار عدم مضرة ذلك في فعل الثواب على عمل فانه تعالى يعطي الثواب وان كان الحديث كذبا وايضا لو كان قبول نقل
الثواب مشروطا بكونه من العادل لكغيره من الاحكام الشرعية ولعله لم يبق لهذه الاخبار فائدة مع انك فهمت ان الفقهاء الفحول فهموها بالاتفاق
كما فهمنا وحسبك هذا انتهى على انه قد يمنع من وقوع التعارض بين الاية الشريفة وتلك الاخبار لوجهين احدهما ان مقتضى الاية الشريفة
منع العمل بخبر الفاسق في المسألة لان معنى العمل به جعله حجة شرعية ودليلا على ما في الواقع وليس هذا مرادا من العمل بالخبر الضعيف بل المراد
بدون التثبت وهو غير متحقق في محل الغرض لان العمل به بعد ورود تلك الروايات ليس عملا بلا تثبت كذا قاله المحقق الخوانساري وثانيهما ان الامر بالعمل
بخبر الفاسق جعله سببا لتحقق موضوع الحكم بالاستحباب وهو الفعل الذي ورد فيه الخبر الضعيف حصل فيه شبهة الرجحان والاية الشريفة ملتفتة على منع

من باب التسامح في ادلة السنن
وفي [illegible] عمل [illegible]
[illegible]
كلام في [illegible]

ناحتمال الكذب
م

تنبيهات تتعلق بالتسامح في ادلة السنن

على وجه الجزم او الشرطية او ح

العمل به لا على جعله سببا لذلك فتم والمسئلة لا تخ عن محل اشكال والتحقيق ان يقال انه ان اريد بالتسامح في ادلة السنن جعل الروايات الضعيفة كاشفة عن الحكم الواقعي ككشف خبر العدل عنه في الاستدلال بها عليه كالاستدلال بخبر العدل عليه فيحكم بكون هذا الفعل مستحبا للذات شرعا بحسب الواقع فهو غير صحيح ولا اظن احدا يقول به وان اريد ان الرواية سبب للحكم باستحباب الفعل لكون مثل المسلم سببا للحكم بالملكية وعدم العلم بالنجاسة سببا للحكم بالطهارة فصحيح والظ بل لا يبعد القطع بان هذا مراد القائلين بالتسامح فاذن المعتمد هو القول الثاني وينبغي التنبيه على امور **الأول** لا فرق في جواز التسامح بين العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات والسياسات ولا فرق بين ان يكون مفاد الرواية الضعيفة استحباب عمل كصلوة او صوم او دعاء او تلاوة او ذكر او تعقيب او زيادة او استحباب امر في اثناء عبادة على وجه التعبد نعم اذا احتمل منافاته للعبادة فلا يجوز التسامح ح والظ ان ما ذكرناه مما لا اختلاف فيه بين القائلين بجواز التسامح **الثاني** يجوز نقل الروايات الضعيفة في مقام الوعظ والقصص والاتعاظ بها وقد صرح بذلك في الرعاية وكذا يجوز نقلها في تعزية سيد الشهداء والبكاء لاجلها ما لم يعلم بكذبها هذا هو الصحيح ويدل عليه مضافا الى ما ذكر عموم قوله تع تعاونوا على البر والتقوى وعموم قوله عليه السلم في المرسل المشهور من ابكى وجبت له الجنة **الثالث** هل يشترط في الرواية التي يتسامح بها ان تكون من طريقنا او تكون مذكورة في كتاب من كتب اصحابنا اولا بل يجوز التسامح بكل رواية لا يعلم بكذبها وان وردت من طريق العامة او وجدت في ظهر الكتب او في ورقة ملقاة يظهر من اطلاق العبارات المتقدمة المتضمنة لدعوى الاجماع على جواز التسامح والاخبار المتقدمة الدالة عليه الثاني وهو المعتمد لا يق يدفع ما ذكرنا ما ذكره بعض الاجلة فانه قال في مقام الزام القائل بالتسامح انه يوجب الحكم بالاستحباب بمجرد رقية عمل في ظهر كتاب او ورقة ملقاة او خبر عامي لصدق البلوغ على كل من هذه وهو مجازفة انتهى قال ونقل بعض مشايخنا عن بعض الاصحاب انه سئل عن اخبار المخالفين فجوز الرجوع اليها في المندوبات وردّه بان الاخبار المذكورة وان كانت تشملهم الا انه قد ورد النهي في كثير من الاخبار عن الرجوع اليهم والعمل باخبارهم فيشكل الرجوع اليها لا سيما اذا كان ما ورد في اخبارهم هيئة مخترعة وصورة مبتدعة لم يعهد مثلها في الاخبار انتهى لانا نقول الاخبار الناهية عما ذكر لا تصلح لدفع ما ذكرنا اما اولا فلان الظ تعلق النهي فيها بالاعتماد عليها والاستناد اليها كسائر الادلة الشرعية واما ثانيا فلان ما ذكرناه ارجح من وجوه عديدة **الرابع** هل يشترط في التسامح كون الرواية مصرحة بترتب الثواب على العمل او يكفي دلالتها على استحباب العمل او كراهته ولو بالالتزام فيه اشكال ولكن المعتمد الاخير لظهور اتفاق القائلين بجواز التسامح على ذلك ولاطلاق الاجماعات المحكية المتقدمة المعتضدة بقاعدة الاحتياط **الخامس** لو حصل الظن الغير المعتبر بكون الرواية موضوعة وكذبا فهل يجوز التسامح بها ح اولا فيه اشكال من اطلاق النصوص والفتاوى ومن امكان دعوى انصراف الاطلاق المذكور الى غير محل البحث وفيه نظر ولعل الاحتمال الاول اقرب **السادس** اذا كانت الرواية الضعيفة دالة على الوجوب والحرمة فهل يجوز التسامح بها والحكم باستحباب ذلك الفعل او كراهته اولا يظهر من المشارق الاول فانه قال وما نرى من عمل الاصحاب من حمل الروايات الضعيفة الدالة على الوجوب صريحا او ظاهرا او احتمالا مساويا على الندب على الاستحباب انما هو بمعنى ان الحكم بالنسبة الى الاستحباب لما عرفت لا انهم يحملون الامر في الرواية على الاستحباب انتهى وهو جيد **السابع** اذا قام الادلة الظنية المعتبرة شرعا على كون الفعل مباحا في الشرع وانه ليس بمستحب ووردت رواية ضعيفة دالة على استحبابه فهل يحكم باستحبابه بحسب الظ اولا فيه اشكال من اطلاق الاخبار المتقدمة ومن ان ظن المجتهد قائم مقام العلم فكما انه لا يجوز الحكم بالاستحباب في صورة العلم بعدمه وان دلت الرواية الضعيفة على استحبابه فكذلك في صورة حصول الظن المعتبر شرعا بعدم الاستحباب ولولا ذلك لما كان الظن المفروض ح حجة ومعتدا به وهو بط ولعل الاقرب الاحتمال الثاني **الثامن** اذا وردت رواية ضعيفة دالة على استحباب فعل ورواية اخرى ضعيفة دالة على حرمته او كراهته فهل يجوز التسامح بالرواية الدالة على الاستحباب في الحكم به اولا التحقيق الثاني عند تساويهما ولو اختلفا فقد فصّل فيه بعض العامة فيما حكي عنه فقال اما اذا دار الامر بين الحرمة والاستحباب فمجال النظر فيه واسع اذ في العمل دغدغة الوقوع في المكروه وفي الترك مظنة ترك المستحب فلينظر ان كان خطر الكراهة المحتملة شديدا والاستحباب ضعيفا فح يرجح الترك على الفعل فلا يستحب العمل وان كان خطر الكراهة اضعف بان يكون الكراهة على تقدير وقوعها ضعيفة دون ترك العمل على تقدير استحبابه فالاحتياط العمل وفي صورة المساواة يحتاج الى نظر تام والظ انه مستحب ايض لان المباحات تصير عبادة بالنية فكيف ما فيه شبهة الاستحباب انتهى **التاسع** هل يلحق بالرواية

الضعيفة

تنبيه في كتاب فقه الرضا

الموضعية المرتبة على ح

الضعيفة في جواز التسامح جميع الظنون التي لا يكون حجة شرعية ولا يصلح لاثبات الوجوب والحرمة كالظن الحاصل من القياس او من فتوى فقيه او نحو ذلك اولا فيه اشكال من ان الاصل واختصاص الروايات بالرواية ومن اطلاق العبارات المتضمنة لدعوى الاجماع على جواز التسامح وقاعدة الاحتياط وعندي الاحتمال الاول في غاية القوة خصوصا بالنسبة الى فتوى الفقيه ويظهر من لم اختصاص جواز التسامح بالرواية دون فتوى الفقيه وهل يكفي مجرد الاحتمال العقلي اولا الاقرب الثاني **العاشر** هل يترتب على ما ثبت استحبابه بالتسامح ما يترتب على ما ثبت استحبابه بالعلم او الظن المعتبر شرعا اولا يظهر من الذخيرة الثاني فانه قال يمكن ان يقال ان ادلة السنن مما يتسامح فيها بينهم بناء على ما ورد من الصحاح باسانيد مختلفة منها الحسن والصحيح وان اختلف الفاظ الحديث وعباراته ان من سمع شيئا من الثواب فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه لكن لا يخفى ان هذا الوجه انما يفيد مجرد ترتب الثواب على ذلك لا انه امر شرعي يترتب عليه الاحكام الوضعية انتهى وفيه نظر **الحادي عشر** هل يتوقف جواز التسامح للعامي على تقليد المجتهد اولا بل يجوز له ذلك من غير تقليد صرح السيد الاستاذ العلامة بالاول وهو المعتمد الا ان يحصل للعامي العلم بجواز التسامح اما عقلا او نقلا

مفتاح اعلم انه قد ظهر في هذه الازمنة المتأخرة كتاب يسمى بفقه الرضا ع وكثيرا ما يحكي عنه خالي العلامة المجلسي ره في البحار وفي الاعتماد عليه مجردا اشكال لعدم ثبوت كونه من مولانا الرضا ع بطريق صحيح لكن لا بأس بان يعد واحدا من الروايات القوية التي يجبر قصورها بنحو الشهرة لما ذكره جدي المجلسي ره وابنه فيما حكي عنهما قال الاول ان السيد الثقة الفاضل المعظم القاضي امير حسين طاب ثراه كان مجاورا في مكة المعظمة سنين كثيرة وبعد ذلك جاء الى اصفهان وذكر لي اني جئت بهدية نفيسة اليك وهو الكتاب الذي جاور امير سلام وكان على ظهره انه يسمى بالفقه الرضوي وكان فيه بعد الحمد والثناء اما بعد فيقول علي بن موسى الرضا وكان في مواضع منه خطه صلوات الله وسلامه عليه وذكر القاضي ان من كان عنده هذا الكتاب ذكر انه وصل من ابائنا ان هذا الكتاب من تصنيف الامام ع وكانت نسخة قديمة مصححة وفي ذلك اشعار بتواتر انتسابه اليه ع ولا اقل من الاستفاضة وبذلك يخرج عن حد الوجادة ويدخل في حد الحسان من المسانيد برواية من مدحهم القاضي من الشيعة القميين وان جهل حالهم وقال الثاني في البحار كتاب فقه الرضا اخبرني به السيد الفاضل المحدث امير حسين بعد ما ورد اصفهان قال قد اتفق في بعض سني مجاورتي بيت الله الحرام ان اتاني جماعة من اهل قم حاجين وكان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا ع وسمعت الوالد ره قال سمعت السيد يقول كان عليه خطه ع وكان عليه اجازات كثيرة من الفضلاء وقال السيد حصل لي العلم بتلك القرائن انه تأليف الامام ع واكثر عباراته موافق لما يذكره الصدوق ابو جعفر ابن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه من غير سند وما يذكره والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام التي ذكرها اصحابنا ولا يعلم مستندها مذكورة فيه وقال بعض الافاضل في رسالته بعد نقل ما ذكره في البحار وقد عرفت مطابقة ما في المقنع لذلك الكتاب الشريف وهو ايض من القرائن على صحته مع ما سمعت من شهادة الصدوق ره على وجود ما فيه في كتب الاصول انتهى لا يق لو كان الكتاب المزبور من الامام ع لتواتر او نقل بطريق صحيح واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان العادة قاضية بان تصنيف الامام ع لا بد ان يكون كذلك لتوفر الدواعي عليه كيف وهو اجل من مصنفات المصنفين فاذا تواترت فينبغي ان يتواتر تصنيفه ع واما بطلان اللازم فواضح لانا نقول لا نم تواتر كل ما كان من الامام ع ولو كان تصنيفا ولا نقله بطريق صحيح اذ لا برهان عليه وتوفر الدواعي انما يؤثر حيث لا يكون هناك مانع واما معه فلا ومما يكسر صولة الاستبعاد النصوص الواردة بوقوع النقيصة في القرآن وقال به جملة من العلماء الاعيان اذ لو كان توفر الدواعي بنفسه موجبا لذلك لتواتر ما حذف منه وكذلك عدم تواتر الصحيفة السجادية وكثير من المعجزات النبوية وخلفاء خير البرية فان قلت لم نجد مانعا من ذلك قلت عدم وجدان المانع لا يكفي بل لا بد من عدمه في الواقع على انه لا يبعد ان المانع هو التقية ثم انا لو سلمنا لزوم تواتر تصنيفه ع فانما نسلمه لو كان كتابا مدونا بنفسه كالكتب المصنفة واما لو كان املاء من غيره ع كنهج البلاغة فلا نسلمه ولعل فقه الرضا ع من هذا القبيل لا يقال لو كان من الامام ع لكانت عباراته فصيحة سليسة واللازم بط اما الملازمة فلانه اللائق بجلالتهم واما بطلان اللازم فلانك اذا تتبعت عباراته تحققت ذلك لانا نقول لا نم ان ذلك لائق بجلالتهم بل اللائق بجلالتهم التعبير بما يقتضيه الحكمة وقد يقتضي الحكمة التعبير بما يخالف القواعد العربية حيث يتوقف فهم المسائل عليه ولعل التعبير في ذلك الكتاب مستندا الى حكمة خفية ولا يق وجوه القدح المذكورة تندفع بما ذكر لو كان المقصود استفادة الظن منها بذلك وهي تنهض لانا نقول هو معارض بما ذكره الفاضلان المشار اليهما ولكن في بلوغه درجة الحجية اشكال ولكن لا اقل من عده قويا وعليه يمكن جعله مرجحا لاحد الخبرين المتعارضين

الذي كان عند تعيين جائز بل لا عند ما كنت ح

اثبات القدح بعد كونه منه وليس كذلك بل المتقدم

على الآخر وبعينها ذكرنا ما ذكره السيد الاستاد ره فانه قال تحقيق حال كتاب الفقه المنسوب الى سيدنا ومولانا ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع
مهم جدا والحاجة اليه ماسة كثيرا والامر ملتبس فان قدماء الاصحاب لم ينصوا عليه وانما اشتهر في هذه الاعصار المتاخرة والسبب الاقوى في
اشتهاره هو خالنا الامام العلامة المجلسي ره فانه اورده في كتاب بحار الانوار ووزع عباراته على الابواب واسند اليها في الآداب والاحكام
المشهورة الخالية عن المستند في الجمع بين الاخبار المتعارضة وقبله والده المحدث فانه اول من روج هذا الكتاب في شرح اللوامع وهو شرحه الفارسي
على الفقيه على مطابقته لعبارة الصدوقين وفتاوى اكثر الاصحاب وبعدهما الفاضل الفقيه النبيه محمد بن الحسن الاصفهاني المعروف بالفاضل
الهندي فقد سلكه في كتاب كشف اللثام في جملة الاخبار وعده رواية عن الرضا ع وعلى ذلك يجري جماعة من مشايخنا الاعلام عطر الله مراقدهم
ومنهم من سكن اليه واعتمد عليه وانكره جماعة وتوقف فيه آخرون ولم ينقل عنه شيخنا المحدث الحر العاملي شيئا في الوسائل وعده من الكتب المجهولة
المؤلف في امل الآمل وربما زعم بعضهم انه تصنيف الشيخ الفقيه علي بن الحسين بن بابويه القمي والد الصدوق ولا ريب في فساد هذا الوهم
فان المغايرة بينه وبين رسالة علي بن بابويه ظاهرة لا ريب فيها وان وافقها في كثير من العبارات وكتاب الشرايع المنسوب اليه هو بعينه
الرسالة الى ولده كما نص عليه النجاشي واوهم كلام الشيخ في الفهرست كونه غيرها على ان مصنف هذا الكتاب قد انتسب في اوله فقال يقول عبد
الله علي بن موسى الرضا ع وقال في باب الاغسال ليلة تسعة عشر من شهر رمضان هي الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع وفي باب غسل
الميت وتكفينه قال وقد روى لي عن ابي عبد الله ع ان المؤمن اذا قبر نادى ان اول حباءك الجنة وفي كتاب الزكوة اروي عن ابي العالم ع في
تقديم الزكوة وتأخيرها اربعة اشهر وستة اشهر وفي باب الربا والغنيمة وحديث اللؤلؤة ثم قال وقد امرني ابي ففعلت هذا وقال في موضع آخر ومما
نداوم به نحن معاشر اهل البيت والجماعة فالكتاب مشحون بما يبطل احتمال كونه لعلي بن بابويه وغيره من الفقهاء منتميا للامام ع او شيء موضوع عليه و
احتمال الوضع فيه بعيد لما يلوح على هذا الكتاب من حقيقة الحق وورود الصدق ولان ما اشتمل عليه من الاصول والفروع والاخلاق مطابق لمذهب الامامية
وما صح عن الائمة ع ولا داعي للوضع في مثل ذلك فان غرض الواضعين تزييف الحق وترويج الباطل والغالب في نوعه من الغلاة والمفوضة والكذابة
خال عما يوهم ذلك وفي البحار ثم ساق عبارة المتقدمة ثم قال وعن المولى التقي والد شيخنا الخال صاحب البحار انه قال لما تفضل الله علينا
انه كان السيد الفاضل الثقة المحدث القاضي امير حسين ره مجاورا عند بيت الله الحرام سنين كثيرة وبعد ذلك جاء الى هذا البلد يعني اصفهان
ولما تشرفت بخدمته وزيارته قال اني جئتكم بهدية نفيسة وهي الفقه الرضوي قال لما كنت في مكة المعظمة جاءني جماعة من اهل قم مع كتاب
قديم كتب في زمان ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع وكان في مواضع منه بخطه صلوات الله وسلامه عليه وكان على ذلك اجازات جماعة
كثيرة من الفضلاء بحيث حصل لي العلم العادي بانه من الامام ع فاستنسخت عنه وقابلت مع النسخة ثم اعطاني الكتاب واستنسخت منه نسخا اخذها
بعض الفضلاء ليكتب عليها وثبت للاخذ ثم جاءني بعد تمام الشرح العربي على الفقيه المسمى بروضة المتقين وقليل من الشرح الفارسي ثم
لما تفكرت فيه ظهر لي ان هذا الكتاب كان عند الصدوق وابيه كلما ذكره علي بن بابويه في رسالته الى ابنه فهو عبارته الا نادرا وكلما ذكره
الصدوق في هذا الكتاب بدون السند فهو ايضا عبارته فرايت ان اذكر في مواضع منه لتندفع اعتراضات الاصحاب وشبهاتهم والظاهر ان
هذا الكتاب كان موجودا عند المفيد ايضا وكان معلوما عنده انه من الفقه ولذا قال الصدوق فافتي بروايته ونحكم بصحته والحمد لله رب العالمين
والصلوة على محمد وآله الاقدمين وقد قال في اللوامع شرح الفقيه عند نقل الصدوق عبارة ابيه في رسالته اليه في مسألة الحدث الاصغر في
اثناء غسل الجنابة ما هذه ترجمته الظاهر ان علي بن بابويه اخذ هذه العبارة وسائر عباراته في رسالته الى ولده من كتاب الفقه الرضوي بل اكثر عبارات
الصدوق التي يفتي بمضمونها ولم يسندها الى الرواية كانها من هذا الكتاب وهذا الكتاب ظاهرا في قم وهو عندنا والثقة العدل القاضي امير حسين
طاب ثراه استنسخ هذا الكتاب قبل هذا بنحو من عشر سنين وكان في عدة مواضع منه خط الامام الرضا ع وفي اشراقاته وسمت صورة
خطه ع على ما رسمه القاضي ومن مؤلفة الكتاب لكتاب الفقيه يحصل الظن القوي بان علي بن بابويه ومحمد بن علي كانا عالمين بان هذا الكتاب
تصنيف الامام ع وقد جعله الصدوق حجة بينه وبين ربه ولما وقع لي السهو عنه لم يتفق لي ملاحظة الى هذا الموضع وما نقل عنه من هنا
الى آخر الكتاب انتهى وقال في كتاب الحج في شرح رواية اسحق بن عمار فيمن ذكر في اثناء السعي انه ترك بعض الطواف فان المشهور بين الاصحاب
صحة الطواف والسعي اذا كان المنسي من الطواف اقل من النصف وهو موافق لما في الفقه الرضوي والمظنون ان الصدوق كان على يقين

من كونه

نسخه بعينها
والده
نسخه المتقدم
بينهما
نسخه ابانة
نسخه بعد حذفه

من كونه تأليف الامام ابي الحسن الرضا وانه كان يعمل بروايات الفقه ومنهم من كان عنده ثالث ومنهم من كان يعمل على فتاوى الصدوق المأخوذة منه لجلالته
عنده عندهم ثم حكى عن بعض الفاضلين الصالحين الثقتين انهما قالا ان هذه النسخة قد اتي بها من قم الى مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء واجازاتهم
وخط الامام ع في عدة مواضع قال والد القاضي امير حسين قد اخذ من عين تلك النسخة واتى بها الى بلدنا وانا استنسخت نسخة من كتابه العمدة في الاعتماد
على هذا الكتاب مطابقة فتاوى علي بن بابويه في رسالته وفتاوى ولده الصدوق في الفقيه لما فيه من غير تغيير او تغيير يسير في بعض المواضع من هذا الكتاب
يتبين عدة قدماء الاصحاب فيما افتوا به والقاضي امير حسين الذي حكى عنه الفاضلان المجلسيان ذلك هو السيد امير حسين بن حيدر العاملي الكركي ابن بنت
المحقق الشيخ علي بن عبد العالي الكركي طاب ثراه وكان قاضي اصفهان ثم المفتي بها في الدولة الصفوية ايام السلطان العادل الشاه طهماسب الصفوي
وهو احد الفقهاء المحققين والفضلاء المدققين مصنف مجيد طويل الباع كثير الاطلاع وجدت له رسالة مبسوطة في نفي وجوب الجمعة عينا
في زمن الغيبة وكتاب نفحات القدسية في اجوبة المسائل الطبرسية وكتاب دفع المناواة عن التفضيل والمساوات وضعه لبيان افضلية
امير المؤمنين ع على جميع الانبياء ومساواته لخاتم الانبياء الا في النبوة وهو كتاب جيد ينبئ عن فضل مؤلفه النبيل وله كتاب الاجازات فيه اجازة
جمع غفير من العلماء والمشاهير منهم خاله المحقق المدقق الشيخ عبد العالي ابن المحقق الشيخ علي الكركي وابن خالته السيد العماد الامير محمد باقر الداماد
والشيخ الفقيه الاوحد الشيخ بهاء الدين محمد العاملي وقد صدر جميعهم بالعلم والفضل والفقه والنبل ثم اجازة شيخنا البهائي له بخطه اجزت للسيد
الاجل الافضل صاحب المفاخر والنسب الطاهر والتحقيق الفائق والتدقيق الرائق جامع محامد الخصال ومحاسن الخلال المتحلي عن ربقة التقليد المتحلي
بحلية الاستدلال اشرف السيادة والنقابة والامارة والافاضة ادام الله تعالى افضاله وكثر في علماء الفرقة الناجية امثاله وذكر جملة في اجازته
له نحو ذلك ونحن نروي عن هذا السيد الاجل السند لا وحيدا صحته له رواية واتضحت لي عدالته بطريقنا المتكثرة عن شيخنا العلامة المجلسي عن والده
المقدس المجلسي قدس سره وقد دخل في ذلك هذا الكتاب وهو كتاب فقه الرضا حيث ثبت برواية الثقات عن كونه عنده من قول الرضا ع وهو ثقة قد
اخبر بشيء ممكن وادعى العلم فيصدق ويعضده حكاية الثقة المجلسي بما تقدم من كلام من الشيخين الذين مدحهما ووثقهما بما يطابق تلك الدعوى
ويصدقها وقد اتفق لي في سنين مجاورتي في المشهد المقدس الرضوي على مشرفه سلام الله العلي انه وجدت نسخة من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة
على الخزانة الرضوية ان الامام علي بن موسى الرضا ع صنف هذا الكتاب لمحمد بن السكين وان اصل النسخة وجدت في مكة المشرفة بخط الامام ع وكان بخط الكوفي
فنقله المولى المحدث الاميرزا محمد كانه صاحب الرجال الى الخط المعروف ومحمد بن السكين في رجال الحديث رجل واحد هو محمد بن السكين بن عمار النخعي الجمال
ثقة له كتاب روى ابوه عن ابي عبد الله ع قاله النجاشي في كتابه وذكره في الفهرست الى الطريق اليه ابراهيم بن سليمان وهو ابراهيم بن سليمان بن عبد الله بن
حيان والطبقة تلائم كونه من اصحاب الرضا ع قبل ورد عنه ابن ابي عمير وهو من اصحاب الرضا والجواد ع فيكون محمد بن السكين من كبار اصحاب الرضا ع و
هذا النقل وان لم اجده لاحد من المعتبرين الا انه يلوح عليه آثار الصدق فيصلح لتأييد ما تقدم ومما يؤيده ويؤكده ان الشيخ الجليل منتجب الدين وهو
الشيخ ابو الحسن علي بن عبيد الله بن الحسن بن الحسين بن الحسن بن الحسين بن علي بن بابويه القمي قال في رجاله الموضوع لذكر العلماء المتاخرين عن الشيخ الطوسي
ما هذا لفظه السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا ع فاضل ثقة كذا في عدة نسخ مصححة من رجال المنتجب وفي كتاب امل الآمل نقلا
عنه والظاهر ان المراد بكتاب الرضا ع هو هذا الكتاب لا رسالة المذهبة المعروفة بالذهبية وطب الرضا ع مع عدة اوراق في الطب صنفها الرضا ع
للمامون لعدم ارادتها من هذه العبارة وغاية البعد للمراد بكونه صاحب كتاب الرضا ع وجود نسخة الاصل عنده او انتهاء اجازة الكتاب اليه
لانه روى هذا الكتاب عن الامام ع بلا واسطة او انه صنف له فانه من العلماء المتاخرين الذين لم يدركوا اعصار الائمة ع فهذا ابناء على ما عندي
وبناء من قبل في هذا الكتاب بما يشهد باعتباره وصحة انتسابه الى الامام علي بن موسى الرضا ومن اعظم الشواهد على ذلك مطابقته لرواية الشيخين
الجليلين الصدوقين لذلك وشدة تمسكهما به حتى انهما قدما فكثير من المسائل على الروايات الصحيحة والاخبار المستفيضة واتفقا باختيار ما في
هذا الكتاب خالفا لاجله من تقدمهما من الاصحاب وعبرا في الغالب بنفس عباراته وجعلها الصدوق في الفقيه وهو كتاب حديث مداريه ولم
يسندها الى الرواية ويلوح من الشيخ المفيد الاخذ به والعمل بما فيه في مواضع من المقنعة ومعلوم ان هؤلاء الاعاظم الذين هم اساطين الشيعة و
اركان الشريعة لا يستندون الى غير مستند ولا يعملون على خبر غير معتمد وقد عرفت فتاويهم الى من تأخر عنهم لحسن ظنهم وشدة اعتمادهم عليهم وعلمهم
بانهم ارباب النصوص وان فتاواهم عين النص الثابت عن الحجج ع وقد ذكر الشهيد في الذكرى ان الاصحاب كانوا يعملون بشرايع علي بن بابويه مرجع كتاب

في بيان اعتبار فقه الرضا
نسخه الغالب
نسخه عنه كونه من قول الرضا
في بيان ... الكتاب

الرابع وما اخذه هو هذا الكتاب كما هو معلوم لمن تتبعهما وتفحص ما فيهما وعرض احدهما على الاخر ومن هذا يظهر عذر الصدوق في عدّ الرسالة
ابيه من الكتب التي اليها المرجع وعليها المعول فان الرسالة ماخوذة من الفقه الرضوي الذي هو حجة عنده ولم يكن الصدوق ليقلد اباه فيما افتاه حاشا
وكذا اعتماد الاصحاب على كتاب علي بن بابويه فانه ليس تقليدا بل اجتهاد الوجود السبب الموثق الموجب للعلم بكون ما تضمنه هو عين كلام الحجة انتهى
مفتاح اذا اخبر العدل الواحد بشيء سواء كان من الاحكام الشرعية او موضوعاتها او المسائل اللغوية فالاصل فيه عدم الحجية الا ان
يقوم دليل عليها لانه لا يفيد العلم وكلما لا يفيده فالاصل فيه عدم الحجية نعم ان افاد الظن وقلنا بان الاصل حجية كل ظن في الفروع واللغات
امكن دعوى حجيته فيهما ولكن حجيته مستندة الى امر اخر لا الى كونه خبر عدل وقد يقال ما ذكر مدفوع بعموم قوله تعالى في سورة الحجرات ان جاءكم
فاسق بنبأ فانه يفيد بمفهومه اصالة حجية خبر العدل في كل مقام وقد استدل به في ية وتب دي م وبة وغاية البادي والمنهاج وشرحه للعبري والمحصول على
كون خبر الواحد العدل حجة وقرر وجه الاستدلال بوجهين احدهما ما ذكره في ية ولم وحكاه في المحصول عن بعض وظاهره اختياره من انه سبحانه
وتعالى علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول
وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوأ حالا من الفاسق وفساده بيّن وزاد في لم فقال وما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان
الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها وثانيهما ما ذكره في ية وب وغاية البادي والمحصول والمنهاج وشرحه للعبري
من انه تعالى امر بالتثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه فاسقا والمقتضي للتثبت هو الثاني
للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاول للعلية والا لوجب الاستناد اليه اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من
التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي واذا لم يجب التثبت عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او
الرد فيكون اسوأ حالا من الفاسق وهو باطل وبالجملة ان الاية الشريفة دلت على نفي وجوب التبين عند اخبار غير الفاسق والعدل فيجب قبوله اما المقدمة
الاولى فلمفهوم الشرط والصفة واما الثانية فلانه لو لم يجب القبول لكان العادل اسوأ حالا من الفاسق وهو باطل وزاد في المبادي فقال لو وجب
التوقف في خبر العادل انتفى فائدة الوصف انتهى وفيه نظر من وجوه الاول ان عموم ما دل على حرمة العمل بالظن من نحو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا
يعارض المفهوم في الاية الشريفة والاولى الاخذ بالاول لان المفهوم لا يعارض المنطوق لا يقال هذا مسلم لو كان التعارض بين المتعارضين المذكورين
من باب تعارض العمومين من وجه وهو باطل بل هو من باب تعارض العام والخاص المطلق فانه لا شك في ان المفهوم المذكور اخص من عموم ما دل على حرمة
العمل بالظن فلا اشكال ح في لزوم الاخذ بالخاص وان كان مفهوما والقول بعدم جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم خلاف التحقيق وقد بيّن في محله
لانا نقول التعارض بين المتعارضين المذكورين من قبيل تعارض العمومين من وجه لوجوه منها ان قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحوه مما
يدل على حرمة العمل بالظن خاص من جهة التصريح فيه بالظن عام من جهة الشمول للظن المستفاد من خبر العدل وغيره والمفهوم في الاية الشريفة خاص
من جهة اختصاصه بخبر الواحد العدل عام من جهة شموله لما كان مفيدا للعلم وغيره فان خبر الواحد العدل قد يفيد العلم وفيه نظر لانه لو قيد
المفهوم بخبر العدل المفيد للعلم يسقط اعتبار المفهوم ولم يبق فرق بين خبر العدل والفاسق للقطع بعدم وجوب التبين اذا حصل العلم بخبر الفاسق
فيلزم ان يكون المراد في المفهوم خبر العدل الذي لم يحصل العلم بصدقه فتدبر ومنها ان عموم ما دل على عدم جواز العمل بالظن نحو قوله تعالى ان الظن
لا يغني من الحق شيئا مختص بحال التمكن من العمل بالعلم ولا يشمل حال عدم التمكن منه وح لا اشكال في ان التعارض بينه وبين اية ان جاءكم الاية من
تعارض العمومين من وجه لان ما دل على منع العمل بالظن خاص من جهة اختصاصه بحال التمكن من العلم وعام من جهة شموله للظن الحاصل من خبر الواحد وغيره
واية النبأ خاصة من جهة اختصاصها بخبر العدل وعامة من جهة شمولها لصورتي التمكن من العلم وعدمه فيمكن تخصيص كل منهما بالاخر وح لا ترجيح فيجب
التوقف فلم يجز الاستدلال باية النبأ على جواز العمل بخبر الواحد في جميع الاحوال حتى في صورة التمكن من العلم اللهم الا ان يتم من الدليل على
جواز العمل بخبر العدل في صورة عدم التمكن من العلم وح يكون التعارض بينهما من قبيل تعارض العموم والخصوص المطلقين كما لا يخفى ولكن منع
ذلك في المسائل الفقهية بعيد لظهور اتفاق القوم على جواز العمل به اذا لم يتمكن من تحصيل العلم فيها وح يكون التعارض بينهما من باب تعارض
العمومين من وجه اللهم الا ان يقال ان اطلاق اية النبأ ينصرف الى الغالب وهو بوما اذ كان صورة التمكن من العلم فيكون الاية الشريفة على
هذا التقدير اخص مما دل على منع العمل بالظن وفيه نظر ومنها ان بعض افراد خبر الواحد يجوز العمل به في الشريعة قطعا وهو خبر الشهود او الشاهد

فزيلته حاشية

ثم بيان ان [illegible] العمل [illegible] الكتاب [illegible] مطلقا [illegible] الشرعي [illegible] الاصل [illegible]

او الشاهد

او الشاهد الواحد فيكون مستثنى من عموم ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم وبالظن وح لا اشكال في ان التعارض بينهما يكون من تعارض العمومين
من وجه لان ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم وبالظن من حيث اختصاصه بغير خبر الشهود بناء على قيام الدليل على حجية خبرهم وكونه خارجا من
ذلك وان المراد به غيره خاص من حيث شموله للظن الحاصل من اخبار العدل التي لم يقم دليل على خروجها من ذلك العموم وللظن الحاصل من غيرها
عام واية النبأ خاصة من جهة اختصاص موردها بخبر العدل عامة من جهة شمولها الخبر الشهود وغيره كالخبر الدال على نجاسة شيء وحرمته فيمكن تخصيص كل
منهما بالاخر وحيث لا ترجيح وجب التوقف ومعه لا يتجه دعوى اصالة حجية خبر العدل في الاحكام الشرعية وغيرها على انا نقول الترجيح مع ما دل على منع العمل
بالظن لكون دلالة اية النبأ بالمفهوم لا يقال اية النبأ لا تعم شهادة الشهود لان النبأ غير الشهادة لانا نقول هذا ممنوع بتصريح بعض المحققين
بان النبأ يعم الشهادة فانه قال النبأ اعم من خبر الواحد فالشهادة داخلة فيه كما صرح به الشيخ ومنها ان خبر غير الفاسق الذي لا يجب التبين فيه بمقتضى اية
النبأ اعم من خبر المعصوم الذي لا يجب فيه ذلك ومن خبر العدل وح لا اشكال في كون التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه لان ما دل على منع العمل
بالظن لا يشمل خبر المعصوم فيجب ترجيحه لما تقدم وفيه نظر لان تنزيل اطلاق مفهوم الاية الشريفة على خبر المعصوم بعيد كما لا يخفى على انا نمنع من عموم الدليل على
منع العمل بالظن بحيث يشمل خبر العادل سلمنا ولكن الترجيح لعموم اية النبأ وان كان دلالته بالمفهوم لاعتضادها بشهرة القول بحجية خبر الواحد في الفروع
وبما استدلوا به عليها وقد يقال غاية ما يلزم من هذا ترجيح اية النبأ بالنسبة الى خبر العدل في المسائل الشرعية لا مط الا ان يقال ان بقي الترجيح هنا يستلزم الترجيح مط
فيتم دعوى اصالة حجية خبر الواحد العدل مط فتأمل الثاني ان الاية الشريفة لو دلت على حجية خبر العدل للزم سقوط العمل بجميع اخبار العدول في الاحكام
الشرعية لان جماعة من العدول كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس حكوا الاجماع على عدم جواز العمل باخبار الاحاد مط في الشريعة وهو اخبار منهم
عن المعصوم بذلك وداخل فيما يصدق عليه لفظ الخبر ولذا استدل على حجية الاجماع المنقول بالاية الشريفة ولا يمكن العمل بخبرهم وخبر غيرهم معا لامتناع
الجمع بين النقيضين فيجب الحكم بخروج احد الخبرين من عموم الاية الشريفة ولا دليل على الترجيح وتعيين الخارج فيجب التوقف وهو مستلزم لسقوط العمل
بجميع الاخبار في الاحكام الشرعية وقد يتوهم غاية ما يلزم مما ذكر سقوط العمل بخبر العدل في خصوص الاحكام الشرعية لا مط فلا يقدح في الاستدلال
بالاية الشريفة على اصالة حجية خبر العدل في غيرها على انا نقول لا نم عدم الدليل على الترجيح بل الدليل على ترجيح اخراج خبرهم المذكور من عموم الاية الشريفة
موجود وهو امران احدهما ان خبرهم مما يجب طرحه ولا يجوز العمل به عند جميع العلماء اما عدم جواز العمل به عند المانعين من حجية خبر الواحد والاجماع
المنقول فواضح واما عدم جواز العمل به عند القائلين بحجيتهما فلاستلزام جواز العمل به سقوط العمل بكثير من الاخبار والاجماعات المنقولة وهم لا
يقولون به فتأمل فيجب الحكم بخروجه عن عموم الاية الشريفة وثانيهما انه لو حكم ببقاء خبرهم تحت عموم الاية الشريفة وخروج خبر غيرهم عنه للزم اخراج اكثر
افراد العام ولا كذلك العكس فانه لا يلزم منه الا خروج الاقل وهو واضح فهو اولى بالترجيح اذ لا شك انه اذا دار الامر في تخصيص العام بين اخراج الاكثر
والاقل كان ترجيح اخراج الاقل اولى لا يقال هذا معارض بانه يلزم من ترجيح اخراج خبرهم زيادة اخراج من عموم ما دل على منع العمل بغير العلم من نحو
قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وهو غير لازم على تقدير العكس كما لا يخفى فيتساوى الامران فيجب التوقف لانا نقول هذا باطل لانا اذا حكمنا بخروج
خبر غيرهم من مفهوم الاية الشريفة يلزم تخصيص العام الى ان يبقى قليل من افراده واذا حكمنا بالعكس لا يلزم ذلك بل يلزم ارتكاب زيادة التخصيص في عموم
ما دل على منع العمل بغير العلم ولا شك انه اذا دار الامر بين التخصيص الى الاقل والتخصيص الذي لا ينتهي اليه فترجيح الاخير اولى بل على القول بعدم جواز
تخصيص العام الى ان يبقى الاقل من افراده يمتنع ترجيح غير الاخير فتأمل ويؤيد ترجيح الاخير دعوى جماعة من الاصحاب الاجماع على جواز العمل باخبار الاحاد
وهو معتضد بالشهرة العظيمة وايضا تنزيل عموم مفهوم الاية على خبرهم ونحوه مستبعد للغاية الثالث ان المفهوم في الاية الشريفة معارض بمفهوم التعليل
في قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة كما صرح به في الذريعة والعدة والغنية وح ومجمع ت وح بد لجدي الصالح في مقام دفع التمسك بقوله
تعالى ان جاءكم الاية على حجية خبر الواحد هؤلاء وان اختلفت عباراتهم في التادية عما ذكر ولكن مرجعها الى ما ذكره في الغنية فقال ان ظاهر الاية يمنع
من العمل بخبر العدل لانه سبحانه علل المنع من قبول قول الفاسق بعلة هي قائمة في خبر العدل وهي ان تصيبوا الاية وهذه العلة ثابتة في خبر العدل لعدم
العلم بحقيقة الامر فيه وارتفاع الثقة بصدقه قطعا بروية واذا شارك العدل الفاسق في علة المنع وجب التوقف في خبره كالفاسق وزاد في جملة من الكتب
المذكورة فقال في العدة وليس لاحد ان يقول انا امنع من تجويز ذلك في العدل لانه لو كان جائزا لما تعلق بتجويز الجهالة بالفاسق لان ذلك لا يصح
من وجهين احدهما ان هذا يقتضي ان يقطع على انه يعلم بخبر العدل لان الجهل لا يرتفع الا ويحصل العلم وذلك لا يقول احد والثاني انه ليس

بالمنطوق ودلالة

ثم بيان [illegible] العمل [illegible] ترجيح [illegible] الاصل [illegible]

في بيان ان الاصل في عمل المسلم الصحة

نز موقوف

بان يمنع من يجوز الجهالة في خبر العدل لمن حيث علق الحكم بخبر الفاسق باولى من قال انا امنع بحكم التعليل من دليل الخطاب في تعليق الحكم بخبر الفاسق لانه لا يمتنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل فيسقط على كل حال التعلق بالاية وفي ذح فان قالوا لو استوى العدل والفاسق في ذلك لم يكن لذكر الفسق فائدة قلنا لا نم وما المانع ان يكون الفائدة هي انها متعلقة من نزلت الاية بسببه وهو الوليد بن عقبة فانه يمكن ان يكون على تم العدالة عندهم فكشف عن فسقه وفي ح الزبدة لجدي ره ان التعليل في الاية اولى بان يعول عليه من مفهوم الشرط انتهى وفيه يمكن المناقشة فيما ذكروه من المعارضة بوجوه منها ما اشار اليه القاضي فيما حكاه ابن الشهيد عنه فقال واجاب القاضي عنه بان الجهالة هنا بمعنى السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله لا عقد غير المطابق بدليل قوله تعالى فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ولو كان المراد الغلط في العقد لما جاز قبول الشهادة والفتوى لا يبقى الفرقان الفتوى في محل الضر لان وجوب تحصيل صفات الاجتهاد على كل احد غير متيسر لا سيما لضعف التميز و اشتغال الجميع بامور المعاش الذي به بقاء العالم وفي توقف الشهادة على حصول العلم تضييع لحقوق الناس والمجتهد اذا عدم النص والاجماع ولوازمهما يرجع الى البراءة الاصلية لانا نقول معرفة النصوص ومواقع الاجماع للجميع حرج يمكن الرجوع بعدهما الى البراءة الاصلية وفي توهم في قبول الشهادة الظنية صيانة حق المدعي يعارضه اضرار بالمدعى عليه لشغل ذمته وقطع اطرافه وما اخترناه عنه ما ذكر يقبل من يجوز عليه الغلط والسهو ولا يناسب ازالة الضرر بالضرر انتهى وفيه نظر فتدبر ومنها ان مفهوم قوله تعالى الدال على جواز العمل بخبر العدل اخص من مفهوم التعليل فيقيد به فيكون الاية الشريفة دليلا على حجية خبر الواحد قد يقال هذا حسن لو كان مفهوم قوله تعالى ان جاءكم الاية مختصا بخبر العدل وهو مم بل يشمل باطلاقه خبر المعصوم ولا يشمله عموم التعليل فيكون التعارض بين المفهومين من قبيل تعارض العمومين من وجه ولا ترجيح فيجب التوقف ومعه يسقط الاستدلال على حجية خبر العدل بمفهوم قوله تعالى ان جاءكم الاية وانهم عموم التعليل لا يشمل خبر الشهود لخروجه عنه بالاجماع ومفهوم قوله تعالى ان جاءكم الاية يشمله فيكون التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه من هذه الجهة ومنها ان الجهل وان كان يجتمع مع الظن ويشمله لانه خلاف اليقين ولكن اطلاقه ينصرف الى ما يحصل باعتبار الشك لا غير فانه اذا قيل فلان جاهل بموت زيد يتبادر الى الذهن انه غير معتقد لذلك ولو على سبيل الظن ويؤيد هذا شيوع اطلاق لفظ العلم على الظن فاذن التعليل المذكور لا يشمل خبر العدل المفيد للظن وقد يشير الى هذا الكلام ابن الشهيد ومنها ما اشار اليه ره في ير فانه قال بعد نقل حجية الاستدلال بالاية الشريفة على حجية خبر الواحد بما نقلنا عنه سابقا وفيه نظر لان الامر بالتبين جاز ان لا يكون للنهي عن القبول بل عن الرد فظم فيكون خبر العدل مندرجا فيه من طريق التنبيه بالادنى على الاعلى وهو وان بعد لكنه محتمل انتهى واورد عليه جدي الصالح ره بانه لا يناسب لسياق الاية وسبب نزولها على ان النهي عن رد قبول خبر العدل وان فهم لانا اعتبرناه في الادنى لا يوجب اعتباره في الاعلى بل الامر بالعكس الرابع ما اشار اليه السيد عميد الدين فانه قال بعد الاشارة الى توجيه الاستدلال بالاية الشريفة على حجية خبر الواحد بنحو ما في ير وفيه نظر لمنع الحصر لان انتفاء وجوب التثبت غير ملزوم لاحد الوجهين اعني وجوب القبول الرد ووجوب بل قد يجامع مع جواز القبول وجواز التثبت ثم ان ذلك معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر مع انتفاء ما ذكرتموه من الدليل قبوله انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه اذا لم يجب التثبت جاز القبول في خبر العدل وجب العمل به اذ الظاهر انه لا قائل بالفصل بين الامرين وان كل من قال بجواز القبول قال بوجوبه بل قد صرح بذلك السيد الخليفة وجدي الصالح والباغنوي وغيرهم واما ثانيا فلما ذكره جدي الصالح ره فقال ان مجهول الحال فاسق ايضا لان المراد بالفاسق اعم من ان يكون فسقه معلوما او مظنونا ومجهول الحال فسقه مظنون اما باعتبار ان الفسق هو الاصل والعدالة طارئة كما قيل واما لانه اغلب واكثر فيحصل لنا بذلك ظن بفسقه كما لنا من انفسنا اذا دخلنا بلدا كان الكافر فيها اكثر من المسلم فرأينا واحدا لا نعلم حاله فانا نظن بانه كافر انتهى وفيه نظر خصوصا على تقدير صحة دعوى انصراف الفاسق الى معلوم الفسق كما لا يخفى الخامس ما اشار اليه الباغنوي تعالى فانه قال غاية ما يستفاد من المفهوم هو نفي وجوب التبين عند نقد خبر الفاسق وهو لا يستلزم جواز العمل بخبر العدل بل يجتمع مع عدم جواز العمل به ويكون وجه الفرق على هذا التقدير ان خبر الفاسق يجب التبين فيه وتحقيق كونه صدقا او كذبا وخبر العدل لا يجب فيه ذلك بل هو توقف تعين فلا يعمل به ولا يلزم على هذا ان يكون خبر العدل اسوء حالا بل في هذا دلالة على علو مرتبة العادل بالعدل وعلو مرتبته اذ من الظاهر ان من امر بالتفتيش في امره وخبره ولم يبلغ السر عليه اخس مرتبة ممن لم يأمر بذلك في امره وخبره المنبئ عن ملاحظة السر عليه انتهى وفي غاية التأدي لا يلزم من عدم الرد القبول لان بين الرد والقبول واسطة انتهى وفيه نظر السادس ما اشار اليه الباغنوي ايضا فانه قال ويمكن ان يقال مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق وذلك اعم من مجيء غير الفاسق وهو العادل فلا يلزم من اعتبار المفهوم وجوب العمل

باعتبار انا على غير الفاسق لكن باعتبار التبين منه لا يفهم ح م

واسطة وهو التوقف ح

جز

[illegible]

[illegible]

نعم ح

بخبر العدل وذلك لانه على هذا التقدير كان المعنى انه على تقدير عدم مجيء الفاسق بالخبر لا يجب التبين فيمكن ان يكون قد تبين اذا جاء عادل او قد لا يتبين اما كما اذا لم يكن هناك مخبر اصلا انتهى وفيه نظر وقد اعترف الباغنوي ببطلان هذا الايراد فانه قال بعد ما نقلنا عنه وفيه ان من قال بالمفهوم انما يقول به حذرا من ارتكاب اللغوية في الكلام وعلى هذا التوجيه يصير الشرط لغوا وهو ظ انتهى وقد صرح بما ذكره جدي الصالح ره وقال ينتفي وجوب التبين عند انتفاء مجيء الفاسق عقلا بمفهوم الشرط سواء لم يكن هناك مخبر اصلا او كان وكان عادلا انتهى واشار الى هذا السيد الخليفة والاسترابادي وقد يقال ان التمسك بمفهوم الشرط في الاية وجعله مبنى الاستدلال بها كما يظهر من جماعة من المحققين غير وجيه لان الذي دل عليه المنطوق وجوب التبين في خبر الفاسق عند مجيئه فيكون المفهوم نفي وجوب التبين في خبر الفاسق عند عدم مجيئه لا عدم وجوب التبين مطلقا بحيث يشمل خبر العدل وهو واضح فانه من قال اكرم زيدا ان جاءك كان المفهوم منه نفي وجوب اكرام زيد اذا لم يجئ لا نفي وجوب الاكرام مطلقا والاية من هذا القبيل جدا اولى بعدم الاستدلال بالاية الشريفة على حجية مفهوم الصفة كما يظهر من جماعة اخرى بالحجة ولكن التحقيق ان مفهوم الصفة ليس بحجة فالاستدلال بالاية الشريفة على حجية خبر العدل ساقط وكذا يسقط الاستدلال بها على حجية ذلك على القول بعدم حجية مفهوم الشرط وان كان مقتضاها هنا حجية خبر العدل ولذا اجاب في الذريعة والغنية ومجمع البيان وفي ح وير وفي ح ابن الشهيد في والاحكام وفي ح العضدي عن الاحتجاج بالاية الشريفة على حجية ذلك بان هذا الاستدلال مبني على دليل الخطاب وهو ليس بدليل السابع ان مقتضى اطلاق منطوق الاية الشريفة وجوب التبين في خبر العدل الذي كان فاسقا بناء على ان صدق المشتق لا يشترط فيه بقاء المبدأ فيكون منطوقها دليلا على بطلان حجية خبر الواحد وفيه نظر لان المتبادر من الاطلاق من كان فاسقا حين الاخبار لا مطلقا فينصرف اليه الاطلاق ولا ينافي هذا القول بعدم كون بقاء المبدأ شرطا في صدق المشتق ومع هذا فالفسق ضد وجودي للعدالة وقد صار جماعة من القائلين بذلك القول الى عدم صدق المشتق مع طرو الضد الوجودي فلا يرد ذلك نعم قد يحكى مقتضى الاطلاق وجوب تحصيل العلم اذا اخبر الفاسق مطلقا ولو اخبر العدل بما اخبر به الفاسق فيرد ذلك وفيه نظر الثامن ان المفهوم في الاية لو كان معتبرا لدل على حجية خبر العدل لوجب قبوله اذا كان دالا على ارتداد قوم والتالي بط كما يظهر من عبارة الشيخ فانه قال لا يصح الاستدلال بالاية لانها نزلت في فاسق اخبر بردة قوم ولولا ذلك لانه لا يقبل فيها خبر العدل لانه لا يجوز ان يحكم بارتداد قوم بخبر العدل الواحد لا يقال هذا خرج بالدليل ولا دليل على خروج غيره فيبقى مندرجا تحت عموم المفهوم لانا نقول هذا اظهر افراد المفهوم فاذا حكم بخروجه منه لزم الحكم بعدم اعتباره بالنسبة الى غيره اما الثاني فظ لمن تدبر واما الاول فيظهر من ملاحظة سبب نزول الاية الذي ذكره ره في يه فانه قال ان سبب نزولها ان النبي ص بعث الوليد بن عقبة بن ابي معيط ساعيا الى بني المصطلق فلما ابصروه اقبلوا نحوه فهابهم فعاد واخبره بان الذين بعثه اليهم قد ارتدوا وارادوا قتله فاجمع النبي ص على غزوهم فنزلت انتهى وصرح بهذا في مجمع ن والكشاف وحكاه في الاول عن ابن عباس ومجاهد وفيه نظر التاسع ما اشار اليه الامدي والعضدي من ان الاية الشريفة على تقدير دلالتها على المدعى فغايتها انها حجة ظنية فلا يصح الاستدلال بها في الاصول وفيه نظر العاشر ان الخطاب في قوله تعالى ان جاءكم الاية يختص بالمشافهين على التحقيق ولم يعلم اشخاصهم فلعلهم الجماعة الذين لا يجوز لهم العمل باخبار الاحاد في الشريعة وهم النبي ص واوصيائه المعصومون الحادي عشر ان الاطلاق في قوله تعالى ان جاءكم الاية ينصرف الى الشايع وهو الانباء في غير الاحكام الشرعية لان الغالب ان الفاسق ينبئ عنه فلا يبقى في الاية الشريفة دلالة على حجية خبر الواحد في الاحكام الشرعية الثاني عشر ان الظ ان معظم العلماء على عدم دلالة الاية الشريفة على حجية خبر العدل كما لا يخفى ويبعد اتفاقهم على الخطأ وهل الاصل في خبر الفاسق الرد ووجوب التبين او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة لاطلاق منطوق الاية الشريفة لا يقال فاسق في الاية نكرة في الاثبات فلا يعم لانا نقول هذا مردود بما ذكره جدي الصالح ره فقال ان فاسقا عام وان وقع في الاثبات ويؤيده ما ذكره صاحب الكشف من ان في تنكير الفاسق والنبأ عموما كانه قيل اي فاسق جاءكم باي نبأ ولا يقال ان الاية نزلت في مورد خاص فيختص به لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره جدي الصالح ايضا فقال ان خصوص السبب لا يخص عموم اللفظ انتهى ولا فرق فيما ذكرنا بين الكافر والفاسق اذن **القول** في شرائط العمل بخبر الواحد **مفتاح** يشترط في العمل بخبر الواحد ان يكون الراوي عاقلا فلو كان مجنونا لم يجز الاعتماد على روايته كما صرح به في ح وير ويب والمنية والرعاية وده ولم والمنخول والاحكام وشرح المختصر لهم وجوه منها ظهور الاتفاق عليه ومنها دعوى الاتفاق عليه في جملة من الكتب ففي الرعاية اتفق ائمة الحديث والاصول الفقه على اشتراط عقل الراوي وفي المنية القائلون بان خبر الواحد حجة اعتبروا في حجيته شروطا خمسة تتعلق بالمخبر وينظمها شيء واحد هو كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع الاول كونه عاقلا وفي المنخول العقل شرط بالاجماع في الراوي

في بيان ما يتعلق بشرائط العمل بخبر الواحد

ومنها انه يشترط في الراوي التكليف فلا يقبل رواية المجنون والحكم فيه ظاهر ونقل عليه الاجماع عن الكل ومنها الاصل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم من الكتاب والسنة خرج منها بعض الافراد ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به في جملة من الكتب ففي يج المجنون لا يقبل روايته في حال كونه كذلك لان الوثوق به لا يحصل لعدم تحفظ الضبط وفي الرعاية لا يقبل رواية المجنون لارتفاع القلم عنه الموجب لعدم المؤاخذة المقتضي لعدم التحفظ من ارتكاب الكذب على تقدير تمييزه ومع عدمه لا عبرة به وفي المنية فان المجنون عاجز عن الضبط والاحتراز من الخلل فلا يحصل الظن بخبره ومنها ما دل على اشتراط الايمان والاسلام والعدالة في الراوي فان المجنون لا يتصف بشيء منها ومنها نحو ما دل على عدم قبول شهادة المجنون وعدم صحة توكيله وعدم صحة الوصية اليه وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا كان الجنون ادواريا فهل يقبل روايته حال الافاقة او لا المعتمد هو الاول وهل يعتبر العلم بالافاقة حال الرواية او يكفي الظن بذلك فيه اشكال من الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم ومن اصالة حجية الظن وفيه نظر والتحقيق ان يقال ان حصل الظن بالحكم من خبره كان حجة بناء على المختار من اصالة حجية الظن والا فلا **الثاني** يلحق بالمجنون السكران والنائم والمغمى عليه والساهي اذا رووا حال التلبس بالصفات المذكورة **الثالث** هل يلحق بالمجنون السفيه او لا المعتمد هو الثاني والظاهر انه مما لا خلاف فيه **الرابع** هل يلحق بالمجنون الابله او لا فيه اشكال لكن الاحتمال الثاني في غاية القوة **مفتاح** اختلفوا في توقف جواز العمل بخبر الواحد على كون الراوي بالغا متوجها اليه التكاليف الالزامية على قولين الاول انه يشترط في الراوي بلوغه فلو روى قبل بلوغه بلحظة لم تقبل روايته وهو للنهاية والتهذيب والمبادي وشرحه والمنية ويج والرعاية والزبدة وكم والمحصول ودم وض وشرحه والمحكي عن القاضي وفي الرعاية اتفق ائمة الحديث واصول الفقه على اشتراط بلوغ الراوي عند ادائها فلا تقبل رواية الصبي وفي المنية قال بذلك القائلون بان خبر الواحد حجة ومنها انه يشترط في الراوي التكليف فلا تقبل رواية الصبي ان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع عليه عن الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا الثاني انه لا يشترط ذلك بل يجوز الاعتماد على خبر الصبي المميز وهو المحكي في كم عن بعض العامة وفي المحصول عن جماعة للاولين وجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها خبر البالغ الجامع للشرائط ولا دليل على خروج خبر غير البالغ فيبقى مندرجا تحتها ومنها نحو ما دل على عدم جواز معاملته وتوكيله والايصاء اليه وغير ذلك ومنها ما ذكر في جملة من الكتب ففي يج لا تقبل رواية الصبي لان الوثوق به لا يحصل لعدم تحفظ الضبط وفي يه وب والمنية وكم ودم الصبي المميز لا تقبل روايته لان الفاسق لا تقبل روايته فاولى ان لا تقبل رواية الصبي فان الفاسق يخاف الله تعالى والصبي لا يخاف الله تعالى لانتفاء المعصية في حقه وزاد في يه فقال لانه لا يحصل الظن بقوله فلا يجوز العمل به كالخبر من الامور الدنيوية ولان الصبي اذا لم يكن مميزا لم يتمكن من الاحتراز عن الخلل فلم يحصل الثقة باخباره وان كان مميزا عرف انه غير مكلف وانه لا زاجر له عن الكذب فلا يحترز عنه وفي ب والمنية وان الصبي ان لم يكن مميزا فلا عبرة بقوله وان كان مميزا عرف عدم المؤاخذة على الكذب فلا يزجر عنه وزاد في الثاني وح لا يحصل الظن بقوله وفي الرعاية لا تقبل رواية الصبي لارتفاع القلم عنه الموجب لعدم التحفظ من ارتكاب الكذب على تقدير تمييزه ومع عدمه لا عبرة بقوله وفي ض ومن الشرائط البلوغ لاحتمال كذبه لعلمه بعدم التكليف وفي شرحه لان الصبي وان قارب البلوغ وامكنه الضبط يحتمل ان يكذب لعلمه بانه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا اثم له فيه فلا مانع من اقدامه عليه فلا يحصل ظن عدم الاقدام على الكذب كالفاسق انتهى وفيما ذكروه نظر لا يخفى ومنها ما ذكره في المحصول فقال المختار رده وذهب اليه القاضي واستدل على رده برواية الفاسق وليس من ضرورة الفسق الكذب لكن يستدل به على قلة مبالاته بالامر وبقادر بما يجترى عن الكذب ايضا والصبي ان لم يكن مميزا فيعلم انه لا اثم بالكذب ولا رادع له من جهة الدين فرد روايته اولى والمسلك المختار عندنا منهج الصحابة وسيرتهم وهم على طول دهورهم لم يراجعوا وكان الصبيان فيهم يعقلون في عصر رسول الله ص وبعده قاطبة وكل من عاصرهم الى زماننا لا يعهد بنقل عن صبي حديثا ولو كان مقبولا لما عطلت رواياتهم وهم شطر الخليقة كما لم تعطل النسوة والعبيد قال القاضي وانا لا اقطع برد الصحابة الصبيان ونحن نقطع به لما ذكرناه انتهى ومنها ان قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية يقتضي وجوب النفور على البالغ خاصة اذ الصبي لا يندرج تحت اطلاق الاية الشريفة جدا ولو كان خبره يقبل لما وجب على البالغين النفور عينا وارتكاب التقييد في هذا الاطلاق بحمله على صورة عدم تمكن الصبي من النفور مدفوع بالاصل ثم للاخرين وجوه ايضا منها ما اشار اليه في كم فقال ويعزى الى بعض العامة القبول قياسا على جواز الاقتداء به ثم اجاب عنه فقال وهو بمكان الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا وان سلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم في الفقه ولمنع اصل القياس ثانيا وفيه انه لا يبقى

في بيان ان البلوغ شرط في الراوي

المؤاخذة المقتضي لعدم ح

نه
موجود

يقبل

بقبول قول الصبي في اخباره كونه متطهرا حتى يجوز الاقتداء به في الصلوة لانا نقول نمنع الاقتداء به ان سلمنا لكن صحة صلوة المأموم ليست موقوفة على صحة صلوة الامام ومنها ان شهادة الصبي في الجراح مقبولة فيجب قبول روايته وقد اجاب عن هذا في يج فقال لا يقال الصبي تقبل شهادته في الجرح والشجاج فيجب قبول روايته لانا نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك احتياطا في الدم لا لصحة خبره على ان منصب الرواية اعظم اذ الحكم بها مستمر والثابت منها شرع عام في المكلفين وليس كذلك الشهادة فلا يقاس احدهما على الاخر انتهى وقد اشير الى ما ذكره في جملة من الكتب ففي الاحكام ومن قال بقبول شهادة الصبيان فيما يجري بينهم من الجنايات فانما كان اعتماده في ذلك على ان الجنايات فيما بينهم تكثر وان الحاجة ماسة الى معرفة ذلك بالقرائن وهي شهادتهم مع كثرتهم قبل تفرقهم لبعد التجاذب على منهاج الشهادة والرواية وفي ض وشرحه اجماع اهل المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم مستثنى لكثرة الجناية ثم قال في شرحه فلو لم تعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق التي توجبها تلك الجنايات والمشروع استثناء لا يرد نقضا كالعرايا وشهادة خزيمة ومنها ان الصبي ليس بفاسق فلا يجوز رد خبره ويجب قبوله للعموم مفهوم قوله تعالى ان جاءكم الاية وفيه نظر والتحقيق عندي في المسئلة ان يقال ان لم يحصل من خبر الصبي الظن بالحكم فلا اشكال في عدم حجيته للاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم المؤيدة بظهور اتفاق الاصحاب على ذلك وان حصل منه الظن بذلك كما يحصل من خبر العدل فان قلنا باصالة عدم حجية الظن حتى يقوم دليل قاطع على حجيته كما هو خيرة جماعة فلا اشكال ايضا في عدم حجيته لعدم قيام دليل قاطع على حجيته بالخصوص وان قلنا باصالة حجية الظن كما هو التحقيق فينبغي الحكم بحجيته لا يقال هذا التفصيل خرق للاجماع المركب في المسئلة قولان اعتبار خبر المميز مط وعدمه كذلك ولم يقل احد بالتفصيل فيكون خرقا للاجماع المركب فلا يجوز المصير اليه لانا نقول لا نم ذلك فان اطلاق كلام المانعين ينصرف الى صورة عدم حصول الظن ويشهد بذلك جملة من كلماتهم وقد تقدم اليه الاشارة سلمنا ولكن غاية ذلك الظن بالاجماع وهو لا يصلح لمنع حجية هذا الظن الا على تقدير ان يقال ان الاصل حجية الظن الذي لم يقم دليل ظني او قطعي على عدم حجيته لا مط لان هذا الظن مما قام الدليل الظني على عدم حجيته ولكن فيه اشكال بل احتمال حجية الظن مط ما لم يقم دليل قاطع على عدم حجيته في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق فيما ذكرنا بين الصبي والصبية **الثاني** اذا تحمل الصبي قبل بلوغه ورواه بعد بلوغه فهل يقبل ح او لا بل لا يجوز الاعتماد عليه المعتمد هو الاول وفاقا للمعارج ويه ويب والمنية وكم ودم وض وشرحه ولهم وجوه منها ما تمسك به في يب ويه والمنية وكم من وجود المقتضي وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما يقدم مانعا وهو اعتقاده عدم المؤاخذة على الكذب في حال الصغر للمانعية ومنها ما تمسك به في الاحكام وض وشرحه من اجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما في مثل ما حملوه قبل البلوغ ورووه بعده بل في ليه كتب الحديث انهم لم يسئلوا قط عن تحملهم اقبل البلوغ كان ام بعده ولم يفرقوا بينهما قابلين مروياتهم ان احتمل الامرين احتمالا ظاهرا واعترض على هذا في يه فقال وفيه نظر لان ترك الاستفصال يحتمل ان يكون بناء على الظهور حال الراوي وعدالته المقتضية لجواز الرواية ويكون من مذهبه عدم جواز الرواية مع الصغر حين التحمل لا باعتبار جواز القبول ومنها ما تمسك به في الاحكام فقال اجمع السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الحديث وقبول روايتهم لما تحملوه في حال الصبي بعد البلوغ وفي ض ولا سماع للصبيان واعترض عليه في يه وح ض بمنع الاول وفيه نظر لجواز ان يكون الفائدة التمرين وفي الثاني وقد يقال انه كذلك للتبرك ولذلك يحضرون من لا يضبط ومنها ما تمسك به في م فقال ويدل على قبول روايته الاجماع والمعقول الى ان قال واما المعقول فلان التحرز في امر الشهادة اكثر منه في الرواية ولهذا اختلفوا في قبول شهادة العبد والاكثر على ردها ولم يختلفوا في قبول رواية العبد واعتبروا العدد في الشهادة بالاجماع واختلف في اعتباره في الرواية وقد اجمعنا على ان ما تحمله الصبي من الشهادة قبل البلوغ اذا شهد بها بعد البلوغ قبلت شهادته والرواية اولى بالقبول وقد اشار الى هذا الوجه ايضا في ض وشرحه واعترض عليه في يه فقال وفيه نظر للفرق بان شهادته تقبل في حال الصغر في بعض الاحكام دون الرواية وبان الشهادة تختص باشخاص معدودين دون الرواية التي هي شرع عام في حق الجميع لان الشهادة حق لادمي فيكون مضيقا يسمع فيه شهادة الصبيان بخلاف حق الله ولهذا لم يقبل في الزنا الا اربع شهود **مفتاح** صرح في يه ويب وكم وشرحه والمنية والرعاية ودم وض وشرحه بانه يشترط في الراوي ان يكون مسلما فلو كان كافرا لم تقبل روايته وهو مذهب كل من شرط الايمان ولهم وجوه منها الاصل ومنها ظهور الاتفاق عليه ومنها ما تضمن جملة من العبارات دعوى الاجماع عليه ففي يه اجمع العلماء على عدم قبول رواية الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب او لا ثم قال في مقام اخر لاجماعهم على ان الكافر الذي ليس من اهل القبلة لا تقبل روايته وفي المنية لا تقبل رواية الكافر مط

بينهم منفردين

في بيان ما يتعلق باشتراط البلوغ في الراوي

لا ينصرف الا الى صورة الظن

في بيان اشتراط الاسلام في الراوي

سواء كان من غير اهل القبلة كاليهود والنصارى او منهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من يكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء كان من مذهبه تحريم الكذب ام لم يكن وان كان ابو حنيفة يقبل شهادة الذمي على مثله لانه صرح بعدم قبول روايته فلم يكن ذلك قادحا في الاجماع ولانه فاسق وفي الرعاية شرح البداية اتفق ائمة الحديث واصول الفقه على اشتراط اسلام الراوي حال روايته وان لم يكن مسلما حال تحمله فلا تقبل رواية الكافر وان علم من دينه التحرز عن الكذب وفي الاحكام لا خلاف في امتناع قبول رواية الكافر وعليه اجماع الامة الاسلامية سلبا لاهليته هذا المنصب الشريف عنه لخسته وفي ص وشرحه من الشروط الاسلام للاجماع ومنها ما تمسك به في ب وم والمنية والرعاية وم وص وشرحه من قوله تعالى ان جاءكم الآية فان الكافر فاسق والتبين في الخبر يدل على عدم حجيته اذ لو كان بنفسه حجة لما وجب التبين فيه لا يقال لا نسلم ان الكافر يصدق عليه لفظ الفاسق حقيقة وان كان الكفر اعظم من الفسق فلا يندرج الكافر تحت عموم الآية وقد اشير اليه في جملة من الكتب ففي لك في مقام الطعن على من استدل بالآية الشريفة لاثبات اشتراط الايمان سلام في الشاهد فيه نظر لان الفسق انما يتحقق بفعل المعصية المخصوصة مع العلم بكونها معصية اما مع عدمه بل مع اعتقاده انها طاعة بل من امهات الطاعات فلا والامر في المخالف للحق في الاعتقاد كذلك لانه لا يعتقد المعصية بل يزعم ان اعتقاده من اهم الطاعات سواء كان اعتقاده صادرا عن نظر ام تقليد ومع ذلك لا يتحقق الظلم وانما يتحقق ذلك مما يعاند الحق مع علمه به وهذا لا يكاد يتفق وان توهمه من لا علم له والعامة مع اشتراطهم العدالة في الشاهد يقبلون شهادة المخالف لهم في الاصول ما لم يبلغ خلافه حد الكفر او يخالف اعتقاده دليلا قطعيا بحيث يكون اعتقاده ناشيا عن محض التقصير والحق ان العدالة تتحقق في جميع اهل الملل مع قيامهم بمقتضاها بحسب اعتقادهم ويحتاج في اخراج بعض الافراد الى الدليل وسيأتي في شهادة اهل الذمة في الوصية ما يدل عليه وعلى ما ذكره المصنف من فسق المخالف واشتراط الايمان بخصوصه مع ما سيأتي من اشتراط العدالة لا حاجة اليه لدخوله فيه وفي الزبدة يمنع صدق الفاسق على المخطئ في بعض الاصول بعد بذل مجهوده ونص الاصحاب على توثيقه ولو جامع التفسيق لارتفع الوثوق بعد التراكيز للموثقين من اصحابنا وفي تيج كلها شائع ان الفسق انما يتحقق بفعل المعصية مع اعتقاد كونه معصية لا مع اعتقاد كونه طاعة والظلم انما يتحقق بمعاندة الحق مع العلم به لانا نقول ما ذكر باطل بل المعتمد صدق الفاسق حقيقة لغة على الكافر وفاقا للكثير من الكتب ففي ط وق في مقام الاحتجاج على عدم جواز قبول شهادة بعض اهل الذمة على بعضهم لانهم كفار فساق ومن شرط الشاهد ان يكون عدلا وفي ق الكافر فاسق وقريب منه كلام الحلي في ئر وفي يع لا تقبل شهادة غير المؤمن وان اتصف بالاسلام لاتصافه بالفسق والظلم المانع من قبول الشهادة وفي لف العدالة معتبرة في الشهادة والكافر غير عدل ثم قال ايضا لنا قوله تعالى ان جاءكم الآية امر بالتثبت عند اخبار الفاسق والكافر فاسق ثم قال قال ابو الصلاح الكافر فاسق وفي دى وشرحه الكافر فاسق وفي تيه لا تقبل رواية الكافر لقوله تعالى ان جاءكم الآية امر بالتثبت عند اخبار الفاسق والكافر فاسق فوجب التثبت عند خبره واعترض بان اسم الفاسق في عرف الشرع يختص بالمسلم المقدم على الكبيرة وفيه نظر لانا نمنع من اختصاص الفاسق بالمسلم لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وزيادة الكفر لا مدخل لها في العلية والامر تردد رواية الفاسق وفي ب لا يقبل ذلك لوجوب التثبت عند خبر الفاسق وفي الايضاح لان كل كافر فاسق ولا شيء من الفاسق يقبل شهادته فلا شيء من الكافر يقبل شهادته والاولى بينة مجمع عليها بين المسلمين واما الثانية فلقوله تعالى ان جاءكم الآية وفي التنقيح لا يقبل ذلك لانه فاسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردودا وفي مجمع البيان الفاسق الخارج عن طاعة الله الى معصيته وفي كنز العرفان الفسق لغة الخروج عن الشيء وسميت الفارة فويسقة لخروجها من بيتها واصطلاحا الخروج عن طاعة الله مع الايمان به وفي زبدة البيان الفسق الخروج عن الطاعة وفي الرعاية لا يقبل خبر الكافر لوجوب التثبت عند خبر الفاسق ويلزم عدم اعتبار خبر الكافر بطريق اولى اذ يشمل الفاسق الكافر وقبول شهادته في الوصية مع ان الرواية اضعف من الشهادة بنص خاص فيبقى العام معتبرا في الباقي ويمكن التمسك هنا باعتبار الفحوى اذ تعديته بالتثبت بالادنى على الاعلى وفي ضه وقيح لا تقبل شهادة الكافر لاتصافه بالفسق والظلم المانعين من قبول الشهادة وفي مجمع الفائدة غير الايمان فسق وهو مانع بالكتاب والسنة واكبر الكبائر وفي الاخبار ما يدل على ان ذلك كفر ثم نقل جملة من الاخبار ثم قال ومن ورد في حقه امثال هذه الاحاديث كيف لا يكون فاسقا فلا معنى لقبول شهادتهم وتسميتهم بالعدالة كما يفهم من يع ثم نقل ما تقدم عنه ثم قال وانت تعلم فساد هذا الكلام مع قطع النظر عما ذكرناه فانه واضح لا يحتاج الى التنبيه فانه يلزم عدم فسق كل من اعتقد ان ما يفعل ليس بحرام فلا يكون فاسقا بقتل الانبياء والائمة عم والشرب والزنا وانواع المعاصي بل عدم عصيان الكفار وهو كما

لم يقبل

بلغ [illegible]

هذا

هذا مع قطع النظر عن كفر الاولين وان متابعة الكفار في الدين فسق فيلزم كونهم معذورين مع ذلك وعداوتهم مع الله تعالى ورسوله واهل بيته وبالجملة مفاسد هذا القول كثيرة جدا وقد بالغ في ذلك ولا ينبغي صدور مثله من مثله وما اعرف وجهه لكن الله يعلم وفي الكشف لا يقبل شهادة الكافر للفسق والظلم وفي كم لا يقبل خبر الكافر لقوله تعالى ان جاءكم الآية وهو شامل للكافر وغيره ولكن قيل باختصاصه في العرف المتاخر بالمسلم الذي بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر وفي الرياض بعد الاشارة الى ما في لك هو حسن ان اختير الرجوع في بيان معنى الظلم والفسق الى العرف حيث ان المتبادر منهما مدخلية الاعتقاد في مفهومهما واما ان اختير الرجوع الى اللغة فمنظور فيه لعدم مدخلية الاعتقاد في مفهومهما جدا فتأمل وفي ق الفسق الترك لامر الله تعالى والعصيان والخروج عن طريق الحق والفجور وفويسقة الفارة لخروجها عن جحرها على الناس وفي موضع من الاحكام لا يقبل خبر الكافر لقوله تعالى ان جاءكم الآية امر بالتثبت في اخبار الفاسق والكافر فاسق لان الكفر اعلى درجات الفسق واذا كان فاسقا فالآية ان كانت عامة بلفظها في كل فاسق فالكافر داخل تحتها وان لم تكن عامة بلفظها في كل فاسق فهي عامة بالنظر الى المعنى المومى اليه وهو الفسق من حيث انه رتب رد الخبر على كون الآتي به فاسقا في كلام الشارع مع مناسبته له فكان ذلك علة الرد وهو متحقق فيما نحن فيه فان قيل المرتب عليه رد الانباء انما هو مسمى الفاسق وهو في عرف الشرع خاص بمن هو مسلم مكلف منه الكبيرة او واظب على صغيرة فلا يكون متناولا للكافر قلنا الجواب عن اختصاص اسم الفاسق في الشرع بالمسلم وان كان ذلك عرفا للمتاخرين من الفقهاء وكلام الشارع انما ينزل على عرفه لا على ما صار عرفا للفقهاء كيف وان حمل الآية على الفاسق المسلم مما يوهم قبول خبر الفاسق الكافر على الاطلاق نظرا الى قضية المفهوم وهو خلاف الاجماع ولا يخفى ان حمل اللفظ على ما يلزم منه مخالفة دليل او ما اختلف في كونه دليلا خلاف الاصل وفي ح س لا يقبل خبر الكافر لقوله تعالى ان جاءكم الآية والكافر فاسق بالعرف المتقدم علم ذلك بالاستقراء وان كان لا يسمى في العرف المتاخر فاسقا ويجعل قسيما له ويعرفان بانه مسلم ذو كبيرة او صغيرة واظب عليها انتهى سلمنا ان الكافر لا يطلق عليه لفظ الفاسق حقيقة ولكنه يلحق به بالاولوية كما صرح به في م وغيره ولا يقال هذا ممنوع بما ذكره في الاحكام فانه قال لا خلاف في امتناع قبول خبر الكافر الا ما قيل من ان الكفر اعظم انواع الفسق والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر اولى وفيه ذلك لان الفاسق انما لم تقبل روايته لما علم من اجترائه على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها وهذا المعنى غير متحقق في حق الكافر اذا كان مترهبا عدلا في دينه معتقدا لتحريم الكذب متعاجبا امتناع العدل المسلم لانا نقول ما ذكره في غاية الضعف فتأمل ومنها ان الكافر ظالم وكل ظالم لا يجوز قبول خبره اما الصغرى فلانه لم يحكم بما انزل الله تعالى وكل من كان كذلك فهو ظالم لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ولا يختص هذا بمن نزلت فيه وهم اليهود لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما صرح به في كنز العرفان ولقوله تعالى وكان الانسان ظلوما جهولا ولان ذلك مما صرح به جماعة كالعلامة في ئه وفخر الاسلام في الايضاح والسيوري في تيج والشهيد الثاني في ضه والفاضل الهندي في الكشف والطبرسي في مجمع ن وغيرهم واما الكبرى فلعموم قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار لا يقال هذا يتوقف على كون قبول الخبر ركونا اليه وهو مم لانا نقول هذا المنع بعيد بل الظاهر ان ذلك ركون كما يستفاد من جمع كثير منهم م في ئه فانه قال لا يجوز قبول خبر الكافر لقوله ولا تركنوا الآية وهذا ظالم وقبول روايته ركون اليه انتهى ومنها ان المؤمن يجوز الاعتماد على خبره فلو جاز الاعتماد على خبر الكافر لكان بينهما مساواة من هذه الجهة والاصل عدمها لعموم قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة ومنها ما دل على اشتراط الايمان والعدالة في الراوي ومنها فحوى ما دل على عدم قبول شهادة الكافر وعدم جواز الوصية اليه ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها بعض الافراد ولا دليل على خروج محل البحث منها فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به في م من ان الرواية من المناصب الشرعية والمراتب الجليلة التي لا تليق بالكافر ومنها ما تمسك به في م فقال ان الكفر يقتضي الاهانة والاذلال وقبول روايته يقتضي التعظيم والاجلال وبينهما منافاة وجهله بالكفر ليس عذرا لانه ضم الى كفره جهلا ومنها ما تمسك به في ب والمنية فقال اولا ان قبول الرواية تنفيذ حكم على المسلمين الى يوم القيمة فلا نقبل من الكافر لا يقال يعارض ما ذكر النبي المرسل نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر انا الكافر اذا كان متحرزا عن الكذب كان صدقه ظاهرا فيجب العمل به لانا نقول هذه الرواية لا تصلح للمعارضة من وجوه شتى وقد اشار الى بعضها في الاحكام وص وشرحهما فقال لو ان العمل بما ذكرناه اولى لتواتره وخصوصه بالكافر فانه خبر متفق على تخصيصه وما ذكروه آحاد وهو متناول للكافر بعموم كون خبره ظاهرا وهو مخالف لخبر الكافر الخارج من الملة والفاسق اذا ظن صدقه فان خبره لا يكون مقبولا بالاجماع وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في الكافر بين ان يكون ذميا كاليهود والنصارى او حربيا

قبول روايته

بلغ [illegible]

بلغ [illegible]

[illegible]

ولابد ان يكون مرتدا اولا وكل ذلك مقتضى اطلاق كلام القوم **الثاني** صرح في النهاية وبعض المنية بانه لا فرق في الكافر ايضا بين ان يكون محترزا عن الكذب اولا وهو مقتضى الاطلاق وجملة من الكتب وهو في الثاني حسن لعدم حصول الظن من خبره فيندرج تحت العمومات المانعة من جواز الاعتماد عليه وهي سليمة عن المعارض كما لا يخفى واما في الاول فمحل اشكال وكلما ذكرناه في خبر الصبي المميز من التحقيق والتفصيل يأتي هنا اللهم الا ان يدعى القطع بان خبر الكافر لا يقبل مطلقا وكيف كان فالامر هنا هين لندرة الحاجة الى خبر الكافر الا بمعنى الى الاسلام كما لا يخفى **الثالث** اذا تحمل حال الكفر وادى حال الاسلام قبل بلا اشكال **مفتاح** هل يشترط في الراوي ان يكون مؤمنا اولا بل يكفي الاسلام مطلقا اختلفوا فيه على قولين الاول انه يشترط الايمان في الراوي وهو للمعارج والتهذيب والمنية وشرح الدراية ولم وصرح فيه في ما يفترق في غاية المأمول بانه المشهور بين اصحابنا الامامية وفي الرعاية فقال قطعوا به في كتب الاصول وغيرها الثاني انه لا يشترط ذلك وهو المحكي في رج عن الشيخ فانه قال الايمان معتبر في الراوي واجاز الشيخ العمل بخبر الفطحية ومن ضارعهم بشرط ان لا يكونوا متهما بالكذب في منع من رواية الغلاة كابي الخطاب وابن ابي العزاقر انتهى وصاحب الحدائق في الفوائد الحائرية وغيرها والد العلامة للاولين وجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها خبر المؤمن بالدليل ولا دليل على خروج خبر غيره فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به هنا في رج والتهذيب والمنية والرعاية ولم وغاية المأمول من انه فاسق فيجب رد خبره اما المقدمة الاولى فلما تقدم اليه الاشارة واما الثانية فلعموم قوله تعالى ان جاءكم اه وقد تمسك بهذه الاية الشريفة في يع وقيح ومجمع ده والكشف كما عن ير على اشتراط الشاهد في الايمان ولو منع من شمول الفاسق لغير المؤمن فالاولوية كافية كما فيما تقدم ومنها ان المؤمن يجوز الاعتماد على خبره فلو جاز الاعتماد على خبر غيره ايضا للزم المساواة بينهما من هذه الجهة والاصل عدمها لعموم قوله تعالى افمن كان مؤمنا اه ويعضده قوله تعالى لا يستوي اصحاب الجنة اه وقد استدل الشهيد في عد بهذه الاية الشريفة على عدم قبول شهادة اهل الذمة وزاد فاستدل عليه ايضا بقوله تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات ومنها ان غير المؤمن ظالم لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله اه فلا يجوز الاعتماد على خبره لانه ركون اليه وهو منهي عنه بقوله تعالى ولا تركنوا اه وقد تمسك بهذا الوجه في يع وقيح ومجمع ده والكشف كما عن ير على اشتراط الايمان في الشاهد ولكن في الكفاية والعمل بالشهادة اذا اوجبت غلبة الظن ففي كونه ركونا تامل ومنها نحو ما دل على عدم جواز قبول شهادة غير المؤمن وعلى عدم جواز الاقتداء به وعلى عدم جواز الوصية اليه ومنها ما تمسك به في الرياض على عدم جواز قبول شهادة غير المؤمن فقال في جملة كلام له هذا كله على تقدير القول باسلامه حقيقة واما على القول بكفره كما هو مختار كثير من قدماء الاصحاب منهم الحلي مدعيا الاجماع عليه فلا اشكال في عدم قبول شهادته لكفره فلا يدخل في اطلاق ما دل على قبول شهادة المسلم ثم على تقدير الدخول فيه فهو معارض باطلاق ما دل على قبول شهادة الكافر بناء على اطلاق الكفر عليهم في الاخبار المستفيضة بل المتواترة المقتضي كونه اما كافرا حقيقة كما هو رأي بعض الاصوليين او مشاركا له في الاحكام التي منها عدم قبول الشهادة وعلى تقدير تعارض الاطلاقين والتساقط في البين فالرجوع الى حكم الاصول متعين انتهى وفي مجمع ده وفي الاخبار ما يدل على انه كافر مثل الخبر المستفيض بل متلقى الكل من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة الجاهلية ومنقول في [illegible] بطرق متعددة كثيرة منها صحيحة الحارث بن المغيرة قال قلت لابي عبد الله ع قال رسول الله ص من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية قال نعم قلت جاهلية جهلاء او جاهلية لا يعرف امامه قال جاهلية كفر ونفاق وضلال ومثل صحيحة البزنطي عن ابي الحسن ع في قول الله عز وجل ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله قال يعني من اتخذ دينه رأيه بغير امام من ائمة الهدى وصحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر ع يقول كل من دان الله بعبادة يجهد فيها نفسه ولا امام له من الله فسعيه غير مقبول وهو ضال متحير والله شانئ لاعماله ومثله كمثل شاة ضلت عن راعيها وقطيعها فهجمت ذاهبة وجائية يومها فلما جنها الليل الى قوله يا محمد من اصبح من هذه الامة لا امام له من الله عز وجل ظاهر عادل اصبح ضالا تائها وان مات على هذه الحالة مات ميتة كفر ونفاق واعلم يا محمد ان ائمة الجور واتباعهم لمعزولون عن دين الله قد ضلوا واضلوا فاعمالهم التي يعملونها كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد ورواية عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع اني اخالط الناس فيكثر عجبي من اقوام لا يتولونكم ويتولون فلانا وفلانا لهم امانة وصدق ووفاء واقوام يتولونكم ليس لهم تلك الامانة ولا الوفاء والصدق قال فاستوى ابو عبد الله ع جالسا فاقبل علي كالغضبان ثم قال لا دين لمن دان الله بولاية امام جائر ليس من الله ولا عتب على من دان الله بولاية امام عادل من الله قلت لا دين لاولئك ولا عتب على هؤلاء قال نعم لا دين لاولئك ولا عتب على هؤلاء ثم قال الا تسمع لقول الله عز وجل الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور

لمن

يعني

[illegible]

يعني من ظلمات الذنوب الى نور التوبة والمغفرة لولايتهم كل امام عادل من الله تعالى وقال والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات انما عنى بهذا انهم كانوا على نور الاسلام فلما ان تولوا كل امام جائر ليس من الله خرجوا بولايتهم اياه من نور الاسلام الى ظلمات الكفر فاوجب الله لهم النار مع الكفار فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والاحاديث في ذلك كثيرة جدا فمن ورد في حقه مثل هذه الاحاديث كيف لا يكون فاسقا فان غاية ما يمكن ان تؤول الاخبار وتخرجهم من الكفر الى الفسق فلا معنى لقبول شهادتهم وتسميتهم بالعدالة كما يفهم من يع انتهى ومنها انه لو كان اخبار المخالفين حجة للزم ضبط اخبارهم واحاديثهم ونسخها وتصحيحها والاعتناء بها غاية الاعتناء كما في كتب اخبار المؤمنين والحال ان المشاهد من سيرة الاصحاب خلاف ذلك كما لا يخفى ثم وللاخرين وجوه ايضا منها ان المخالف اذا كان ثقة وعدلا في دينه ومتحرزا عن الكذب يحصل من خبره الظن بالحكم الشرعي فيجب العمل بخبره اما المقدمة الاولى فمما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه ومما يؤيده اتفاق العلماء سلفا وخلفا على الرجوع الى ائمة اللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان والقراءة والتفسير في المسائل المتعلقة بالعلوم المذكورة وليس ذلك قطعا الا لافادة قولهم الظن وربما كان ما ذكر مؤيدا او دليلا على جواز الاعتماد على خبرهم في نفس الاحكام الشرعية واما المقدمة الثانية فلاصالة حجية الظن لا يقال الاصل المذكور انما يصار اليه حيث لا يعارضه ما هو اقوى منه واما معه فلا ومن الظاهر ان الادلة المتقدمة الدالة على القول الاول اقوى منه لانا نقول لا نم ذلك فانها لا تفيد العلم بعدم حجية المفروض وغايتها الظن وهو لا يجوز الاعتماد عليه هنا اذ لا يجوز نفي حجية ظن بظن اخر كما لا يجوز اثبات حجية ظن بظن اخر لا يقال الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والسنة المتواترة ظن خاص قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص فيكون هو بمنزلة العلم فيجوز اثبات حجية الظن ونفيها به لانا نقول ان ادعيتم انه ظن خاص في الجملة فهو مسلم ولكنه لا يجدي وان ادعيتم انه ظن خاص مطلقا بحيث يشمل محل البحث فهو ممنوع نعم يمكن المناقشة في هذه الحجة بالمنع من اصالة حجية الظن اولا وبالمنع من حجية الظن الذي دل ظن اخر على عدم حجيته ولكنهما خلاف التحقيق كما تقدم اليه الاشارة ومنها ما تمسك به الشيخ في العدة فقال اما العدالة المراعاة في ترجيح احد الخبرين فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرزا عن الكذب غير متهم فيما يرويه فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد لاصل المذهب وروى مع ذلك عن الائمة نظر فيما يرويه فان كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا العمل به لما روي عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا ع فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه واما اذا كان الراوي من فرق الشيعة كالفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة تعضده او خبر اخر من جهة الموثوقين بهم وجب العمل به وان كان هناك ما يخالفه من طريق الموثوقين وجب اطراح ما اختصوا بروايته والعمل بما رواه الثقة وان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرزا في روايته موثوقا في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه انتهى وحاصل ما ذكره امران احدهما الروايات التي اشار اليها وثانيهما دعوى اجماع الطائفة على العمل باخبار طائفة من غير الامامية وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلضعف سنده بالارسال فلا يصلح للحجية ومع ذلك فهو معارض بالعمومات المانعة من العمل بغير العلم والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه لتواردهما في محل الفرض كما لا يخفى وشمول الثمرات المذكورة للقليل بنحو ودون الروايات المتقدمة وشمول الروايات المذكورة لصورة حصول العلم بما رووه باعتبار تواتره او احتفافه بالقرائن القطعية دون العمومات المذكورة ومن الظاهر ان الترجيح معها دون الروايات المذكورة الان بدعوى انصراف اطلاقها الى غير صورة حصول العلم لندرتها او عدم تبادرها منه فيصير الروايات كالنص في المدعى فينبغي تخصيص تلك العمومات بها ومع هذا فالتفصيل في الروايات وتخصيص الحكم بجواز الرجوع الى روايات المخالفين بصورة فقد الروايات عن سائر الائمة مما يمنع حمل الروايات على العموم ويوجب تخصيصها بصورة عدم حصول العلم بما رووه كما لا يخفى ولا يقدح فيما ذكر قوله ع ما رووه بصيغة الجمع فانه ليس ظاهرا في توقف العمل بروايات المخالف على كون الراوي لها جميع افراده نعم فاذن ينحصر طريق المناقشة في الروايات في ارسالها الموجب لضعفها المانع من حجيتها وقد يجاب عن هذا بانجبار الضعف بادعاء الشيخ من عمل الطائفة وبظهور ان الشيخ لا يستند الى رواية مرسلة في اثبات اصل عظيم فلعل استناده

اليها الا بعد اطلاعه على كون سندها معتبرا وهذا المقدار يكفي في الحكم بصلاحية الرواية للحجية لا يقال الرواية مخصصة بصورة خاصة وهي صورة رواية المخالف عن علي ع دون سائر المعصومين فتمام المدعى يثبت بالمجموع المركب من الرواية وعدم ظهور القول بالفصل ومثل هذا غير عزيز في المسائل الشرعية نعم تمنع من صلاحية ما ذكره الشيخ وما يستظهر منه لجبر ضعف سند الرواية بحيث يجعلها حجة في مقابلة العمومات المشار اليها وبالجملة الاعتماد على هذه الرواية في مقابلة العمومات القطعية بعيد في الغاية خصوصا على القول بعدم جواز تخصيص العمومات المتواترة باخبار الآحاد ولو كانت صحيحة بالمعنى المتعارف بين اصحابنا المتأخرين مع ان التفصيل المذكور في الرواية مخالف للاتفاق على الظاهر فان الظاهر ان من منع من حجية خبر المخالف منع منها مطلقا ومن اثبتها اثبتها مطلقا ولو ورد في الحادثة الثانية خبر من طريق الخاصة متعلق بها الا ان يكون هذا اقوى دلالة واوضح سندا او يكونا متكافئين فالتفصيل المذكور فيها خرق للاجماع المركب على الظاهر فتدبر واما الثاني فلما ذكره في ح فقال احتج الشيخ بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون والجواب انا لا نعلم ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء انتهى وقد يقال ان كان منعه اجماع الاصل على الطائفة باخبار المخالفين في الجملة فهو مبطل جدا فان تتبع كتب الاصحاب يكشف عن بطلان المنع المذكور ويدل على عملهم بها انا قد وجدنا من غير تشكيك بل هو بنفسه قد اكثر العمل بها في المعتبر وقد اشار اليه ما ذكرنا في ح الدراية فقال المشهور بين اصحابنا اشتراط ايمانه مع ذلك المذكور من الشروط بمعنى كونه اماميا وقطعوا به في كتب الاصول الفقهية وغيرها الا ان عداه منهم فاسق وان تأول كما تقدم فيتناوله الدليل هذا مع عملهم باخبار ضعيفة بسبب فساد عقيدة الراوي او موثقة مع فساد عقيدته ايضا في كثير من ابواب الفقه معتذرين من العمل بالمخالف لما افتوا به في اصولهم من عدم قبول رواية المخالف باعتبار الضعف الحاصل للراوي بفساد عقيدته ونحوه بالشهرة اي شهرة الخبر والعمل بمضمونه بين الاصحاب فيمكن اثبات المذهب به وان ضعف طريقه كما يثبت مذهب اهل الخلاف بالطريق الضعيف من اصحابهم ونحوها اي الشهرة من الاسباب الباعثة لهم على قبول رواية المخالف في بعض الابواب كقبولها لما دلت القرائن على صحته مع ذلك على ما ذهب المحقق في المعتبر ثم قال وكيف كان فاطلاق اشتراط الايمان مع استثناء من ذكر لا يجدينا للازم على ما قررناه عنهم اشتراط احد الامرين من الايمان والعدالة والانجبار يرجع الى اطلاق اشتراطهما اي الايمان والعدالة المقتضي لعدم قبول رواية غير المؤمن مطلقا ولا يقولون به وفي لم ومر مع تقريبهم بالاشتراط في بيان كثير في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذهب انتهى وان كان منعه اجماع العلماء باخبار الآحاد التي رواها المخالفون باعتبار احتمال كون الوجه في استنادهم الى الاخبار التي اشار اليهم الشيخ ثبوت تواترها او احتفافها بالقرائن المفيدة للقطع عندهم ومن الظاهر ان مثل هذا الخبر يجوز الاعتماد عليه وان كان راويه كافرا او مجنونا فضلا عن ان يكون مسلما عاقلا فلا يكون ما ذكره الشيخ حجة فهو وان كان متجها في بادي الرأي ولكن بعد مراعاة الانصاف والتأمل التام يظهر انه ليس بشيء لبعد ثبوت قطعية جميع الاخبار التي عملوا بها بالتواتر والاحتفاف بالقرائن بل الظاهر انه مستحيل عادة واما الانجبار بالشهرة فغايته زيادة الظن اذ لا يحصل منها القطع قطعا وهذا المقدار لا ينفع في هذا المقام بل العمومات التي استدل بها على عدم حجية اخبار المخالفين تدل على عدم حجيتها مطلقا ولو وافقت الشهرات وكذا الاصل لا يقال يحصل بالشهرة التبين المأمور به في قوله تعالى ان جاءكم الآية لانا نقول لا نم ذلك لما سيأتي اليه الاشارة وبالجملة الانصاف ان ما ادعاه الشيخ يظهر صدقه بعد التتبع في الكتب الفقهية والرجالية والحديثية ولو لم يحصل منها القطع بذلك فلا اقل من الظن القوي في الغاية فاذن لا يمكن انكار ان الظن الحاصل من اخبار المخالفين المتحرزين عن الكذب مما قام الدليل الظني على عدم حجيته فتدبر ثم ان ما اجاب به المحقق غايته منع حصول الاجماع لنفسه وهو لا يقدح في التمسك بكلام الشيخ هنا لانه مبني على حجية الاجماع المنقول بخبر العدل المؤمن وقد استند فيها جماعة الى آية النبأ فاذن يكون حجية اخبار المخالف ثابتة بآية النبأ وبظاهر القرآن كخبر العدل المؤمن وقد ادعى الاتفاق على حجية ظواهر القرآن وكونها من الظنون المخصوصة لا يقال الاجماع المنقول انما يكون حجة حيث لا يتطرق اليه الوهن بمصير الاكثر الى خلافه واما معه فلا ومن الظاهر ان اكثر الاصحاب على عدم حجية اخبار المخالفين لانا نقول لا نم صحة الشرط المذكور على تقدير استناد حجية الاجماع المنقول الى مفهوم آية النبأ كما عليه طائفة وانما يصح ذلك بناء على اصالة حجية الظن سلمنا ولكن لا نم تحقق الشرط للمنع من مصير اكثر الاصحاب الى عدم حجية اخبار المخالفين لما اشرنا اليه سابقا فتدبر ومنها فحوى ما دل على حجية بعض الظنون الذي يكون اضعف من الظن الحاصل من اخبار المخالفين فتدبر ومنها ان الايمان لو كان شرطا في الراوي لاشتهر ذلك رواية كما اشتهر المنع من العمل بالقياس ومن الرجوع الى المخالفين ونحو ذلك فتدبر ومنها ما تمسك به جدي ره في الفوائد الحائرية فقال في جملة كلام له ومما ذكر ظهر كون الموثق حجة على الاطراد لحصول التثبت الظني من كلام الموثقين ولان الاجماع الذي ادعوه في عدة يظهر منه ان المراد بالعدالة المعنى الاعم الشامل للموثق ويظهر ذلك من عمل الشيعة ولا يظهر من

فهل اخص من المدعى فلا يمكن
اثبات تمام المدعى بها لانا نقول
دلالة غير قادح بعد ظهور عدم
القائل بالفصل بين الرواية عن
علي ع والرواية عن غيره من سائر
المعصومين
ح

نز
اصول الفقه

في بيان اشتراط الايمان
في الراوي

الآية

الآية ما يشعر بذلك لان الظاهر من الفسق بحسب العرف ما هو بالجوارح لا العقيدة ايضا على ان التبين حصل من كلامهم انتهى وفيه نظر لان المتبادر من التبين في آية النبأ تحصيل العلم او ما يقوم مقامه شرعا لا مطلق الاعتقاد الراجح كما لا يخفى والمسألة لا تخلو من اشكال والتحقيق التفصيل فيها بان يقال اخبار المخالفين ان لم تفد الظن والعلم بالحكم الشرعي فليست بحجة للاصل والعمومات السليمة عن المعارض وظهور مصير المعظم الى عدم حجيتها بل يحصل به الوهن فيما ادعاه الشيخ من الاجماع ان سلم شموله للمفروض وان افادت الظن بذلك فهي حجة لاصالة حجية الظن المؤيدة بظهور مصير المعظم الى الحجية لا يقال هذا التفصيل خرق للاجماع المركب اذ ليس في المسألة الا قولان اشتراط الايمان مطلقا وعدمه كذلك فالتفصيل خرق لهما فلا يجوز المصير اليه لانا نقول لا نم ذلك فان الظاهر تنزيل اطلاق كلام المانعين من الحجية على صورة عدم حصول الظن ودعوى ان مرادهم ان خبر المخالف بنفسه من حيث هو لا يكون حجة كما ان خبر المؤمن العدل حجة بنفسه من حيث هو في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في مجمع الفائدة ان المراد بالايمان اعتقاد الامامية الاثني عشرية من اصناف الشيعة لا غير والظاهر انه يحصل بمعرفة الله تعالى ونبوة نبينا ص مجملة وتصديقه في جميع ما جاء به من الاحكام وقبر مثل الموت وعذاب القبر والحشر والنشر والنار والثواب والعقاب والصراط والميزان وغيرها للنبي ص ونبوة جميع الانبياء ع والكتب السالفة وانه لا نبي بعده وبامامة الائمة الاثني عشر ع كل واحد واحد الى آخرهم قائمهم م ح م د ع وقت موتنا بعد امامته حتى يظهره الله تعالى وانه امام الزمان حتى يفنى الدنيا وينتهي التكليف كل ذلك يكون اجمالا بطريق العلم اليقيني الذي لا يحتمل نقيضه وان لم يكن برهانيا وهو ظاهر وقد سبق الاشارة اليه مرارا انتهى **الثاني** لا فرق على تقدير اشتراط الايمان بين خبر العامي كالسكوني والشيعي الذي ليس باماني كالواقفي والناووسي والكيساني والفطحي ولا فرق بين ان يكون عدم ايمانهم باجتهاد او تقليد **الثالث** قال في يع ويثبت الايمان بمعرفة الحاكم او قيام البينة او الاقرار انتهى وهو جيد قال في لك مرجع الثلثة الى الاقرار لان الايمان امر قلبي لا يمكن معرفته الا من معتقده بالاقرار ولكن المص اعتبر الوسائط بينه وبين المقر انتهى وفيه نظر **الرابع** قال في العدة اما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما تختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء فاما ما يروونه حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال وكذلك القول فيما يرويه المتهمون والمضعفون وان كان هناك ما يعضد روايتهم ويدل على صحتها وجب العمل به وان لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحة وجب التوقف في اخبارهم فلاجل ذلك توقف المشايخ عن اخبار كثيرة هذه صورتها ولم يرووها واستثنوها في فهارسهم من جملة ما يروونه من التصنيفات انتهى

مفتاح صرح في ح وبه وب وذ وشرح جر والمنية والرعاية ولم وده ومشرق الشمسين وصره وشرح الحكام بانه يشترط في الراوي ان يكون ضابطا فلو لم يكن ضابطا لم يقبل خبره ولو كان عادلا لوجوه منها دعوى نفي الخلاف في ذلك في لم وغاية المامول نفيا للاختلاف في اشتراط الضبط انتهى ويعضدها ما ذكره في ح الدراية فقال ويحتج لهم على اشتراط ضبط لما يرويه بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم من الكتاب والسنة خرج منها خبر الضابط ولا دليل على خروج خبر غيره فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك في ح به ولم وغاية المامول فقالوا يشترط الضبط فان من لا ضبط له قد يسهو فيزيد في بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال فيجب ان يكون الحديث لا يقع فيكذب على سبيل الخطأ انتهى وقد اشير الى ما ذكر في جملة من الكتب ففي المنية وم وصره وشرح جر يشترط الضبط لانه لا يحصل من خبر غير الضابط علم ولا ظن مطلقا وفي ح دي انه لا يبقى وثوق مع عدم الضبط انتهى لا يقال مقتضى اطلاق مفهوم قوله تعالى ان جاءكم الآية جواز الاعتماد على خبر العادل مطلقا ولو لم يكن ضابطا لانا نقول لا يجوز الاعتماد على هذا الاطلاق اما اولا فللزوم تقييده بدعوى نفي الخلاف المتقدم اليها الاشارة المعتضد بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف لو كان واما ثانيا فلمعارضته بالعمومات المانعة من العمل بغير العلم وهي اولى بالترجيح مطلقا ولو فرض اخصية آية النبأ اما على تقدير كون التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه كما هو التحقيق فواضح واما على تقدير اخصية آية النبأ فلاعتضاد تلك العمومات بما تقدم اليه الاشارة وهو موجب لترجيحها على هذا الخاص كما لا يخفى واما ثالثا فلان الاطلاق المذكور ينصرف الى الغالب وهو الضابط فيبقى غيره مندرجا تحت العمومات فتدبر ولا يغني اشتراط العدالة كما عليه المعظم وسيأتي اليه الاشارة يغني عن هذا الشرط كما صرح به الشهيد الثاني على ما حكاه في مشرق الشمسين فقال لا ريب انه لا بد في حصول الوثوق بقول الراوي من كونه ضابطا اي لا يكون سهوه اكثر من ذكره ولا مساويا له وهذا القيد لم يذكره المتأخرون في تعريف الصحيح وعندي

في بيان اشتراط الضبط
في الراوي

[illegible]

الشهيد الثاني عن عدم تعرضهم لذكره بان قيد العدالة مغن عنه لانها تمنعه ان يروي من الاحاديث ما ليس مضبوطا عنده على الوجه المعتبر لانا نقول لا نم
ذلك كما اشير اليه في جملة من الكتب ففي مشرق الشمسين بعد ما حكيناه عنه واعترض عليه بان العدالة انما تمنع من تعمد نقل غير المضبوط عنده لا من
نقل ما يسهو عن كونه غير مضبوط فيظنه مضبوطا وقد يدفع بان مراده ان العادل اذا عرف من نفسه كثرة السهو لم يجترئ على الرواية تحرزا من ادخال ما
ليس من الدين فيه وانت خبير بان للقائل ان يقول انه اذا كثر سهوه ربما يسهو عن انه كثير السهو فيروي والحق ان الوصف بالعدالة لا يغني عن الوصف
بالضبط فلا بد من ذكر المذكور ما يبتني من اتصاف الراوي به ايضا ونعم ما قال فيه من ان الضبط من اعظم الشرائط في الرواية فان من لا ضبط له ربما زاد
المتقدم اليه الاشارة وفي ... لا يقال لا يقبل حديثه لانه لو لم يكن قد ضبطه او ضبطه ثم سهو عنه لم يروه مع عدالته لانا نقول عدالته تمنع من تعمد الكذب
والخطاء لا من سهوه فجاز ان يتوهم فيما لم يضبطه انه قد ضبطه او فيما سهو عنه انه لم يسه وان كان عدلا وقريب منه في الاحكام ولا يقال لو كان الضبط شرطا
للزم اهل الرجال الاعتناء به وتحقيقه والتصريح به كما في العدالة لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره في مشرق الشمسين فقال وان قلت فكيف يتم لنا
الحكم بصحة الحديث بمجرد توثيق علماء الرجال رجال سنده من غير نص على ضبطهم قلت انهم يريدون بقولهم فلان ثقة انه عدل ضابط لان لفظ
الثقة من الوثوق ولا وثوق بمن يتساوى سهوه وذكره او يغلب سهوه على ذكره وهذا هو السر في عدولهم عن قولهم عدل الى قولهم ثقة انتهى وقد
اشار اليه فيما ذكره في غاية البيان وينبغي التنبيه على امور **الاول** قد اشير في جملة من الكتب الى معنى الضبط المعتبر في الراوي ففي ... يعتبر في الراوي
الضبط فان عرف منه سهو غالبا لم يقبل وفي ... يجب كون المراد الصدق عند السامع انما يحصل مع عقل الراوي وبلوغه واسلامه وعدالته وضبطه
وغلبة ذكره على نسيانه وفي ... يجب ان يكون ضابطا بحيث لا يكون سهوه اكثر من ذكره ولا مساويا له وفي المنية اعلم ان الشرط الخامس هو كون الراوي
ضابطا يغلب ذكره الاشياء المعلومة على نسيانه اياها فلو كان بحيث لا يضبط الاحاديث ولا يفرق بين الفاظها ولا يتمكن من حفظها لم يقبل
روايته وكذا لو كان مختل الطبع بحيث يغلب عليه النسيان والذهول والسهو والغفلة وفي شرح ... يشترط ان يكون حفظه راجحا على نسيانه وفي
الدراية وجمهورهم على اشتراط ضبطه لما يرويه بمعنى كونه حافظا متيقظا غير مغفل ان حدث من حفظه ضابطا لكتابه حافظا له من الغلط والتصحيف
والتحريف ان حدث منه عارفا بما يختل المعنى ان روى بالمعنى حتى يجوزه وفي الحقيقة اعتبار العدالة يغني عن هذا لان العدل لا يجازف برواية ما ليس
بمضبوط على الوجه المعتبر له وتخصيصه تأكيدا وجرى على العادة وفي ... اما الضبط فيراد به غلبة الذكر على السهو وقد ظن اغناء العدالة عن شرطه لمنعها
عن نقل ما لم يضبطه ورد بعدم منعها عن نقله ساهيا عن انه غير مضبوط او غير ضابط له فيه نظر وشرحه يشترط رجحان ضبطه ذكره سهوه وفي الاحكام
يشترط ان يكون ضابطا لما سمعه ... ضبطه ذكره لا راجح من سهوه انتهى **الثاني** قال في ... ولم وان عرض عليه السهو نادرا لم يقدح
لان احدا لا يكاد يسلم منه ... الاول فقال فلو كان ذلك شرطا في القبول لما صح العمل الا بما يأتي من معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين
بالخبر انتهى وهو جيد وقال في ... الفرق بين عدم الضبط وعروض السهو ظاهر فان عادم الضبط لا يحصل الحديث حال سماعه ومن يعرض له السهو قد يضبط
الحديث حال سماعه ويحصله الا انه يذهب عنه بعارض السهو **الثالث** قال في ... يعرف ضبطه بكثرة استعلام الاشياء منه مرة بعد اخرى على
سبيل التكرير ويطلب منه اعادة ما حفظ بعد مدة انتهى وفي الاحكام وان جهل حال الراوي في ذلك كان الاعتماد على ما هو الاغلب حال الرواة وان لم يعلم
الاغلب ذلك فلا بد من الاعتبار والامتحان انتهى والتحقيق ان يقال ان علم الضبط فلا اشكال وكذا لو حصل العلم من الاختبار ام من غيره وان لم يعلم
فان شهد به العدلان المقبول شهادتهما فالامر بثبوته ايضا وهل يثبت بكل ما افاد الظن به من خبر العدل الواحد المراد والاستفاضة او لا فيه اشكال
ولكن الاحتمال الاول هو الاقرب بناء على اصالة حجية الظن كما هو التحقيق **الرابع** قال في ... لو قدح عدم ضبط في صحة الاحاديث دون مطولاتها قبل
فيما عرف ضبطه فيه دون غيره انتهى وهو جيد **الخامس** هل الاكثار من الرواية يدل على عدم الضبط او لا صرح بالاخير في ... والاحكام فقال لا يقال
انكرت الصحابة على ابي هريرة كثرة روايته وقالت عايشة رحم الله ابا هريرة لقد كان رجلا مهذارا في حديث المهاجرين ومع ذلك قبلوا اخباره لانا نقول الانكار على
ابي هريرة ليس لعدم ضبطه وغلبة النسيان عليه بل لان الاكثار لا يؤمن معه اختلال الضبط الذي لا يعرض لقليل الرواية **السادس** هل يشترط في الخبر ان
يكون مظنون الصدق فلو لم يكن كذلك لم يكن حجة وان كان راويه ... مؤمنا ضابطا عادلا او لا بل يكون حجة مع الصفات المذكورة وان لم يفد الظن وان كان
الظن بعدمه حيث لا معارض له لم يصرح في ... بالاول وصرح في ... فقال لا يقال ان الخبر قبل والاصل فيه الصحة وقال الضبط والاختلال للذكر والنسيان
غايته انه يوجب الشك في الصحة وذلك لا يقدح في الاصل كما لو كان متطهرا ثم شك بعد ذلك في الحدث فانه لا يترك الاصل بهذا الشك لانا نقول الخبر انما

يكون

يكون دليلا اذا حصل منه الظن بصدق الراوي وضبطه فاذا لم يعلم رجحان ذكره على نسيانه لم يغلب على الظن صدقه فلا يكون دليلا ولوقوع الشك في كونه دليلا
لا فامر خارج عنه وبقين الطهارة السابقة لا يقدح فيه شك الحدث الطارئ بخلاف الطهارة فلا يبقى معه الشك مع النظر الى الاصل الحاكم بالطهارة
انتهى ويمكن استفادة هذا من النهاية وغيرها والمسألة محل اشكال من اطلاق مفهوم آية النبأ المقتضي لعكس ذلك ومن انه لو لم يكن حصول الظن شرطا
للزم عدم حجية الاخبار الصحيحة التي يجمع فيها الصفات المتقدم اليها الاشارة حيث يعارضها الظنون الموجودة في الغاية التي ثبت عدم حجيتها والتي لم يثبت
حجيتها واللازم باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلارتفاع الظن من تلك الصحاح لامتناع اجتماع الظنين المتضادين وعدم الحجية لا يمنع من افادة الظن قطعا فيكون
شرط حجية تلك الصحاح مفقودا فلا تكون حجة لان فقد الشرط يستلزم فقد المشروط ومن الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها صورة حصول الظن
ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحتها واما آية النبأ فاطلاق مفهومها لا ينصرف الا الى صورة الظن كما لا يخفى وكذا الادلة العقلية والاخبار
المتواترة لا تفيد الا حجية الخبر المفيد للظن فاذن الاحتمال الاول هو الاقرب فان لم نحقق اليه الاشارة الا اذا كان فقد الظن باعتبار وجود الظن الاقوى
الذي ثبت عدم حجيته والذي لم يثبت حجيته فان ترجيح العمل بالخبر الذي يجمع ادلة تلك الصفات وكان من شأنه الظن لولا المعارض فانه حجة هذا متفق عليه
ثم **مفتاح** هل يجوز العمل بخبر الواحد العدل مطلقا ولو لم يكن له موافق فيما يرويه لم يعضده ... مقطوع من القرآن او سنة متواترة ولا عمل
بعض الصحابة ولم يكن منتشرا او مشهورا بينهم او لا اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يجوز العمل به مطلقا وهو للنهاية والتهذيب والمنية وشرحه ... والمحكي عن الجملة
عليه المعظم الثاني ما اشار اليه في ... والمنية ... فقالوا ذهب ابو علي الجبائي الى انه يشترط في الراوي الكثرة فلا تقبل رواية العدل الواحد عنده الا اذا عضده
ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او كان منتشرا بينهم ... يقبل رواية العدلين مطلقا وزاد في الاولين فقالا وحكي عنه القاضي عبد الجبار انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة
كالشهادة عليه انتهى والمعتمد عندي هو القول الاول الذي عليه المعظم ولهم وجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا القائلين بحجية خبر الواحد عليه ومنها تضمن جملة من
الكتب دعوى الاجماع عليه ففي ... ولان الصحابة عملوا عليه وعمل علي عليه السلام بخبر مقداد وابو بكر على خبر بلال ... على خبر حمل بن مالك وعلى خبر عبد الرحمن بن عوف
في المجوس وعمل الصحابة على خبر عايشة في التقاء الختانين ولم ينكره احد فكان اجماعا لا يقال انما قبلوا ما اعتضد بالاجتهاد لانا نقول انهم كانوا يتركون
الاجتهاد بهذه الاخبار كما قال عمر لولا هذا لقضينا فيه برأينا وكانوا لا يرون بالمخابرة باسا حتى روى لهم رافع بن خديج نهي النبي صلى الله عليه وآله عنها وفي ... يشترط في
الرواية تعدد الراوي فيقبل خبر الواحد ان لم يعتضد بظاهر او عمل بعض الاصحاب او اجتهاد او انتشار وان كان في الزنا العمل الصحابة بالواحد من دون ذلك
وفي المنية بعد نقل القول الثاني والحق خلافه لان الصحابة عملوا على خبر الواحد المجرد عن الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة لما مر وفي ح صرح
الدليل على عدم اعتبار العدد والجواب عن الاسولة الواردة عليه ومن حجج المنكرين ما تقدم في خبر الواحد فمن جانبنا عمل الصحابة والاسولة مثله باجوبتها
وانفاذه الآحاد لتبليغ الاحكام ومن جانبهم توقفهم في قبول المنفرد ونحوه لا نطفاه وفي المنخول ذهب الجبائي الى انه لا يعمل الا بما ينقله رجلان ثم
شرط عند تكرر العصور ان يتحمل عن كل رجل رجلان وهكذا الى حيث ينتهي وهذا استئصال لهذه القاعدة على المذاق لحديث عصرنا ومعتمدنا نقل
الصحابة واكتفائهم بالواحد ومنها ما تمسك به في ... فقال لنا ان خبر الواحد العدل يتضمن العمل به دفع ضرر مظنون فيكون واجبا ومنها ما تمسك به في ...
والمنية من اطلاق قوله تعالى ان جاءكم ... لا يقال يعارضه العمومات المانعة من العمل بغير العلم من الكتاب والسنة والتعارض بينهما تعارض العموم من وجه ...
الظن ان وجوه الترجيح مع هذه العمومات لانا نقول لا نسلم ذلك بل الترجيح مع اطلاق آية النبأ لاعتضاده بما تقدم وبما تقرر عندنا من اصالة حجية الظن وفي ...
والمنية ان الله تعالى امر بالتبين ... خبر الواحد ... يكون التمسك معلوما لا مظنونا فلا يندرج تحت النهي عن العمل بالظن انتهى وفيه نظر كما لا يخفى ولا يتوهم ان ما دل على
عدم قبول شهادة الواحد العدل يقتضي عدم قبول خبر العدل الواحد لان الشهادة تقتضي شرعا خاصا والخبر يقتضي شرعا عاما فاذا لم يقبل الواحد في الاول
القبول في الثاني اولى لانا نقول لا نسلم الاولوية هنا كما اشار اليه في ... والمنية فقال بعد الاشارة الى احتجاج الخصم بالاولوية المذكورة الجواب
انه منقوض بالامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية كالحرية والذكورة والبصر وغيرها **مفتاح** قال في ... و... والمنية لا يعتبر تعدد رواياته
وكثرتها ولا يكون ذلك شرطا فلو لم يرو الا خبرا واحدا قبل وهو جيد وقد صرح به في ... وشرحه ايضا واحتج عليه في الثالث بعموم ما دل على حجية خبر الواحد
ويعضده ظهور الاتفاق عليه وقال فيه ايضا كما في ... و... لما لو اكثر في الحديث مع قلة مخالطته اهله فان كان بحيث يضبط مثل ما رواه في مثل ما
رواه الى في مثل زمانه ومخالطته ارباب الحديث قبلت روايته والا توجه الطعن الى كل رواياته وهو جيد قال في ... واذا عرف من الراوي التساهل
في امر حديث الرسول صلى الله عليه وآله لم يقبل خبره اجماعا ولو عرف التساهل في غيره والاحتياط في خبر الرسول فان نقل فيه التساهل فيه الكذب امره عليه السلام يقبل روايته

في الدوام حتى انه لو بقي الشك صح

الادلة على حجية خبر الواحد من الاجماع والادلة

من قبيله

[illegible]

في بيان عدم اشتراط علم الراوي
بالعربية ومعنى الخبر
وفي حجية رواية الفرع

لفسقه لا قبلت روايته على خلاف لافادته الظن مع عدم المعارض اشبه والاقرب عندك هنا دوران الحجية وعدمها مدار الظن وعدمه **مفتاح** قال في هر وب والمنتهى لا يشترط في الراوي ان يكون معروف النسب بل لو لم يعرف نسبه وحصلت الشرائط قبلت روايته وزاد في الاول فقال عملا بالمقتضي السالم عن معارضة الفسق وفي الثالث لشمول ما دل على وجوب قبول خبر العدل معروف النسب ومجهوله انتهى وما ذكراه جيد وقد صرح بعدم اشتراط معرفة النسب ايضا في ضه وشرحه قال غيره اذ لا مدخل لذلك في الصدق وينبغي التنبيه على امرين **الاول** اذا كان الراوي ولد الزنا ولكنه متصف بالشرائط التي اعتبروها في خبر الواحد فهل تقبل روايته او لا التحقيق ان يقال ان لم نقل بكفر ولد الزنا فلا اشكال في اعتبار خبره لوجود المقتضي السليم عن المعارض وان قلنا بكفره ونجاسته كما عليه بعض اصحابنا ففي اعتبار خبره اشكال من انه كافر وقد تقدم انه يشترط في خبر الواحد الاسلام ومن امكان منع شمول ما دل على الشرط المذكور من الفتاوى والنصوص للمفروض فالاقرب حينئذ اعتبار خبره حيث افاد الظن **الثاني** قال في هر ولو كان الاسم وهو باحدهما اسم رجال الرواة عنه ولو كان مرددا بينهما وهو باحدهما مجروح وبالاخر معدل لم يقبل لاجل الترديد وفي ب ولو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما لم يقبل لامكان ان يكون المجروح انتهى وما ذكره في هر جيد **مفتاح** قال في هر وب والمنتهى لا يشترط ان يكون الراوي عالما بالعربية ولا معنى الخبر لان الحجة انما هي في قول الرسول صلى الله عليه وآله لا في قول الراوي زاد في الاول والثالث فقال والاعجمي والعامي الجاهل بمعنى الخبر يمكنهما نقل اللفظ وحفظ لفظ الرسول كما يمكنهما حفظ القرآن العزيز واشار الى ما ذكراه في جملة من الكتب منها نهج الدراية لا يشترط في الراوي العلم بعربيته لان الغرض من الرواية وهو متحقق بدونها لعموم قوله صلى الله عليه وآله نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه لكن ينبغي مؤكدا معرفته بالعربية حذرا من اللحن والتصحيف فقد روي عنهم عليهم السلام انهم قالوا اعربوا كلامنا فانا قوم فصحاء وهو يشمل اعراب القلم واللسان وقال بعض العلماء جاءت هذه الاحاديث عن الاصل معربة ومن اخوف ما اخاف على طالب الحديث اذا لم يعرف النحو ان يدخل في جملة قول النبي صلى الله عليه وآله من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار لانه صلى الله عليه وآله لم يكن يلحن فمهما رويت عنه حديثا ولحنت فيه فقد كذبت عليه والمعتبر ان يعلم مقدارا يسلم معه من اللحن والتحريف انتهى وفي الاحكام وضه وشرحه لا يشترط ان يكون عالما بالعربية وبمعنى الخبر انتهى والمعتمد عندك ما ذكروه حيث يحصل الظن بالصدق من خبر المفروض لعموم ما دل على حجية خبر الواحد من الآية الشريفة عند جماعة واصالة حجية الظن على المختار وظهور اتفاق القائلين بحجية خبر الواحد عليه وان العلم بالعربية لو كان شرطا للزم سقوط معظم الاخبار من الاعتبار وهو باطل قطعا **مفتاح** لا يشترط في قبول الرواية ان يكون الراوي فقيها مطلقا كما صرح به في هر وب والمنتهى وضه وشرحه وفي هر ذهب اليه اكثر المحققين ولهم وجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا الامامية عليه ومنها ما تمسك به في المنتهى من عموم الدليل الدال على قبول رواية العدل فانه شامل للفقيه وغيره ومن جملة ذلك ما تمسك به هنا من قوله تعالى ان جاءكم الخ قال امر بالتثبت عند مجيء الفاسق فينتفي وجوب التثبت في خبر غير الفاسق سواء كان عالما او جاهلا وهو مبني على ان المفهوم حجة وانه يدخل العموم ومنها ما تمسك به في ب والمنتهى فقالوا ولان الحجة قول الرسول والاعتماد على حفظه وزاد في الاحكام فقال والظن من الراوي اذا كان عدلا متدينا انه لا يروي الا ما سمعه على الوجه الذي سمعه فيحرم والراوي عدل فالظن صدقه ومنها ما تمسك به في هر فقال ان خبر الواحد يفيد ظن الصدق فوجب العمل به لما تقدم من ان العمل بالظن واجب ومنها ما تمسك به في ب والمنتهى وضه وشرحه من النبوي المرسل المتقدم نضر الله الخ ومنها ما تمسك به في م فقال ولان الصحابة سمعوا اخبارا ولم يكونوا فقهاء انتهى

مفتاح اذا روى الفرع عن الاصل كما اذا روى زيد عن عمرو وكذبه الاصل فقال الرواية التي نسبتها الي وحكيتها عني لم اروها اصلا وكان جازما بدعويها وكانا ايضا جامعين للشرائط فهل يصدق الفرع ح ويقبل روايته ويثبت بها الحكم الشرعي او لا بل يطرح رواية الفرع ح صرح بالثاني في ح وهر وب والمنتهى والمقوا واشار في الثالث الى وجهه فقال والوجه ان نقول الفرع ان كان جازما بالرواية وكان الاصل جازما بانه ما رواه لم يقبل لان قبول الفرع لا يمكن الا بالقدح في الاصل وهو قدح في الحديث ولان كاذبا منهما لا يقدح في هذا لتهمة وفي المنتهى لا يقبل ح لكون تكذيبه الفرع ملزوما لكذب احدهما المانع التكذيب ادى في الرواية وذلك موجب لعدم قبولها انتهى وفي كلا الوجهين نظر بل مقتضى عموم قوله تعالى ان جاءكم الخ على تقدير حجية مفهومه لاثبات حجية خبر الواحد لزوم قبول رواية الفرع لا مع الجهالة بخبر الفاسق وكذلك انكار الاصل فانه لا يندرج تحت ذلك فيبقى الاول بلا معارض فيلزم العمل به واحتمال السهو في الفرع لا يكون قادحا ولا يبقى للآية الشريفة لا تنهض لاثبات حجية رواية الفرع اما اولا فلا نسلم اطلاق مفهومها الى صورة حصول الظن من خبر غير الفاسق وهو هنا مم فان تكذيب الاصل يمنع من افادة خبر الفرع الظن واما ثانيا فلمعارضة اطلاق المفهوم بالعمومات المانعة من العمل بغير العلم والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه وبعض الظن ان يجوز الترجيح هنا مع تلك العمومات ومن جملتها عدم

القائل

المحدث وعربيته

في بيان امور غير معتبرة
في الراوي والرواية

القائل بقبول الفرع ح وفيه نظر ولو قيل بلزوم الاخذ باقوى الظنين هنا لم يكن بعيدا ولكني لم اجد قائلا بهذا التفصيل الا ان هذا القدر لا يقدح فيما ذكرناه وينبغي التنبيه على امرين **الاول** اذا لم يقبل الاصل رواية الفرع ولكن لم يكذبه فهل يقبل رواية الفرع ح او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انها لا تقبل وهو لاكثر الحنفية على ما حكاه في هر فانه قال ذهب اكثر الحنفية الى ان راوي الاصل اذا لم يقبل الحديث قدح ذلك في رواية الفرع سواء جزم بالتكذيب او قال لا ادري وهو رواية عن احمد **الثاني** انها تقبل وهو للنهاية وب وح والمنية قال في الاول والاخير عملا بالمقتضي وهو رواية الفرع العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فاشبه موت الاصل او جنونه وزاد في الاول فقال ولان ربيعة بن ابي عبد الرحمن روى عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة انه قضى باليمين مع الشاهد ثم نسيه سهيل فقال لربيعة لا ادري وكان يقول حدثني ربيعة عني واعترض بالتسليم وليس فيه وجوب العمل ثم قال احتج المانعون مطلقا بان الدليل ينفي قبول خبر الواحد خولف فيما اذا سلم عن معارضة التكذيب لقوة الظن فيبقى فيما عداه على الاصل وبانه لو جاز ذلك في الرواية لجاز في الشهادة ولانه لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان عنده بانه حكم والجواب عن الاول ما تقدم وعن الثاني ان الشهادة اضيق وعن الثالث بالتزامه وهو قول لمالك واحمد وابو يوسف انما يلزم الشافعي والاقرب عندك هو القول الثاني حيث يحصل الظن من رواية الفرع كما هو الغالب في محل البحث ولا فرق في ذلك بين ان يقول الاصل اظن كذب الفرع او لا كما هو مقتضى الكتب المتقدمة وفي ح لنا فاذا قال الاصل لم اروك هذه الرواية قاطعا كان ذلك قادحا في الرواية وان قال لا اذكر او لا اعلم لم يكن قادحا لجواز السهو من الاصل ووجود العدالة في الفرع ينفي التهمة عنه وفي ب والمنتهى لا يشترط تصديق الاصل لرواية الفرع نعم يشترط عدم التكذيب وبينهما واسطة وزاد في الثاني فقال وهي السكوت او التشكيك وفي هر وان لم يجزم بالنفي قبلت الرواية سواء قال الاصل يغلب على ظني اني رويته او الاغلب على ظني اني ما رويت او شك في الامرين على السواء او لا يكون مستندا في ذلك انتهى **الثاني** قال في هر ان لم يكن الفرع جازما بل يقول اظن اني سمعته منك فان جزم الاصل بعدم الرواية تعين الرد وكذا ان قال اظن اني ما رويته لتعارض الظنين عنده والاصل العدم فان شك الاصل او سكت ويظن انه رواه فالاقرب القبول ان سوغنا العمل بظن الرواية لان المقتضي موجود ولا معارض له والضابط ان القولين ان تعادلا او يرجح قول الاصل وجب الرد والا القبول انتهى **مفتاح** لا يشترط في الراوي واعتبار الرواية امور منها الذكورة فيجوز قبول رواية الانثى والخنثى وقد صرح بعدم اشتراطها في ح وهر والمنتهى وح الدراية والمنخول وم وضه وشرحه ولهم وجوه احدها ما اشار اليه في ح وح الدراية فقال ولذا رواية المرأة المعروفة بالعدالة مقبولة للسبب المقتضي للقبول وتسوي في ذلك الحرة والمملوكة وفي الثاني لا يشترط الذكورة لاصالة عدم اشتراطها وثانيها ظهور ح الدراية في دعوى الاتفاق على ذلك فقال ولا يشترط الذكورة فاما الصحابة رووا عن عائشة وغيرها من النساء ولا خلاف في ذلك وفي الثاني لاطباق السلف والخلف على الرواية عن المرأة وفي الثالث ليس من شرط الذكورة لما اشتهر من اخذ الصحابة باخبار النساء وثالثها ان اخبار غير الذكور تفيد الظن والاصل فيه الحجية ورابعها ما تمسك في ح الدراية من ان شهادة المرأة تقبل في الجملة فالرواية اولى ومنها الحرية فتقبل رواية المملوك مطلقا ولو كان قنا وقد صرح بعدم اشتراط ذلك في ح وهر والمنتهى وح الدراية وم وضه وشرحه وفي جملة من الكتب دعوى الاتفاق عليه ومنها البصر فتصح رواية الاعمى وقد وجد ذلك في السلف والخلف وفي ح صرح لا يشترط البصر فيقبل الاعمى لاتفاق الصحابة عليه ومنها ما اشار اليه في م وضه وشرحه فقالوا لا يشترط عدم العداوة فيقبل للعدو ما عليه وقال في الاول لان حكم الرواية عام فلا يختص بواحد معين حتى يكون العداوة مؤثرة فيه وفي الثالث لعموم حكم الحديث ومنها ما اشار اليه في م فقال لا يشترط عدم القرابة بل يجوز رواية الولد عن الوالد وبالعكس لاتفاق الصحابة على ذلك ومنها القدرة على الكتابة والظاهر انه مما لا خلاف فيه ومنها ما اشار اليه المقدس الاردبيلي فقال ويفهم من قوله تعالى ان جاءكم الخ يمكن ان يستدل على قبول خبر غير الفاسق فلا يشترط في قبول الخبر المروة ويجوز ذلك مع عدم العداوة ولا التعدد ولا القرابة والصداقة وعدم التهمة الا ان يثبت بالدليل انتهى وعدم اشتراط المروة ظاهر على تقدير عدم توقف العدالة عليها كما هو التحقيق **مفتاح** هل يشترط في الراوي العدالة فلا يجوز العمل بخبر الفاسق مطلقا وان كان مبالغا في التحرز عن الكذب او لا فيجوز العمل بخبر الفاسق المفروض اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يشترط فيه العدالة وهو للمعارج وهر وب وذى وشرحه والمنتهى وكنز العرفان وح الدراية وم وبد والاحكام والمنخول وضه وشرحه وفي م وغاية البادي هو المشهور بين الاصحاب وفي ح الدراية جمهور اهل الحديث والاصوليين والفقهاء على اشتراط العدالة الثاني انه لا يشترط ذلك وهو للشيخ في العدة فانه قال فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها من الكذب فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح

والمنخول وقد نقل عدم الخلاف في هر فقال لا يشترط الحرية فان العبد تقبل روايته مع العدالة لانه مناط قبول الرواية ولا خلاف فيه واحتج عليه في شرح الدراية بان شهادته تقبل في الجملة فروايته اولى ومنها البصر فيجوز قبول خبر الاعمى وقد صرح بعدم اشتراطه في هر والمنتهى وح الدراية

في بيان اشتراط العدالة
في الراوي

الجوارح يمنع من قبول شهادته ولتمرها يمنع من قبول روايته ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم انتهى للقول الاول وجوه منها الاصل
ومنها تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع على اشتراط ذلك وعلى عدم قبول رواية الفاسق ففي ح دي بشرط ان يكون عادلا وان لا يكون مجهول الحال عند
الامامية والشافعي وفي نهـ الفاسق اذا اقدم على الفسق عالما بكونه فسقا لم يقبل روايته اجماعا وفي المنية ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه اولا والاول
مردود الرواية اجماعا سواء كان فسقه مظنونا او معلوما وفي التعليقة الجديدة العدالة شرط للعمل بخبر الواحد عند القدماء والمتاخرين ثم قال الشيخ
في العدة من شرط العمل بخبر الواحد العدالة بلا خلاف ومنها ما تمسك به في نهـ وب دى والمبتوح الدراية وكنز العرفان وزبدة البيان وم من قوله تعالى ان جاءكم
الآية اذ لو كان الفاسق مقبول الرواية لما وجب التبين في خبره كما لا يجب في خبر العادل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج خبر العادل بدليل قطعي
وهو مفقود بالنسبة الى خبر الفاسق فيبقى مندرجا تحتها وقد اشار الى هذه الحجة في ح ومنها ان العمل بخبر الفاسق ركون الى الظالم فيكون منهيا عنه لعموم
قوله تعالى ولا تركنوا الآية ومنها ان الفاسق لو جاز الاعتماد على خبره لكان مساويا للمؤمن العادل من هذه الجهة والاصل عدم التساوي لعموم قوله تعالى لا يستوي اصحاب الجنة الآية
ومنها ان الفاسق لا يسمع شهادته فلا يسمع خبره بطريق اولى ومنها ان الفاسق لا يجوز الاقتداء به في الصلوة فلا يجوز سماع خبره بطريق اولى وللقول الثاني امور
احدها ما اشار اليه في العدة من عمل الطائفة باخبار غير العدول واجاب عنه في ح فانه قال العدالة الراوي شرط في العمل بخبر الواحد قال الشيخ يكفي كونه متحرزا عن الكذب
في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع
التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدية في العمل الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد اذ الذي يظهر فسقه لا يوثق بما يظهر من تحرجه عن الكذب
انتهى وقد حكى هذا الجواب في م ساكتا عليه فظاهره اختياره وفيه نظر اما اولا فلان منع عمل الطائفة باخبار غير العدول بعيد عن الانصاف جدا فان من تتبع كتب
الاصحاب وجد عملهم بها في غاية الوضوح وقد صرح بذلك جدي في التعليقة فقال في جملة كلام له الظاهر ان اشتراطهم العدالة لاجل العمل بخبر الواحد من حيث
هو هو من دون حاجة الى التفتيش والاجتهاد بشيء كما هو مقتضى دليلهم ورويتهم في الحديث والفقه والرجال فان عملهم باخبار غير العدل اكثر من ان يحصى وترجيحهم
في الرجال قبولها منهم بحيث لا يخفى حتى انها ربما يكون اكثر من اخبار العدل التي قبلوها فكم من ترجمة رتب خلاصته على قسمين الاول فيمن اعتمد على روايته او يترجح
عنده قبول روايته كما صرح به في اوله ويظهر من طريقته في هذا القسم من اوله الى اخره ان من اعتمد به هو الثقة ومن ترجح عنده الحسن والموثق ومن اختلف فيه الراجح
عنده القبول وسيجيء في حماد السمندي ان هذا الحديث من المرجحات لا الدلائل على التعديل وفي الحكم بن عبد الرحمن ما يعينك لك وكذا في كثير من التراجم ونقل عنه
في ابن بكير ان الاقوى عندي جواز العمل بالموثق الا ان يعتضد بقرينة وفي جميل بن دراج زيادة فالوجه عندي ان روايته مقبولة اذا خلت عن المعارض فربما ظهر من هذا وقد
فترايهم من جملة كتبه كتاب الدر والمرجان في الاحاديث الصحاح والحسان وايضا قد اكثروا في الرجال بل وفي غيره ايضا من ذكر اسباب الحسن او التوثيق او المرجحات
واعتنوا بها وبحواضرها كما اعتنوا ببحوث الجرح والتعديل ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي الى ان قال وسنذكر عن عدة الشيخ ما يدل على عملهم برواية غير
العدل مع انه ادعى فيها الوفاق على اشتراط العدالة لاجل العمل ثم نسب المحقق في رسالته قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا
لما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي ص ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق ع ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعض عن هذا الافراط فقال
كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر
المجروح كما يعمل بخبر العدل وافرط اخرون في طرف رد الخبر الى ان قال وكل هذه الاقوال منحرف عن السنن الى اخر ما قال فان قلت مقتضى دليلهم التثبت في خبر
غير العدل الى ان يحصل العلم قلت على تقدير التسليم معلوم انهم يكتفون بالظن عند العجز عن العلم انتهى لا يقال لعل استنادهم الى اخبار غير العدل التي هي
من الآحاد باعتبار احتفافها بالقرائن المفيدة للقطع بصدقها او بالقرائن المفيدة للظن بذلك ومحل البحث هو المجرد عن القرائن مطلقا ولو كانت ظنية
لانا نقول الاحتمال المذكور في غاية الاستبعاد بل يمكن القطع بعدم الاستناد الى القرائن المفيدة للقطع واما احتمال الاستناد الى القرائن المفيدة للظن
فهو مع بعده لا يجدي اذ صحة الاستناد اليها لا وجه له سوى اصالة حجية الظن اذ مع الاغماض عنها لا يجوز الاستناد اليها لعدم الدليل القاطع على حجية هذا الظن
مع ان عمومات الكتاب والسنة المانعة عن العمل بغير العلم تمنع من حجيته مضافا الى الاصل العقلي ومن الظاهر ان اصالة حجية الظن على تقدير تماميتها كما هو التحقيق تقتضي
حجية خبر الفاسق المتحرز عن الكذب ومجهول الحال الذي لم يثبت عدالته كما لا يخفى فتم واما ثانيا فلان قوله ولو سلمناها الخ مدفوع بان الظاهر ان كل من جوز
الاعتماد على خبر الفاسق المتحرز عن الكذب في الجملة فعموم خاص جوزه مطلقا فالتفصيل خرق للاجماع المركب المؤيد بامكان دعوى تنقيح المناط وبعد احتمال
مدخلية خصوصية المورد في الحجية وبان الموارد التي عمل فيها بخبر غير العدل كثيرة في الغاية فالاستقراء يمنع من التفصيل فتم واما ثالثا فلان قوله ودعوى التحرز

افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون ونحو ذلك نعم

منه
في بيان اشتراط العدالة
في الراوي

من الكذب

من الكذب

من الكذب الخ مدفوع بان الملاحظة سيرة كثير من الناس من اهل الايمان والاسلام والكفر التحاشي عن ارتكاب كثير من الفسق والاستبعاد انما يتجه حيث يكون الامر خلاف
العادة ومن الظاهر ان ما ذكرناه مما جرت به العادة وثانيها ان خبر الفاسق المتحرز عن الكذب يفيد ظن الصدق في الجملة وكلما هو كذلك فالاصل فيه الحجية لاصالة حجية
الظن لا يقال هذا الظن مما قام الدليل الظني على عدم حجيته وهو ما تقدم اليه الاشارة في مقام ذكر حجج القول الاول واعظمه الاجماعات المحكية المعتضدة
بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف ولا تم اصالة حجية الظن بحيث يشمل هذا القسم من الظن لانا نقول نمنع من ذلك لما اشرنا اليه
من استمرار الاصحاب على العمل بخبر غير العدل فان لم يكن اجماعا عليه ودليلا موجبا للقطع به فلا اقل من افادته الظن بذلك ومع هذا كيف يمكن
دعوى ان الظن المفروض مما قام الدليل الظني على عدم حجيته واما اطلاق المعظم اشتراط العدالة في الراوي فلعله محمول على صورة عدم حصول الظن من الخبر كما
اشار اليه جدي ره ولكن قد يقال الظاهر من كلام جماعة تقدم اليهم الاشارة ان الشرائط المذكورة لخبر الواحد انما تعتبر بعد افادة الخبر الظن لا مط وان
الخبر الذي لا يفيد الظن لا مط وان الخبر الذي لا يفيد الظن لا يكون حجة وان اتصف راويه بالشرائط المذكورة والانصاف ان الجمع بين ما ذكروه في الاصول
من انه يشترط في الراوي العدالة وما يشاهد منهم في الفقه من الاعتماد على غير اخبار العدل وما يظهر منهم من ان الخبر انما يكون حجة بعد افادته الظن مط
في غاية الاشكال ولكن هذا الاشكال اوجب العلم بعدم حجية خبر غير العادل من طريق فتوى الاصحاب كما لا يخفى فلم يبق سوى الظن المستفاد من العمومات
المانعة عن العمل بغير العلم وهو غير ملتفت اليه على تقدير اصالة حجية الظن واللازم حجية الاصل المذكور ام اذ ما من ظن الا ويحصل من هذه العمومات الظن بعدم حجيته
فكيف يمكن دعوى تقييد الاصل المذكور بصورة عدم قيام الدليل الظني ولو من هذه العمومات على عدم حجيته فتم سلمنا ان الظن المفروض مما قام الدليل الظني
على عدم اعتباره لكن عندنا احتمال اصالة حجيته ايضا في غاية القوة فتم فاذن القول الثاني حيث يحصل الظن من خبره مطلق العدالة في غاية القوة سواء كان
معلوم الفسق او مجهول الحال وعلى هذا لا حاجة الى البحث عن حجية خبر مجهول الحال كما اتفق المعظم نعم يفتقر اليه على تقدير اشتراط العدالة ولكنه خلاف التحقيق

الكلام في التزكية والجرح والتعديل وما يثبت به عدالة الراوي وما لا يثبت به

مفتاح اذا عمل العدل الذي يعتبر تزكيته بروايته فهل
يكون مجرد عمله تعديلا لرواتها اولا صرح بالاول في نهـ والاحكام والمحصول والمنهاج وشرحه للعبري وصرح لهم وجهان احدهما دعوى الاتفاق على ذلك في
الاحكام وفيه نظر للمنع فان الظاهر من نهـ والمبتوح ومع المعصكان ان ذلك لا يفيد التعديل وثانيهما ما تمسك به في الاحكام والمحصول وصرح المنهاج من ان الراوي
الذي عمل العدل بروايته لو لم يكن عادلا للزم عمل العدل بخبر غير العدل وهو فسق والكلام في العامل العادل وفيه نظر للمنع من لزوم الفسق لو عمل بخبر غير العدل
والا لزم العامل بخبر مجهول الحال وبالروايات التي رواتها فساق اذا اعتضدت بالشهرة او بقرينة توجب ظن الصدق فاسقا وهو باطل قطعا والا لزم تفسيق
معظم اصحابنا وهو باطل بالضرورة سلمنا ان العمل بخبر غير العدل غير جائز ولكن نمنع كونه كبيرة قادحة في العدالة سلمناه ولكن العادل قد يفسق فلم لا يجوز ان يكون
هذا موجبا لفسقه والحكم بالتعديل بذلك نفيا للفسق عن العادل مما لم يظهر لي وجهه اصالة حمل فعل المسلم على الصحة على تقدير تسليمها هنا معارضة
باصالة عدم العدالة في المجهول فتم لا يقال العدل وان جاز له العمل بخبر غير العدل ومصيره الى انه لا يشترط العدالة في الراوي لكن الغالب عمله بخبر العدل وغلبة
مصيره الى اشتراط العدالة في الراوي فيلحق محل المشكوك فيه بالغالب لانا نقول كل ذلك مم والمعتمد ان ذلك بنفسه ليس تعديلا نعم ان حصل العلم بالتعديل
بذلك مع ضم امر اخر كان متبعا وهل يقوم الظن هنا مقام العلم او لا المعتمد هو الاول وينبغي التنبيه على امور **الاول** ان قلنا ان ذلك يفيد التعديل
فهل يشترط العلم بعمل العدل بالرواية او لا صرح في ب ولكن ثم بالاول لعموم المنهاج وشرحه للعبري وصرح الظاهر انه لا خلاف فيه بين القائلين بكون ذلك
تعديلا فلو افتى بحكم موافق لرواية مجهول الحال رواتها واحتمل ان يكون مستند تلك الرواية او دليل اخر لم يكن ذلك تعديلا لهم وقد صرح بهذا في ل وم وكريه
والمنية وعبارة للشهيد الثاني وقد صرح في نهـ بدعوى الاجماع عليه **الثاني** ان قلنا بان ذلك يفيد التعديل فلا فرق بين ان يذكر العدل الراوي
الذي يعمل بروايته مصرحا باسمه او يبهمه او لم يذكره مط كما هو ظاهر اطلاق عبارة القائلين بذلك **الثالث** اذا قلنا بان ذلك لا يفيد التعديل
فهل يحكم بالتعديل اذا علم بان العدل المفروض لا يعمل الا بخبر العدل او لا صرح بالاول المعصك وهو ظاهر نهـ والمنية وفيه اشكال نعم ان افاد ذلك العلم او الظن بالتعديل مط
اتجه الحكم بذلك **الرابع** مخالفة العدل الخبر لا تكون قدحا في رواته كما صرح به الشهيد الثاني قائلا بجواز كون المخالفة لدليل ارجح او معارضة لما
هو ارجح منه او غيرها والعام لا يدل على الخاص **الخامس** قال في م بعد التصريح بان عمل العدل تعديل وهذا الطريق مرجوح بالنسبة الى التزكية
بالقول مع ذكر السبب بالنسبة الى الحكم بالشهادة لان باب الشهادة اعلى من باب الرواية ولذلك اشترط فيه ما لم يشترط في باب الرواية فكان الاحتياط
والاحتراز فيه اتم واوفى انتهى **مفتاح** اذا روى العدل الذي يعتبر تزكيته عن رجل غير معلوم العدالة ومجهولها بلفظة يعلم منه كلامه تعديل

في بيان الجرح والتعديل

في بيان ان عمل العدل بخبر يقتضي تعديل راويه ام لا

في بيان ان رواية العدل عن غيره هل تدل على تعديل المروي عنه

من يعتمد عن حدثني او نحو ذلك او سماه باسمه كان يقول عن زيد ثم يعلم من حال العدل الراوي عن المذكور انه لا يروي الا عن ثقة وعدل فهل مجرد روايته عنه يكون تعديلا له كما لو صرح بتعديله اولا فلا يمكن الحكم بعدالته من هذه الجهة اختلفوا فيه على قولين الاول انه لا يكون تعديلا وهو للنهاية في مواضع عديدة وفي موضعين من المنية وشرح البادئ في موضعين والدراية ولم وكذلك في كم والمنهاج في شرحه للعضدي وشرح المنهاج للعبري وما لجملة النظم انه من المعظم الثاني انه تعديل وهو المحكي في م وك وشرح شرحه للعضدي وظاهر المنية عن بعض وفي الدراية قال به شرذمة من المحدثين انتهى والمعتمد عندي هو الاول الذي عليه المعظم لان رواية العدل عن غيره لا تدل على تعديله بشيء من الدلالات اما المطابقة والتضمن فواضح واما الالتزام فلانه لا ملازمة بينهما لا عقلا ولا شرعا ولا عادة لما ذكره في النهاية والمنية والدراية وم وك وشرح المنهاج للعبري من ان العدل كما يروي عن العدل كذا يروي عن غيره وقد ادعى في جملة من الكتب كثرة رواية العدل عن غيره ففي النهاية والمحصول لجواز عادة الكرام الرواية عن كل من سمعوه ولو كلفوا الثناء عليه سكتوا وفي المنية ان عادة كثير من السلف الرواية عن العدل وغيره وفي الدراية قد وقع من اكثر الاكابر من الرواة والمصنفين ذلك وفي الاحكام ان العادة جارية بالرواية عمن لو سئل عن عدالته لتوقف فيها وفي شرح العضدي كثيرا ما نرى من يروي ولا يفكر فيمن يروي انتهى وبعضها ذكر الشهرة العظيمة وما ذكره في النهاية من ان الراوي ساكت عن الجرح والتعديل فلا يكون سكوته عن الجرح تعديلا والا لكان السكوت عن التعديل جرحا انتهى لا يقال لو عرف من العدل كونه ممن يروي عنه فاسقا لكان في روايته عنه غاشا مدلسا في الدين الذي لانا نقول هذا باطل لما ذكره في النهاية وم ولكن المنع من كونه غشا وتدليسا لانه لم يوجب على غيره العمل بل قال سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ثم لعله لم يعرف بالفسق والعدالة فروى عنه واحال البحث عن حاله الى من يريد العمل بالرواية ولا يقال العدل وان كان يروي عن العدل وغيره ولكن الظاهر من الاطلاق الاول وقد حكي العضدي عن قائل بان ذلك تعديل الاحتجاج بما ذكر لانا نقول لا نسلم ذلك وينبغي التنبيه على امور **الاول** انه لا فرق على المختار بين ان يعلم ان من عادة العدل الرواية عن العدل وغيره اولا **الثاني** اذا علم ان من عادة العدل الرواية عن العدل وغيره فهل يكون روايته عمن لم يعلم عدالته تعديلا اولا اختلفوا فيه على قولين الاول انه تعديل وهو للنهاية في موضع وكذا المنية وغاية البادي والمحصول وم وشرح شرحه للعضدي والمنهاج الثاني انه ليس تعديلا وهو المحكي في م وشرح شرحه للعضدي عن بعض وهو مقتضى اطلاق كم وكلام الشهيد الثاني في موضع من يب ك والاقرب عندي هو القول الاول لحصول الظن بالتعديل من جهة العادة نعم ان قلنا بانه يشترط في المزكي التعدد او بانه لا يعتبر تزكية مجهول العين لاحتمال وجود الجارح او بان الاصل عدم حجية كل ظن كان القول الثاني في غاية القوة ولكن جميع المذكورات خلاف التحقيق وهل يلحق بالعادة تصريحه بانه لا يروي الا عن عدل اولا صرح بالاول في النهاية والمنية وم وك وهو جيد لو حصل معه الظن والا فلا وهل يشترط في العادة العلم بها او يكفي الظن بها ظاهر من المنية وم بل من جميع الكتب لقائلين بالقول الاول الاول واحتمال الثاني في غاية القوة **الثالث** اذا روى العدل وحذف الواسطة كان يقول قال رسول الله ص او قال امير المؤمنين ع ويعلم بسقوط الواسطة فهل روايته تعديل للواسطة المحذوفة مطلقا ولو كان من عادته الرواية عن العدل وغيره او ليست بتعديل مطلقا او تعديل في صورة ثبوت العادة المذكورة وليست بتعديل في صورة فقدها احتمالات يظهر من الاحكام الاول فانه قال ان العدل الثقة اذا قال قال رسول الله ص كذا مظهرا للجزم بذلك فالظاهر من حاله انه لا يستجيز ذلك الا وهو عالم او ظان ان النبي ص قال ذلك فانه لو كان ظانا ان النبي ص لم يقله او كان شاكا فيه لما استجاز في دينه النقل الجازم عنه لما فيه من الكذب والتدليس على المستمعين وذلك يستلزم تعديل من روى عنه والا لما كان عالما او ظانا بصدقه في خبره انتهى وفيه نظر للمنع من ان قوله قال رسول الله ص يقتضي الجزم او الظن بصدوره هذا الذي منعه لما تقدمت الاشارة سلمنا ذلك ولكن يمنع من كون السبب عدالة الواسطة لامكان حصولهما بغيرها بل العلم لا يحصل بنفس عدالة الواسطة ويحتاج الى امر خارج مع وجودها لا يبقى الاصل عدم سببية الواسطة لانا نقول لكن الاصل عدم كون الواسطة سببا والاصل عدم ثبوت عدالتها وفيهما نظر لان الواسطة لا يمكن دفعها بالاصل للقطع بوجودها ويلزمها اثرها ولا كذلك غيرها فانه يمكن دفعه بالاصل فتدبر والاولى ان يقال الاصل لا يفيد الظن بالتعديل فلا يمكن ان يكون دليلا عليه فتم والاقرب عندي ان ذلك لا يفيد تعديل الواسطة حيث لم يثبت ان عادة العدل الراوي عدم الرواية عن غير الثقة وفاقا للنهاية ويب والمنية والمنهاج وشرح العبري والاسنوي واما مع ثبوت ذلك فهو تعديل كما تقدم **الرابع** اذا روى العدل عن مجهول كابن ابي عمير الثقة عن شيخ لم يعرف هذا الشيخ مسميا باسمه كان يقول اخبرني نعمان عن زيد او نحو ذلك المجهول الحال فلا اشكال بما ذكره الشيخ في العدة فانه قال سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به وبين ما اسنده غيرهم ومن ذلك ظهر لي العبارة ظهور بعد فيه الشهادة بانه لا يروي الا عن ثقة وما ذكره الفاضل البهائي فانه قال روايتهم احيانا عن غير الثقة لا يقدح في ذلك لظن انهم ذكروا انهم لا يرسلون الا عن ثقة لا انهم لا يروون الا عن ثقة وفي المعتبر في جانب من طعن الاصحاب فيه فان المعتمد هو الاحتمال

فهل يكون ذلك موجبا لعدالة الشيخ

الثلاثة

في بيان جواز تعديل مجهول العين

تنبيهات متعلقة بتعديل الراوي

الثلاثة وكذلك في صفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي **مفتاح** اذا قال العدل الثقة اخبرني ثقة ولم يسمه فلا اشكال في كونه تعديلا للمجهول العين وهل يجوز الاعتماد على هذا التعديل ويحكم بصحة الرواية وحجيتها فيكون تزكية مجهول العين معتبرة اولا بل يشترط في اعتبار التزكية تعلقها بالمعلوم اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يجوز الاعتماد على ذلك وانه لا يشترط في التزكية تعلقها بمعلوم وهو للجد ووالد العلامة والامدي في م ويمكن استفادته من المحكي عن المحقق ومن كل من اعتمد على مراسيل ابن ابي عمير باعتبار انه لا يرسل ولا يروي الا عن ثقة ولو قيل ان ذلك مذهب المعظم لم يكن بعيدا الثاني انه لا يجوز الاعتماد على ذلك وانه يشترط في التزكية تعلقها بمعلوم وهو للنهاية والدراية ولم وللاولين وجهان احدهما عموم ما دل على حجية خبر الواحد من عموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية ومشاهدة العدلين وثانيهما انه يحصل من خبر العدل الظن بعدالة الواسطة المجهول والاصل فيه الحجية وقد اشار الى ما ذكره جدي ره فقال في مقام ذكر الامور المعتبرة للتوثيق ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة وفي افادته التوثيق المعتبر خلاف منعه وحصول الظن منه تم واحتمال كونه في الواقع مقدوحا لا يمنع الظن فضلا عن احتمال كونه ممن ورد فيه قدح كما هو الحال في سائر التوثيقات فتم وربما يقال الاصل تحصيل العلم ولما تعذر يكفي الظن الاقرب هو الحاصل بعد البحث ويمكن ان يقال مع تعذر البحث يكفي الظن كما هو الحال في التوثيقات وسائر الادلة والامارات الاجتهادية وما دل على ذلك يدل على هذا ومراتب الظن متفاوتة متعددة وكون المعتبر هو اقوى مراتبه لم يقل به احد مع انه على هذا لا يكاد يوجد حديث صحيح بل لا يوجد لتخصيص خصوص ما اعتبره من الحد بانه الى هذا الحد معتبر دون ما هو ادون منه دليل تام مع انه ربما يكون الظن الحاصل من بعض التوثيقات بهذا الحد بل وادون منه انتهى وللاخرين ما ذكره في النهاية والدراية وكم وكذا من ان التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين العدل ليستبان هل الجارح اولا ومع الابهام لا تؤمن وجوه وزاد في الدراية ولم فقالا واصالة عدم الجارح مع ظهور تزكيته غير كاف في هذا المقام قال في الاول ولا بد من البحث في حال الرواة على وجه يظن بها احد الامور الثلاثة من الجرح او التعديل او تعارضهما بحيث يمكن بل اضرابه عن تسميته مريب في الغلو وفي الثاني التمسك بالاصل غير موجب بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص انتهى وفيه نظر لانهم ان ارادوا ان ذلك لا يفيد الظن بسبب ذلك الاحتمال فهو باطل لظهور حصول الظن منه كما صرح به جدي ره وكذا الامدي في م فقال في مقام دفع الحجة المذكورة قلنا وان كان محتملا الا ان الاصل عدمه ولا سيما مع تعديل العدل العالم باحوال الجرح والتعديل وعلى الظن بانه يوجب الجرح انتهى ولو كان الاحتمال المذكور مانعا من الظن للزم ان لا يحصل من خبر العدل الظن بالحكم الشرعي او بالمطلب اللغوي او بالجرح والتعديل لكونه لاحتمال الخطأ في مستند علمه بالمذكورات ولو انه برزه لكان غير تام عندنا وذلك باطل بالضرورة وان ارادوا ان هذا الظن ليس بحجة لانه يشترط في حجية كل ظن حصول ظن اخر من جهة الفحص بعدم وجود معارض له فهو باطل لان ذلك لو سلم فانما هو في صورة امكان الفحص عن المعارض واما مع عدمه فلا يشترط كما هو الظاهر من سيرة العقلاء في موارد عملهم بالظن وكذا من معظم الاصحاب والمسئلة لا تخلو من اشكال ولكن المعتمد عندي هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور **الاول** انه اذا قال العدلان اخبرنا ثقة واراد شخصا واحدا كان كما اذا قال العدل الواحد اخبرني ثقة فاذا قلنا بكفاية العدل الواحد في التزكية في استنباط الاحكام الشرعية كما هو التحقيق لزم الحكم بثبوت التعديل في الصورتين على المختار في المسئلة وان شرطنا التعدد في التعديل لزم الحكم بثبوت التعديل في هذه الصورة خاصة على ذلك **الثاني** قال العلم في اخر المسئلة اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح انتهى ويلزم على المختار في المسئلة السابقة الحكم بثبوت العدالة في المجهول هنا **الثالث** هل يشترط في كون ذلك تزكية كون العدل في تعبيره بتلك العبارة قاصدا اداء الشهادة بالتعديل او يكفي في ذلك مجرد دلالته على اعتقاده عدالة الواسطة المجهول وان لم يكن في مقام اداء الشهادة المعتمد عندي هو الاخير وربما يظهر من الدراية الاول فانه قال بعد ما نقلنا عنه سابقا انه يكون ذلك القول منه تزكية لمن روى عنه حيث يقصد بها بقوله حدثني ثقة اذ قد يقصد به مجرد الاخبار من غير تعديل فانه قد يتجوز في مثل هذه الالفاظ في غير مجلس الشهادة ثم قال وهل يحمل الاطلاق على التزكية ام لا بد من استعلام جهتها احتمالان اجودهما حمله على ظاهره من عدالته بالثقة في مثل ذلك وعلى تقدير تصريحه بقصد التزكية او حمل الاطلاق عليها ينفع قوله مع ظهور عدم المعارض وانما يتحقق ظهوره مع تعيينه بعد البحث عن حاله والا فالاحتمال قائم كما مر وذهب بعضهم الى الاكتفاء به اذا كان القائل مثل الكليني ثم بعض المعارض والخلاف وقد ظهر ضعفه ومثله لو قال كل من روى عنه فهو ثقة وان لم يسمه ثم روى عن من لم يسمه فانه يكون مزكيا له غير انا لا نعمل بتزكيته لما قررناه وقول العالم هذه الرواية صحيحة في قوة الشهادة بتعديل رواتها فانه على

لانه الطرق اما بالنسبة م

عدم الاكتفاء بذلك **الرابع** قال في م بعد الاشارة الى ان محل البحث من الامور المثبتة للتزكية وهذا الطريق يشبه ان يكون مرجوحا بالنسبة الى التصريح بالتعديل نظرا ولا سيما انا نفرق بذكر السبب للاتفاق عليه والاختلاف في هذا الطريق ولهذا يكون مرجوحا بالنسبة الى الحكم بالشهادة للاتفاق عليه ولاختصاص الشهادة بما ذكرناه قبل واما بالنسبة الى العمل بالرواية فلاشتراكهما في اصل الرواية ولاختصاص احدهما بالعمل به انتهى

في بيان ان كون الراوي من مشايخ الاجازة هل يدل على العدالة ام لا

مفتاح قال في لم قال المحقق اذا قال الخبر في بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراط العدالة في الراوي لان الاصحاب لا يحصرون في العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح لا مطلق والحق عندي ما ذهب اليه في لم اذ ليس في ذلك دلالة على التزكية ولا على اعتقاد العدالة بشيء من الدلالات بل لعل عادة الرواة جرت بالاشارة بذلك الى التزكية او اعتقاد العدالة ويشهد بذلك تصريح المحقق او من المستبعد ان يكون استناده الى نفس العبارة فانه اجل من ذلك لا انا نقول ذلك احتمال لا يمكن الحكم به بمجرده وما ذكره المحقق ثم

مفتاح اذا كان الراوي من مشايخ الاجازة فهل يجوز ان يحكم بعدالته بمجرد ذلك او لا بل يكون كغيره ممن لم يثبت عدالته فيه اشكال من ان شيخوخة الاجازة ليست هي العدالة ولا العدالة جزء من مفهومها ولا هي لازمة لها لا عقلا لجواز كون الرجل شيخ الاجازة مع كونه فاسقا ومرتكبا للكبائر ولا شرعا لعدم ورود نص من الشرع على لزوم الحكم بعدالة شيخ الاجازة ولا عادة لعدم معلومية ان كل شيخ من مشايخ الاجازة يستحيل في العادة صدور الفسق منه بل من الظاهر صدور الفسق ومنافيات العدالة من معظم مشايخ الاجازة والمشكوك فيه يلحق بالغالب ظهور كلمات جماعة في الحكم بعدالتهم فقيل ان قول فلان فلان من مشايخ الاجازة يدل على انه من اعلى درجات الوثاقة وعن الشهيد الثاني ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وعن بعض المحققين ان عادة المصنفين عدم توثيق الشيوخ وقيل ان التعديل بهذه الطريقة طريقة كثير من المتأخرين وقيل اذا كان المستجيز ممن يطعن على الرجال في روايتهم عن المجاهيل والضعفاء وغير الموثقين فدلالة استجازته والرواية عنه على الوثاقة في غاية القوة سيما اذا كان المجيز من المشاهير انتهى والتحقيق ان يقال ان كان ثبوت عدالة الراوي يكتفى فيه بالظن وانه من الامور الاجتهادية كالمسائل الفقهية واللغوية كما هو التحقيق فالمعتمد انه يجوز الحكم بالعدالة بذلك لحصول الظن منه بها وكذا يجوز الحكم بها بقول عدل من اهل الرجال فلان شيخ الاجازة لحصول الظن منه بها وان لم تكن العبارة دالة على ارادة التعديل لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما معتبرا في اللغات وان لم يكن ذلك من الامور الاجتهادية ولا يكتفى فيه بالظن من حيث انه ظن بل لا بد من ثبوت العدالة بالعلم او بسبب من الاسباب الشرعية كشهادة العدلين لكونه من الموضوعات الصرفة والاصل فيها ذلك فلا يجوز الحكم بالعدالة بذلك لانه لا يفيد العلم به ولم يثبت كونه من الاسباب الشرعية كالبينة وكذا لا يجوز الحكم بذلك بقول عدل او عدلين من اهل الرجال فلان شيخ الاجازة لانه لا يفيد العلم به ولم يثبت كونه من الاسباب الشرعية نعم اذا قال العدلان ذلك كان شهادة منهما بعدالته فيجب قبولها لان شهادة العدلين من الاسباب الشرعية ولذا يثبت بها اكثر الموضوعات الصرفة واذا قال ذلك عدل واحد كان اخبارا منه بعدالته فيجب قبوله لان خبر العدل من الاسباب الشرعية او من الظنون الخاصة التي يجب حجيتها لا انا نقول انما يكون ذلك شهادة او خبرا لو كانت العبارة دالة باحدى الدلالات الثلث على ان المتكلم قصد التعديل وهو ممنوع اذ ليس في العبارة بحسب الوضع اللغوي دلالة بشيء من الدلالات على ذلك ولم يثبت صيرورتها منقولة في اصطلاح اهل الرجال الى ما يفيد ذلك واحتمال النقل غير مجد لان الاصل عدمه فتدبر

في بيان ان قول اهل الرجال فلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه

مفتاح حكي عن العلم ان قول اهل الرجال فلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه يقتضي الحكم بصحة الرواية وان كان الذي يروي عنه ممن ادعي الاجماع المزبور في حقه مجهول الحال لكن بشرط صحة النسبة الى من ادعي في حقه ذلك الاجماع والظاهر من جماعة المصير الى هذا وربما قيل ان تلك الدعوى لا تفيد الا وثاقة من ادعي الاجماع في حقه واختار هذا الفاضل والد العلامة والسيد الاستاد ورد بوجهين احدهما ان اهل الرجال لو لم يقصدوا الحكم بصحة اصل الرواية بل قصدوا مجرد بيان وثاقة من ادعى في ذلك الاجماع في حقه لما كان لتخصيصهم تلك الدعوى ببعض وجه وفيه نظر لاحتمال كون الوجه في الفرق الاتفاق على الوثاقة فيمن ادعي فيه ذلك الاجماع في حقه دون غيره وثانيهما انه لو كان المراد بيان وثاقة ذلك الرجل لما كان لتخصيص تلك الدعوى ببعض دون الخبر مما الاختلاف في عدالته وجه ورده جدي قدس سره بانه اوما لعل الخلاف في ذلك من العدالة المعروفين في الرجال بعينه ولا اثر في اجماع العصابة وثانيا انا لم نجد من وثقه جميعهم عند من اعلى الخلاف منهم ولنا بد اتفاق جميع العصابة فلم يوجد الا في سلمان وغيره ممن هذا الشرط ضرورية دون غيره اذ لا يكاد يتفق جليل يكون سالما عن الطعن والذي يقتضيه التحقيق ان يقال ان العبارة المذكورة لا تفيد وثاقة من يروى عنه هذا الذي ادعي الاجماع في حقه لان غاية ما يستفاد منها تحقق الاجماع على صحة ما ثبت منه وهو من الظن انه يثبت منه الا النسبة الى الغير الحكم بصحة الرواية عن المعصوم

وعدالة

وعدالة من يروي عنه ممن ادعي الاجماع في حقه ومع هذا كيف يجوز الحكم بصحة الرواية بعد الراوي المجهول الحال اللهم الا ان يقال لفظ ما في قولهم ما يصح عنه الحديث المتعارف فيتجه الحكم بصحة الرواية لان تقدير العبارة يكون هكذا اجمعت العصابة على الحكم بصحة الخبر الذي ثبت انه رواه وعلى هذا ايضا امكن دعوى ثبوت عدالة من يروي عنه هذا الذي ادعي الاجماع في حقه لكن التفسير المذكور مشكل بل الظاهر عدمه وهل تفيد العبارة المذكورة توثيق من ادعيت في حقه ولا فيه اشكال من ان التصحيح عند المتقدمين على ما ذكره جماعة نظم الشيخ وهو لا يستلزم عدالة الراوي لامكان حصوله بالقرائن وكون التصحيح عند المتأخرين معناه كون الراوي اماميا ثقة لا يجدي لان العبارة صدرت من المتقدمين فيجب حملها على مصطلحهم نعم اذا صدرت من المتأخرين افادت عدالة من ادعيت في حقه ومن ان الظاهر ان الذي يجمع العصابة على تصحيح جميع رواياته لا يكون الا عدلا عادة وان امكن عقلا ان يكون فاسقا فيكون مفيدا للظن بالعدالة فيرجع الى التحقيق الذي ذكرنا في مشايخ الاجازة ولما كان الاقرب عندنا اعتبار مطلق الظن في اثبات عدالة الراوي جاز الاعتماد على ما ذكر في اثبات عدالة من ادعيت في حقه والظاهر بناء المعظم على هذا بل لم يظهر مخالف فيكون هذا مما يعتضد بما ذكرنا كما لا يخفى

مفتاح اذا حكم نحو العلامة بصحة سند حديث ولم نعلمها ولكنا رأينا سنده فيه مجهول الحال الذي لم يتعرض له اهل الرجال فهل ذلك يوجب توثيق ذلك المجهول حتى لو رأيناه في سند اخر كان اللازم الحكم بصحته اولا وعلى الثاني فهل يحكم بصحة اصل الحديث فيلزم العمل به كسائر الصحاح اولا بل يطرح او يرجع الى غيره فههنا مقامان الاول في افادة ذلك التوثيق فذهب بعض على ما حكاه جدي ره في التعليقة الى الافادة وذلك قال بعضهم المراد في ترجمة الحسن بن ميل وابراهيم بن مهزيار واحمد بن عبد الواحد وغيرهم انتهى ولعل حجته ان تصحيح ذلك الحديث اما باعتبار وثاقة ذلك المجهول عنده او باعتبار اطلاعه على سند اخر لم يشتمل عليه ولكن الاخير خلاف الظاهر لان الفرض انه لم يظهر سند اخر غيره بما علمنا به بعد التتبع ويبعد ان يكون موجودا ولم نعثر عليه فانحصر الوجه بحسب الظن في الاول فيكون مفيدا للتوثيق ومنع من هذا القول جدي ره حيث قال بعد الاشارة اليه وفيه انه لم يقتصر اطلاق الصحة على الثقات كما اشرنا اليه الا ان يقال اطلاقه انما على غيرها نادر وهو لا يضر لعدم منع ذلك ظهوره فيما ذكرنا سيما بعد ملاحظة طريقته وجعله الصحيح اصطلاحا منها لكن لا يخفى ان حكمه بصحة حديثه نعتا ودفعتين مثلا غير ظاهر في توثيقه بل ظاهر في خلافه بملاحظة عدم توثيقه وعده حصره نعم لو اكثر تصحيح حديثه مثل احمد بن محمد بن يحيى واحمد بن عبد الواحد نظائرهما فلا يبعد ظهوره في التوثيق واحتمال كون تصحيحه ذلك لكونهم مشايخ الاجازة فلا يضر مجهوليتهم او لظنه بوثاقتهم فليس من باب الشهادة فيه ما سنشير اليه والغفلة ينفيها الاكثار ومع انه في نفسه بعيد عن البعد انتهى

كان ممن م

ومال الى تفصيله والد العلامة واحتج على دلالته على التوثيق مع الاكثار بما اشار اليه من بعد الغفلة والاطلاع على سند اخر غير الذي اشتمل على ذلك وعلى عدم دلالته على التوثيق مع عدم الاكثار بان عدم الاطلاع على سند اخر وان كان يوجب الظن بانه مصحح للسند الذي فيه ذلك المجهول فيفيد توثيقه لكن ملاحظة ترجمته في الرجال وعدم تصريح احد من اهل الرجال بما يدل على توثيقه مع كونه من اهل الخبرة وتوفر دواعيهم على كشف احوال الرجال يوجب الظن بانه ليس مصححا للسند الذي اشتمل على ذلك المجهول وهذا الظن ان لم نقل بكونه اقوى من الاول فلا اقل من مساواته له ومع هذا كيف يمكن الحكم بالوثاقة والتحقيق عندي ان يقال ان ما ذكره غير منضبط ولا هو كلي اذ ربما يحصل من التتبع الظن القوي في الغاية بعدم سند اخر غير ذلك فلا يحصل من ملاحظة الترجمة ظن يبلغ هذا المقدار من القوة وقد ينعكس الامر فالمدار على حصول الظن من غير معارض اللهم الا ان يقال ما ذكره دائم ظنا مبني على الغالب ولا يقدح تخلف الاخذ احيانا فالمقام الثاني في انه هل يدل على صحة الحديث فيجب العمل به الحق عندي ذلك لان السند الذي صححه لا يخلو في الواقع اما ان يكون ذلك السند الذي اشتمل على المجهول او غيره وعلى اي تقدير يحصل الظن بكون الحديث صحيحا اما على الاول فلانه يكون توثيقا لذلك المجهول فيصح سنده واما على الثاني فلان تصحيحه يكون تصحيحا لسند لم نعثر عليه وهو كاف بناء على اعتبار تعديل المجهول حيث لم يكن الاطلاع على معارضه كما في مراسيل ابن ابي عمير نعم ان منعنا منه او من اعتبار توثيقه في الكتب الفقهية اتجه المنع من الحكم بصحة الحديث لكنه محل نظر بناء على اصالة حجية كل ظن وربما اعترض بان ملاحظة الترجمة الموجبة للظن بانه ليس توثيقا لذلك وملاحظة التتبع وعدم الاطلاع على سند اخر الموجبان للظن بعدم سند اخر يوجبان الظن بخطائه في الحكم بالصحة وفيه اولا ان الظن بعدم الغفلة اقوى من ذلك الظن جدا لان الظن الحاصل منهما مستند الى امارتين عدميتين وظن الصواب وعدم الغفلة مستند الى امارة وجودية فيقدم كما اذا صرح ثقة بوثاقة رجل وسكت الباقون عن حاله مع كثرتهم وثانيا انا نمنع من معارضة ظن الصواب للظن الحاصل من امارتين عدميتين معا بل انما عارض ظن الصواب احدى الامارتين وذلك لان ظن الصواب يقتضي حصر وجه التصحيح في احد الامرين اعتقاد وثاقة المجهول والاطلاع على سند اخر صحيح في الواقع فيعارض احدى الامارتين اما ملاحظة الترجمة ان كان السبب في تصحيحه اعتقاد وثاقة المجهول او عدم الاطلاع على سند اخر ان كان السبب في تصحيحه الاطلاع على سند اخر ولا شك في تقدم ظن الصواب كما لو صرح بسبب التصحيح

في بيان [illegible]

مفتاح اذا قال اصحابنا في كتبهم الرجالية

في بيان ما اطلق عليه لفظ ثقة

ان فلانا ثقة قد اعلى امور منها انه رجل مامون الكذب صدوق معتمد عليه فيما يقوله والحجة في هذا الامر الاول تصريح بعض اللغويين بما يقتضي ذلك قال في المصباح المنير وثق الشيء بالضم وثاقة قوي وثبت فهو وثيق ثابت محكم واوثقته جعلته وثيقا ووثقت به اثق بكسرهما ثقة ووثوقا ائتمنته وهو وهي وهم ثقة لانه مصدر وقد يجمع في الذكور والاناث فيقال ثقات كما قيل عدات وثقالة في وثق بركونه ثقة وموثقا ائتمنه الثاني ان مفهوم ذلك عرفا ومتبادر جدا الثالث كما يصح سلبه عمن اتصف بذلك الرابع انه يكذب من قال لجائي ثقة ولم يكن متصفا بما ذكر وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان لفظ الثقة يدل على ما ذكر عند اهل اللغة والعرف لا يقال كون اللفظ المزبور دالا على ما ذكر لغة وعرفا لا يستلزم دلالته عليه عند علماء الرجال المعتبر قولهم في هذا المجال لجواز كونه منقولا الى معنى اخر غير ما ذكر لانا نقول لا استلزام والاحتمال مدفوع باصالة عدم النقل وقد يناقش فيه بمعارضته بغلبة تحقق الاصطلاح والنقل لارباب الفنون ومن جملتهم اهل الرجال ويتكرر تعبيرهم باللفظ المزبور يظن انه من الالفاظ المنقولة وهذا اقوى لانه كالخاص بالنسبة الى الاصل المزبور وعليه يشكل الحكم بما ذكر بمجرد قول العدل من اهل الرجال ان فلانا ثقة لان المعنى المنقول اليه غير معلوم ولا متعين لانهم لم يعرفوه ولم يبينوه وقد يجاب اولا بان الغلبة المزبورة معارضة بعدم تصريح احد بصيرورة اللفظ المزبور منقولا الى خلاف معناه اللغوي والعادة تقتضي بان ما شانه ذلك يتحقق التصريح به وثانيا بانه لو سلم النقل فالاصل ان يكون منقولا الى ما هو اقرب الى المعنى اللغوي واشد علاقة لان الغالب في المنقولات مسبوقيتها بالمجاز وحصولها بغلبة الاستعمال والغالب في المجاز اعتبار الاقرب الى المعنى الحقيقي وليس الاقرب الى المعنى الحقيقي هنا الا ما يشتمل على المعنى اللغوي كما في كثير من المنقولات وفيه نظر لجواز ان يكون لفظ الثقة موضوعا لمن كان ثقة في الزمان الماضي او لمن لم يتعمد الكذب وان كان كثير السهو فيه او لمن يصدق لتحصيل صفة الوثاقة وكل هذه الامور يناسب المعنى اللغوي نعم لا يستلزم الوثاقة بالمعنى المتقدم والانصاف ان دلالة لفظ الثقة في كلمات علماء الرجال على ما ذكر مما لا شبهة فيه لا شك يعتريه كما لا شك في ان ليس مرادهم كونه ثقة في زمان ما بل المراد انه ثقة في جميع الازمان لانه المفهوم عرفا ولانه لو اريد الاول لزم الاجمال بل خلو الكلام عن الفائدة وهو باطل لان التتبع في كلامهم يكشف عن ارادة ذلك نعم قد يستشكل في دلالة ذلك على ثبوت الوثاقة في اوائل البلوغ ويلزم منه طرح الخبر المحتمل صدوره عنه في اوائل البلوغ وقد يجاب بان الاصل تاخر الرواية الى زمان ثبوت الوثاقة لان الاصل تاخر الحادث فتم وبان الظاهر صدور الرواية في حال الوثاقة فتم وبانه لم يعهد من احد من الاصحاب الاستشكال في سند وارد عن الثقة باحتمال وروده قبل ثبوت الوثاقة فتم وبانه لو كان ذلك الاحتمال قادحا للزم طرح اكثر روايات الثقات وهو باطل فتم ومنها انه رجل عادل يمتنع عن المعاصي مقبول الشهادة والحجة في هذا وجوه الاول انه المتبادر عند اطلاق لفظ الثقة فيكون حقيقة فيه لان التبادر امارة الحقيقة الثاني انه يصح ان يقال لمن لم يكن عادلا انه ليس بثقة وان كان صادقا ولذا يكذب من قال درايت الثقة وصليت خلف الثقة وشهد به الثقة اذا ظهر فسق من اوليك الثالث انه لو لم يكن لفظ الثقة موضوعا للعادل لما قبح ان يقال فلان ثقة ويشرب الخمر ويزني ولصح ان يستفهم بعد قوله فلان ثقة عن ارتكابه الفجور بان يقال هل يشرب الخمر مثلا والتاليان باطلان وبالجملة لا ينبغي الريب في ان لفظ الثقة بالخصوص موضوع في زماننا لمن اتصف بالعدالة لا بالمعنى المذكور المخالف للمعنى اللغوي وهو مطلق الامانة فيصير ذلك حقيقة في هذا المعنى يستلزم النقل والاصل عدمه لانا نقول اصالة عدم النقل لا تعارض الوجوه الدالة على النقل نعم يمكن ان يقال غاية ما يستفاد من تلك الوجوه كون لفظ الثقة حقيقة في المعنى المزبور في هذه الازمنة ولا يستلزم ان يكون كذلك في الازمنة السابقة كزمان الشيخ والنجاشي ومن قبل مقتضى اصالة تاخر الحادث الحكم بموافقة زمانهم لزمان اللغة وقد يجاب بان الظاهر من كلام الشهيد الثاني ان استعمال لفظ الثقة في الزمان السابق في العدل اغلب فانه قال في الدراية في ذكر الفاظ التعديل مقام هو عدل او ثقة وهذه اللفظة وان كانت مستعملة في ابواب الفقه اعم من العدالة لكنها هنا لم تستعمل الا بمعنى العدل بل الاغلب استعمالها خاصة وقد يتفق في بعض الرواة ان يكرر في تزكيتهم لفظ الثقة وهو يدل على زيادة المدح انتهى فلا ادرح الحكم بثبوت النقل يومئذ والرم كثرة المجاز والاصل عدمها وهي اولى من اصالة تاخر الحادث هذا ويستفاد من ذلك ان المعنى المذكور حقيقة شرعية فانه قال والظاهر ان المراد بالثقة العدل لان الثقة شرعا انتهى ويظهر من والدي انه معنى مصطلح عليه بين المتشرعة ثم لو سلمنا ان لفظ الثقة ليس موضوعا في اصطلاح علماء الرجال لذلك فنقول يحكم ايضا بعدالة من صرحوا بانه ثقة اذا لم يقم على فسقه دليل وذلك اما لان الغالب استعماله في العدل فالاطلاق ينصرف اليه او لانه اذا لم يتعرضوا لفسقه فظاهر عدمه لانه يبعد عدم اطلاعهم على فسقه وكذا يبعد عدم تصريحهم بفسقه مع اطلاعهم عليه فتم او لان الغالب كون الصادق والمتحرز عن الكذب عادلا فيلحق الفرد المشكوك فيه بالغالب عملا بالاستقراء ولا يشترط في هذا كثرة استعمال اللفظ في العدل او لان المستفاد من طريقة متاخري الاصحاب الحكم بعدالة الراوي بمجرد قولهم فلان

ثقة

في بيان حكم تعارض الجرح والتعديل

ثقة والظاهر عدم خطائهم فيما صاروا اليه او لانه انما يصرحون بالتوثيق ليعمل بالخبر وهو لا يجوز الا مع عدالته لابتناء اشتراط العدالة قول جم واما الثاني فلا يشترطونها فلعل المصرح بالتوثيق اختار الاخير لانا نقول الظاهر ارادة المعنى بنفع الكل والا لوجب التنبيه على ارادة خلاف ذلك فتم او لانه اذا قيل فلان ثقة وامين كان الظاهر منه انه امين في كل شيء لان حذف المتعلق يفيد العموم والامين في كل شيء لا يكون الا عدلا اذ من جملة الاشياء التي يعتبر فيها الامانة الشهادة ولا يحصل الامانة فيها الا بالعدالة فتم ومنها انه امامي وقد صرح بدلالته على هذا جدي قدس سره فانه قال المحقق الشيخ محمد ان النجاشي اذا قال ثقة ولم يتعرض الى فساد المذهب فظاهره انه عدل امامي لان ديدنه التعرض الى الفساد المذهب فعدمه ظاهر في عدم ظفره وهو ظاهر في عدمه لبعد وجوده مع عدم ظفره لشدة بذل جهده وزيادة معرفته وعليه جماعة من المحققين انتهى ولا يخفى ان الرواية المتقدمة في المسألة المتقدمة انه اذا قال عدل امامي جنس كان ذلك فلان ثقة انهم يحكمون بمجرد هذا القول بانه عدل امامي لما ذكر او لان الظاهر من الرواة التشيع والظاهر من الشيعة حسن العقيدة او لانهم وجدوا انهم انهم اصطلحوا ذلك في الامامية وان كانوا يطلقون على غيرهم مع القرينة او لانه يثبت ان معنى ثقة عدل ضابط كما ان عادلا ظاهر فيهم فكذا ثقة او لان المطلق ينصرف الى الكامل او لغير ذلك وعلى منع الخلو انتهى كلامه دام ظله وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا قال العدل فلان ليس بثقة فان قلنا بان لفظ الثقة موضوع للمفهوم المركب من التحرز عن الكذب والعدالة وكونه اماميا فغاية ما دل عليه انه ليس فيه مجموع الصفات ولا يدل على انتفاء جميعها او بعض منها بالخصوص فلو قام دليل على اتصافه ببعضها لم يكن ذلك معارضا له نعم لو قام دليل على اتصافه بجميعها كان ذلك معارضا ووجب الرجوع الى ما يقتضيه قاعدة التعارض وان قلنا بانها موضوعة لمجرد التحرز عن الكذب وان الصفتين الاخيرتين يستفادان من القرائن فغاية ما دل عليه نفي التحرز عن الكذب واما على نفي كونه اماميا فلا **الثاني** اذا قال عدل من اصحابنا فلان ثقة وقال غيره موافقي او فطحي او مخالف لمذهب وجب الحكم بكونه موثقا عدلا ضابطا غير امامي وذلك لان قوله ثقة يتضمن ثلاث دعاوي الاولى انه متحرز عن الكذب الثانية انه لا يصدر عنه الفسق الثالثة انه امامي والتصريح بالفطحية انما عارض الاخيرة دون الاوليين فيجب قبولهما لخلوهما عن المعارض وقد اشار الى هذا جدي قدس سره فانه قال بعدما حكينا عنه بلا فصل نعم في مقام التعارض بان يقولوا انه فطحي مثلا يحكمون بكونه موثقا معللين بعدم المنافاة ولعل مرادهم عدم معارضة الظاهر النص وعدم مقاومته بناء على ان دلالة ثقة على الامامية ظاهر كما ان فطحي على الاطلاق لعله ظاهر في عدم ثبوت العدالة عندنا فتامل مع تامل فيه لظهور ان الجمع مهما امكن لازم فيرتفع البعد عما ظهر ويتمسك بالمتيقن اعني مطلق العدالة فيصير فطحيا عادلا في مذهبه فيكون الموثق ساع او كلاهما وكذا لو كان امر واحد لكن لعله لا يخلو عن نوع تدليس الا انه لا يكون مضرا عندهم لكون حجية خبر الموثق اجماعيا او حقا عندهم واكتفوا بظهور ذلك منهم او غير ذلك او يكون ظهر خلاف الظاهر واطلع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل لكن ملائمة هذا القول بالمكر لا يخلو عن اشكال مع ان للعدل ادعى كونه عادلا في مذهبنا فاذا ظهر كونه مخالفا لعدالته في مذهبنا الا ان يدعي ان الظاهر اتحاد اسباب الجرح والتعديل في المذهبين سوى الاعتقاد بالامامة اماما لكن هذا لا يتم بالنسبة الى الزيدي والعامي ومن ماثلهما جزما واما بالنسبة الى الفطحية والواقفية ومن ماثلهما فثبوته ايضا يحتاج الى التامل مع انه اذا ظهر خطاء المعدل بالنسبة الى نفس ذلك الاعتقاد فكيف يؤمن من عدمه بالنسبة الى غيره وايضا ربما يكون الجارح المعدل واحدا كما في ابرهيم بن عبد الحميد جزم وايضا لعل الجارح جرحه مبني على ما لا يكون سببا في الواقع على ما سيذكر في ابرهيم بن عمر وكيف كان فهل الحكم والبناء المذكور عند التعارض مطلقا ام مقيدا بما اذا انحصر ظن المجتهد فيه بانعدام الامارات والمرجحات اذ لعله بملاحظتها يكون الظن عنده حقيته احد الطرفين ولعل الاكثر على الثاني وانه من الامر انتهى وقد يقال ان الحكم بالموثقية وكون ذلك الرجل غير امامي انما يصح اثباتا على تقدير كون لفظ الثقة موضوعا عند اصحابنا لمن كان اماميا اذ بعد الاعتراف يتحقق المعارضة بين ما دل على الفطحية وما دل على كونه اماميا فيجب التوقف لا ترجيح الاول اللهم الا ان يقال ان ما دل على كونه فطحيا مثلا يدل بالدلالة المطابقية وما دل على كونه اماميا يدل بالتضمن والدال بالمطابقة اقوى وفيه نظر اذ يقال ان التعارض لما كان موجبا للتوقف في كونه اماميا كان بمنزلة كونه غير امامي بحسب الظن وهذا المقدار كاف في عده موثقا وقد يقال ايضا انا اذا رجحنا كونه فطحيا او توقفنا في كونه اماميا باعتبار ذلك المعارض كان ذلك موجبا للقدح في الاعتماد على دعوى ضبطه لانه المعهود من العقلاء الا ترى انه لو اخبر عدل بان الشبح البعيد انسان ثم قام دليل على انه ليس بناطق لم يجز عند العقلاء ان يحكم بانه حيوان اعتمادا على من قال بانه انسان فادعى امرين احدهما انه حيوان والثاني انه انسان وان المعارض انما حصل للاخير وفي نحو جده ره مع انه اذا ظهر خطاء المعدل اشارة الى هذا وبالجملة ان العدل اذا اخبر بامور على وجه يدل كلامه عليها مطابقة لم يكن وجود المعارض لاخباره عن بعضها موجبا للقدح في اخباره عن البواقي ولا كذلك لو اخبر بما يلزم منه الاخبار عن امور متعددة تضمنا فان وجود المعارض للاخبار الضمني

رسالة متعلقة بكلمة الثقة

عن بعضها يوجب القدح في الاخبار الضعيفة عن البواقي لا يبقى ما يدل على لزوم حمل العام الذي قام الدليل على خروج بعض افراده على الافراد الباقية بل
على لزوم حمل لفظ الثقة في قول العدل بعد ظهور معارض لجزء من مفهومه على الاخيرين فانه من قبيل العام لانا نقول هذا فاسد لان العام انما يحمل على
ما بقي بعد التخصيص لكونه اقرب المجازات ولان المخصص قرينة على عدم ارادة تمام اللفظ وهو العموم ولا يمكن ان يقال بمثل هذا هنا اذ من المعلوم ان قول
العدل لا يصح ان يكون قرينة لقول عدل اخر فتم وبالجملة الحكم بالموثقية وكونه صدوقا باعتبار التصريح بانه ثقة مع معارضته بالتصريح بانه فطحي مشكل
الا على تقدير كون لفظ الثقة موضوعا للمجرد المتحرز عن الكذب او ان الصفتين الاخيرتين تستفادان من الخارج اذ التصريح بالفطحية لا يعارض التصريح
بانه ثقة امامي وانما يعارض ما دل على انه امامي من القرائن الخارجية فتدبر **الثالث** انه اذا قال احد من المخالفين كالفطحي والواقفي والعامي فلان
ثقة فهو يدل على انه متحرز عن الكذب صدوق ولا يبعد الدلالة على انه عادل في مذهبه لانه من القائلين بمقالته ولا يدل على انه عادل بحسب لكن مع الامامية
كما اشار اليه جدي ره فانه قال بعد ما حكيناه عنه ثانيا بلا فصل ثم اعلم ان ما ذكر اذا كان الجارح والمعدل عدلا اماميا واما اذا كان مثل علي بن الحسن
فمن جرحه يحصل الظن وربما يكون اقوى من الامامي كما اشير اليه فهو معتبر في مقام اعتباره على ما سيجيء في ابان بن عثمان وغيره بناء على جعله شهادة او رواية
ولم يحصل منشا قبولها الظن ولم يعتبر الموثقية وفيها تامل واما تعديله فلو حصل منه رجحان قبول الرواية فلا اشكال بل يحصل ما في غاية القوة واما
لو جعل من ذلك للعدالة فلا يخلو عن اشكال ولو على راي من جعل التعديل من باب الظنون والرواية وعمل بالموثقة لعله يظهر ارادته العدل الامامي او في
مذهبه او الاعم او مجرد الوثوق بقوله ولم يظهر اشتراط العدالة في قبول الرواية الا ان يقال اذا كان الامامي المعروف مثل العياشي الجليل يسأل عن حال
راو فيجيبه بانه ثقة على الاطلاق مضافا الى ما يظهر من رويته من التعرض للوقف والناووسية وغيرهما في مقام جوابه افادته لرواية وربما يظهر من امثال
ذلك انه كان يرى المعرض لامثال ذلك في المقام لازما وكذا الحال بالنسبة الى العياشي الجليل بالقياس الى الجليل الاخذ عنه وهكذا فانه وربما يظهر من
ذلك ارادة العدل الامامي مضافا الى انه لعل الظاهر مما ذكر امثال من الامامية في اشتراط العدالة في الرواية وربما يظهر من الخارج كون الراوي من الامامية
فيبعد خفاء حاله على جميعهم بل عليه ايضا فيكون تعديله بالعدالة في مذهبنا كما لا يخفى فلو ظهر من الخارج خلافه فلعل حاله حال توثيق الامامي
وايضا بعد ظهور المشار كما احد العدالتين مستفادة فلا يقصر عن الموثقية فان المقام يحتاج الى التامل التام واشكل من ذلك ما اذا كان الجارح الامامي
والمعدل غيره واما العكس فحاله ظاهر سواء قلنا بان التعديل من باب الشهادة او الرواية او الظنون هذا واعلم ان الظاهر ان الشارح قوله ثقة ثقة تكرير
اللفظ تاكيدا وربما قيل ان الثاني بالنون موضع الثاء انتهى **مفتاح** 312 اذا كان الراوي في زمان عادلا وفي اخر فاسقا فان علم انه
روى في حالة العدالة فلا اشكال في القبول كما لا اشكال في عدمه اذا علم بالرواية في حال الفسق وقد صرح بهذا في العدة وقال ولاجل ذلك عملت الطائفة
بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي عذافر وغير هؤلاء
انتهى واما اذا شك في ذلك ولم يعلم انه روى في حال الفسق او العدالة فلا تقبل روايته لان شرط العمل بروايته كونه راويا في حال العدالة وهو مشكوك
فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وقد نبه على هذا الشهيد الثاني في الرعاية في بحث رواية المبتدع قال وينبغي ان يكون الراد اصراره معتبرا
فيمن علم منه الجرح ولم يعلم تاريخ ما نقل عنه انتهى وهل يجوز التمسك باصالة تاخر الحادث للحكم بالرواية في حال العدالة او الفسق اذا علم بعدالته

في اخر العمر او فسقه اولا بل يجب الرجوع لكن وان علم
بعد التوبة اخر العمر فيه اشكال
الاقرب الثاني
تمت

وعدم اعتباره ح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد واله الطيبين الطاهرين **مفتاح** لا اشكال في انه اذا علم ان الراوي عادل يقبل روايته
ولا في انه لا يقبل روايته اذا كان فاسقا وقلنا باشتراط العدالة فالراوي وقد صرح بنفي الخلاف في ذلك الشيخ الاجل الحر ونقل لا خلاف في عدم
قبول رواية من علم فسقه انتهى وهل يقبل روايته على تقدير اشتراط العدالة فيها اذا كان مجهول الحال مع العلم بايمانه بمعنى اسلامه اذ لم يثبت عدالته
ولا فسقه شرعا اختلفوا في ذلك على قولين الاول انها لا يقبل مطلقا ولو علم اسلامه وايمانه وهو للمعالم وفيه وشرح البداية وشرح المبادي والمنية والبداية
والحاشية الجمالية والمخول ومن وصرح شرحه فيه بشرط ان يكون عدلا وان لا يكون مجهول الحال عند الامامية والشافعي واحمد في المنية اما المجهول حاله في
العدالة والفسق اذا كان معلوم الاسلام فالاكثر على عدم قبول روايته وهو مذهب اصحابنا والشافعي وفي النهاية اختلف الناس في المجهول حاله هل يقبل روايته
فذهب الشافعي واحمد واكثر العلماء الى انه غير مقبول الرواية وهو الحق وفي الحاشية الجمالية ان عدم قبول رواية المجهول هو المعروف بين اصحابنا
ويظهر من بعض المتاخرين الميل الى العمل بخبره ولا يخفى ضعفه وفي منهب الشافعي واحمد حنبل واكثر اهل العلم ان مجهول الحال غير مقبول الرواية
الثاني انها تقبل حيث يعلم اسلامه وهو المحكي عن ابي حنيفة واتباعه في لم واعتبار اشتراط العدالة هو المشهور بين الاصحاب ويظهر من جماعة من
متاخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة وفي المامول وظاهر جماعة من المتاخرين الى العمل بخبر مجهول الحال وهو
اختيار جماعة من العامة انتهى ويمكن استفادة هذا القول من النهاية بجعله مجرد الاسلام والايمان مع عدم ظهور الفسق في ثبوت عدالة الشاهد
وقد اشرنا اليهم للاولين وجوه منها ما تمسك به في تهذيب وشرح المبادي والمنية من ان عدم الفسق شرط لجواز قبول الرواية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق والمجهول
حاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز قبول روايته معلوما لان الجهل بالشرط ملزوم للجهل بالمشروط وقد تمسك بالخبر المذكور في لم ايضا مبينا
لما تم بيان فانه قال القول باشتراط العدالة عندهم هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة من
اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا
ريب ان تقدم العلم بالوصف لا مدخل له في حقيقته ووجوب التثبت في الاية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث
والفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عن جمع هذين الوصفين
لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤكده كون المراد من هذه الاية قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
تعليل للامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم لظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع
حيث يجري معها الكذب ولا مدخل لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الاية وجوب التثبت عند خبر من له
هذه الصفة في الواقع ونفس الامر فهو وقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق
يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده انتهى لا يقال لا نم ان عدم الفسق في الواقع
شرط في قبول الرواية بل الشرط فيه هو عدم العلم بالفسق وهو حاصل في المجهول الحال فيجب قبول خبره اما الاول فلوجهين احدهما ان المفهوم من
قوله تعالى ان جاءكم ان جاءكم من علمتم بفسقه وذلك لان الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة لا للمعاني الواقعية وثانيهما ما ذكره في النهاية
معترضا على الحجة المذكورة فانه قال بعد الاشارة اليها وفيه نظر لان الاية دلت على ان الفسق شرط التثبت وليس المراد الفسق في نفس الامر لانه
تكليف ما لا يطاق بل في علمنا وهو يقتضي انتفاء المشروط عند عدم الشرط الذي هو علم الفسق والمجهول ليس معلوم الفسق فلا يجب معه التثبت انتهى
لانا نقول مقتضى ظاهر الاية الشريفة كون عدم الفسق في الواقع شرطا لا عدم العلم بالفسق والوجهان المذكوران لا ينهضان لاثبات خلافه اما
الاول فللمنع من ان الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة لان المتبادر منها المعاني الواقعية بالضرورة ولصحة السلب عن المعاني المعلومة في بعض
الوجوه ولان اهل اللغة اذا ذكروا معنى اللفظ لم يذكروا قيد العلم اصلا ولانه لو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة للزم عدم فرض ثبوت
في تحقق معانيها وهو باطل بالضرورة ولانه لو كانت للزم انتفاء معاني الالفاظ بانتفاء العالمين وهو باطل بالضرورة ولانه لو كانت موضوعة للمعاني
المعلومة للزم ان لا يتحقق معنى لفظ لو كان المعتبر علم كل انسان لامتناعه عادة للزم ان يتحقق المعنى وان لا يتحقق لو دار الوضع مدار الا عقلا
وجميع ذلك باطل بالضرورة وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا المعلومة لا يقال الالفاظ وان كانت موضوعة

بيان ان ما هو الاصل في مجهول الحال الفسق او العدالة

كوجوب المقدمة العلمية
خ

وهو معلوم العدالة ظنا
اذ لا ينصرف اليه اطلاق
المفهوم
خ

للعادة الواقعية التي هي اعم من المعلومة وغيرها ولكن اطلاقها ينصرف الى الافراد المعلومة فاطلاق الفاسق في الآية الشريفة ينصرف الى من علم
فسقه فيكون هو المامور بالتثبت في خبره ويكون غيره منه خارجا عن اطلاق المفهوم الحاكم بعدم التثبت لانا نقول لا نم ذلك ويشهد بذلك مصير
معظم الاصحاب على التمسك بالاطلاق الى لزوم الاجتناب فيما اذا اشتبه الزوجة بالاجنبية وفيما اذا اختلط المال الحلال بالحرام وفيما اذا اشتبه النجس بالطاهر في
نحو ذلك مما لا يكاد يحصى لبداهة ان الالفاظ التي تعلق بها التكاليف محمولة على المعاني الواقعية لا المعلومة وعلى هذا تجري قاعدة وجوب
المقدمة العلمية نحو وضع السلم للصعود المامور به عند وجوب الاجتناب بحيث لا يكون الاشتباه مخصوصا لبطلان القاعدة المذكورة وكون
العلم مدخلية في الوضع بل القاعدة نفي الحرج الاجماع من المسلمين والا لكان الاجتناب غير واجب في صورة حصر الاشتباه فان سلمنا انصراف
اطلاق الفاسق في الآية الشريفة الى معلوم الفسق ولكن نقول كما ان اطلاق المنطوق ينصرف الى الفرد المتبادر كذلك ينصرف اليه اطلاق المفهوم
ولكن يعارضه اطلاق مفهوم التعليل في قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة الآية والتعارض بينهما من قبيل تعارض العموم من وجه ومن الظاهر
ان الترجيح مع عموم التعليل لكونه مقطوعا ولاعتضاده بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم من الكتاب والسنة ولاعتضاده بمصير المعظم الى عدم
حجية خبر مجهول الحال وهذا وان استلزم المنع من حجية خبر العدل كما لا يخفى الا ان الدليل القاطع دل على حجيته فيرجح عموم المفهوم بالنسبة اليه سلمنا
عدم ترجيح عموم التعليل ولكن لا اقل من التساوي فيبقى اصالة عدم حجية خبر المجهول الحال سليمة عن المعارض ولا يمكن التمسك باطلاق المفهوم على حجية خبره
ولو كان المراد من الفاسق في الآية معلوم الفسق واما الثاني فللمنع من لزوم التكليف بما لا يطاق على تقدير ان يراد من الفاسق الفاسق الواقعي لان
الاشتباه في موضوع التكليف ومتعلقه لا يستلزم ذلك الا لما جاز التكليف بالمجمل ولما وجب الاحتياط حيث يكون الشبهة محصورة وكل ذلك
خلاف التحقيق وما عليه المحققون نعم انما يلزم التكليف بما لا يطاق في صورة الاشتباه في موضوع التكليف اذا لم يتمكن المكلف من تحصيل البراءة
اليقينية من التكليف بالاحتياط وكان ناسيا بحيث يترتب على تركه العقاب اما اذا تمكن من ذلك فلا للقطع بتحقق القدرة على الاتيان بالمكلف به ولم
يقم دليل عقلي ولا نقلي على اشتراطه بالعلم به تفصيلا وتوقف التكليف على العلم به وكونه احد شرائط التكليف كالقدرة والعقل والبلوغ لا مقتضى
ذلك كما لا يخفى لا يقال لو كان الشرط في قبول الخبر عدم فسق المخبر في الواقع لما جاز الاعتماد على خبر من لم يعلم بعدالته وان شهد بها العدلان لوجوب
الاقتصار على خبر من علم عدالته وفسقه يقم بالاتفاق على الظن لانا نقول الملازمة ممنوعة وان كانت موافقة للاصل لان الادلة القاطعة الدالة على
ثبوت العدالة بالبينة وغيرها من الاسباب الشرعية اقتضت الخروج عن الاصل كما اقتضت الادلة الدالة على طهارة ما شك في نجاسته وعلى ملكية
ما في يد المسلم الخروج عن قاعدة لزوم الاحتياط في الامرين ولما لم يكن دليل يقتضي الحكم بعدالة مجهول الحال ويعكس فسقه تعبدا وجب فيه الاخذ بالاصل
المذكور لسلامته عن المعارض لا يقال لا نم ذلك بل الدليل على الحكم بعدالة المجهول موجود وهو ان الاصل في كل مسلم لم يثبت صدور الفسق منه العدالة وقد صرح
بهذا الاصل ابن الجنيد على ما حكاه عنه في البحار فانه قال كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر خلافها وقد اشير الى هذا الاصل ايضا في جملة من الكتب
ففي ق الاصل في الاسلام العدالة والفسق طار عليه يحتاج الى الدليل وفي ح الدراية والاصل عدم الفسق في المسلم وصحة قوله وفي لف وقح قال الشيخ
في ط وف لا يقبل الجرح الا مفسرا ويقبل التزكية من غير تفسير وفرق في ط بان التزكية اقرار على صفة الاصل فلهذا قبلت من غير تفسير وفي ف
تثبت العدالة اذا شهد بها مطلقة وفاقا للش لان العدالة هي الاصل والفسق طار وفي لك في جملة كلام له وفيه نظر لان الآية ليس فيها ان المراد منها
ما هو ابعد عن الاكتفاء بظاهر الاسلام اذا لم يظهر الفسق بقول ان ذلك هو العدالة فانها الاصل في المسلم بمعنى ان حاله يحمل على القيام بالواجبات وترك
المحرمات ومن ثم جرى عليه هذا الحكم حتى لا يجوز رميه بفعل محرم ولا ترك واجب اخذا بظاهر حاله واتفق الكل على بناء عقده على الصحيح ثم قال في
جملة كلام له ولا غرو ما اجاب به في المهذب عن قولهم ان الاصل في المسلم العدالة بان الاسلام يقتضيها بمعنى ان المسلم اقرب اليها لا انه يقتضيها اقتضاء
يمنع من النقيض وقبول الشهادة مبني على اليقين لا التجويز وان خبر بان المعتبر من العدالة عند عبر عنها هي ما ابهم ليس هو اليقين بل مجرد الظهور وان
امكن خلافه في نفس الامر بالاجماع والمنع من النقيض غير شرط فيها اتفاقا ويدل على ذلك خبر سلمة بن كهيل قال سمعت عليا عليه السلم يقول لشريح واعلم
ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلود في حد لم يتب او معروف بشهادة زور او ظنين لانا نقول الاصل المذكور لم نم والرواية المذكورة
لا تنهض باثباته لضعفها سندا من غير جابر وقد صرح بالمنع من الاصل المذكور في جملة من الكتب ففي مجمع الفائدة اما الاستدلال بكفاية الاسلام
بناء على ان الاصل في المسلم العدالة كما ذهب اليه بعض العامة اذ ان الظاهر من حال المسلم ذلك اذ لا يترك الواجبات ولا يفعل المحرمات ولذا لو نسبه

احد

بيان ما اورد على ان الاصل في مجهول الحال الفسق او العدالة

احد الى خلاف ذلك بفسق ويعزر ضعيف لان الاصل عدمهما وهو ظ والظاهر لا يدل على حصولهما وهو مع اعتبار الملكة واضح ومع عدمه لان الشك في اعتبار
امور كثيرة وجودية والاصل عدم ذلك كله وظهور حال المسلم لا يقتضي حصولها على انه معارض بما يرى من اكثر المسلمين فانك اذا عاشرت الناس خصوصا
في السفر وبالمعاملة عرفت ان اكثرهم غير عدل ولهذا لم يوجد الا نادرا فالظاهر يعارض بالظهور وحمله على عدم ترك الواجبات وفعل المحرمة وعلى الصحة والسداد
وتغيير من يفعل الفسق المصلحة وذلك لا يقتضي الجزم بها ولا الظن بالعدالة والشهادة بها والحكم بثبوتها في القضية الموقوفة على ظهورها عند
الحاكم بحيث يحكم بها ولهذا يحمل على ذلك لو حصل الظن بعدم فعل الواجبات وترك المحرمات ويعزر لو نسبه الى الشرب ولو علم فسقه وبالجملة فرق بين
ثبوت شيء عند الحاكم بحيث يحكم عليه ويحكم على الخلق بسبب وجوده وبين عدم الحكم بالعكس والحمل على الفعل بناء على ظاهر الحال المصلحة فانهم لا يستلزم الثاني
الاول وهو ظ فتم وفي زبدة البيان في جملة كلام له ولا يكفي ان الاصل عدم الفسق وظهور حال المسلم ذلك لانه معارض باصل عدم فعل الطاعة وان
الوقوع كثيرا وعدمه اكثر فلا يبقى الاعتماد وفي مقام آخر من الكشف في جملة كلام له وان كان الاصل عدم الفسق كان الاسلام ملكة رادعة لصاحبه عن
ذلك لان كثرة وقوعه من المسلمين مما اضعف الاصل وغلبة الاهواء مما اضعف الردع وفي التعليقة الجائرة في كون الاصل هو عدم الفسق تامل
اذ لا بد فيه من صحة العقائد الدينية والاصل عدمها ولو سلم فانما يسلم كون الاصل عدمه في اوائل البلوغ قبل حضور وقت فعل واجب واما بعده فالاصل
عدم الاتيان به فيصير الاصل عدم الاتيان بفعل محرم ايضا وهو لا يكفي في عدم الفسق فيمن كان قريب العهد بالبلوغ واما في غيره كما هو الغالب في الرواة
فظ ان الاصل هو الفسق لكونه اكثر ولان الاصل عدم الاتيان بجميع الواجبات لو لم يجعل بمعنى الظ وهو ظ ثم قال في جملة كلام له واورد عليه بعض الفضلاء
انا لا نم ان وجود الملكة يتوقف على امور كثيرة كالشجاعة والجود وامثالها بل الاطلاع عليها لا يحصل الا بالاطلاع على هذه الامور الكثيرة لانها هيئة نفسانية
خفية ولا يخفى ان وجود الملكة ايضا يتوقف عليها كالشجاعة والجود وامثالهما اللهم الا ان كان مؤيدا بالقوة القدسية ولا يخفى ان دعوى اصالة عدمها
اظهر منها في عدم تلك الامور الكثيرة وهو ظ وفي ح ضر بعد الاشارة الى القولين في المسألة واعلم ان هذا مبني على ان الاصل الفسق او العدالة
والظاهر الفسق لان العدالة طارية ولانه اكثر وفي المحصول استدل القائلون بحجية خبر المجهول بان الصحابة كانوا يقبلون الاحاديث ممن يرويه من غير
بحث عن سيرته وحالته وينضم اليه وجوب احسان الظن بالمسلمين وظاهر المسلم العدالة ثم قال وما ذكروه من ان الغالب العدالة قلنا الرجوع في الغالب
الى الواقع في العادة والفسق اغلب على الخليقة والكذب اكثر ما يسمع ويكفي في احسان الظن بالمسلم ان يتوقف في حقه العدالة والفسق محتمل وخفاؤه
عنا لا يحقق النفي اصلا انتهى لا يقال عدم الفسق غير شرط في قبول الخبر حتى يلزم من الشك فيه الشك في المشروط نعم الفسق مانع من القبول وقد تقرر
ان الشك في وجود المانع لا يمنع من العمل بالمقتضي لان الاصل عدم المانع وقد اشار الى هذا في ح الدراية فقال بعد الاشارة الى الحجة المذكورة كذا
استدلوا عليه وفيه نظر لان مقتضى الآية كون الفسق مانعا من قبول الرواية فاذا جهل حال الراوي لا يصح الحكم عليه بالفسق فلا يجب التثبت عند
خبره بمقتضى مفهوم الشرط ولانا لا نم ان الشرط عدم الفسق بل المانع ظهوره فلا يجب العلم بانتفائه حيث يجهل انتهى لانا نقول ما ذكر انما يتجه لو قام دليل
يقتضي حجية خبر المسلم مطلقا وهو مم سلمنا ولكن كما يجب العلم بتحقق الشرط كذا يجب العلم برفع المانع كما اشير اليه في جملة من الكتب ففي زبدة البيان يمكن
ان يستدل على عدم قبول خبر مجهول الحال ان جوزت الواسطة بين الفاسق والعادل كما هو الظاهر بانها تدل على ان الفسق مانع فيه وعدمه شرط
للقبول فما لم يعلم رفع المانع وتحقق وجود الشرط لا يعلم به وهو ظاهر وفي مر وشرح لنا الفسق مانع فوجب تحقق ظن عدمه كالصبي والكفر وزاد في الثاني
بعد دعوى الاتفاق على مانعية الفسق فانا لا نقنع بظهور عدمها ما لم يتحقق انتهى ولا يقال انما يجب رد خبر مجهول الحال من باب المقدمة العلمية وقاعدة
الشبهة المحصورة ولكن يجب الاجتناب من خبره احتياطا كما يجب العمل بخبره احتياطا لاحتمال كونه عادلا في الواقع والعادل يجب العمل بخبره لو لا الاحتياط
كما يجب في المنهي عنه كذلك يجب في المامور به ولذا وجب الصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة وحيث كان الامر كذلك كان اللازم اما ترجيح الاحتياط الآخر
او التخيير في العمل بالاحتياطين وعلى تقدير التخيير يثبت جواز العمل بخبر المجهول لانا نقول لا نم ذلك بل الذي يحكم به العقل هنا هو ترجيح الاحتياط الاول
لان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة سلمنا ولكن التخيير لا قائل به فلا يجوز المصير اليه بل يتعين الرجوع الى اصالة عدم جواز العمل بغير العلم المستندة
الى العقل والنقل فتم ومنها انا نتمسك بالكتاب والسنة وصرح من العمومات المانعة من العمل بغير العلم كتابا وسنة خرج منها خبر من يثبت عدالته
شرعا ولا دليل على خروج غيره فيبقى مندرجا تحتها واورد عليه في النهاية فقال لنا الدليل يقتضي نفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني
من الحق شيئا خالفناه في حق من ثبتت عدالته لقوة الظن فيبقى المجهول على الاصل وفيه نظر لما بيناه من ان المراد النهي عن اتباع الظن في الاصول

قوله ولا يقتضى خبر العدل يفيد ظنا م

ولان القوة والضعف يتفاوت باعتبار العدالة وقوتها وضعفها وباعتبار القرائن والاحوال والوقايع فجاز ان يكون خبر المجهول يفيد ظنا
ضعيفا في غيرها فلا يبقى لوصف الجهالة اثر انتهى وفيه ان ايراده يختص بتقريره الذي ذكره في بحث المنية ايضا ولا يرد على تقريرنا كما لا يخفى وقد تقرر منها
في ح صر فقال لنا الادلة تحول لا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن دلت على المنع من اتباع الظن في المعلوم عدالته وفسقه والمجهول نحو لفي المعلوم
عدالته بدليل وهو الاجماع فيبقى فيما عداه معمولا به فيمنع اتباع الظن ومنه صورة النزاع وهو المجهول ومنها ما تمسك به في بحث المنية من اجماع الصحابة
على رد خبر المجهول قال في الثاني لان عليا عليه السلم رد خبر الاشجعي في المفوضة وكان يحلف الرواة فاطمة بنت قيس قال كيف يقبل قول امرأة لا ندري
اصدقت ام كذبت ورد عمر ايضا خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلعم يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلثا فلم
يوذن له فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري انتهى واورد عليه في النهاية بمنع من الاجماع قال ورد علي عليه السلم خبر الاشجعي لعدم ظهور صدقه
وطعن لو صح يكون بوالا على عقبيه جبر محرز في امور دينه ورد عمر خبر فاطمة لعدم ظهور صدقها ولهذا قال لا ندري اصدقت ام كذبت انتهى وقد
صرح بما ذكره في م ايضا ومنها ما ذكره في يه فقال لنا الدليل ينفي جواز العمل الا اذا قطعنا بان الراوي ليس بفاسق ترك العمل به فيما اذا غلب
على ظننا انه ليس بفاسق بكثرة الاختبار فيبقى فيما عداه على الاصل وبان الثاني ان عدم الفسق شرط في جواز الرواية فالعلم به شرط لان جهل
الشرط يقتضي جهل المشروط وبان الفارق ان العدالة من الامور الباطنة لا يمكن الاطلاع عليها حقيقة وانما الممكن الاستدلال بالافعال الظاهرة
وهو وان لم يفد العلم لكنه يفيد الظن ثم ان الظن الحاصل بعد طول الاختبار اقوى من الظن الحاصل قبله ولا يلزم من مخالفة الدليل للعامل بعض
القوي مخالفته عند الضعيف ثم اعترض على هذا بما اعترض به على الحجة الاولى ومنها ما ذكره في النهاية ايضا فقال لنا انه لما دل الاجماع على ان الصبي والرق
والكفر والخنثى الفسق موانع من الشهادة اعتبر في قبول الشهادة العلم بعدمها ظاهرا فكذا العدالة تجامع الاحتراز عن احتمال المفسدة ثم اورد عليه فقال
ان الشهادة اضيق ولهذا اعتبر فيها العدد والحرية والبصر وغير ذلك بخلاف الرواية فلا يجوز الحمل عليها انتهى واشار الى ما ذكره من الايراد في م ايضا ومنها
ما ذكره في يه ايضا فقال لنا انه مجهول الحال فلم يقبل اخباره في الرواية دفعا لاحتمال المفسدة الكذب كالشهادة فان منعوا شهادة المال فقد سلموا شهادة مع
العقوبات ثم المجهول مردود في العقوبات وطريق التعرف في الرواية والشهادة واحد ثم اورد عليه بان احتمال الصدق مع ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا
من احتمال الكذب فيكون القبول اولى بخلاف الشهادة لوجود التهمة والاحتياط فيها وصرح بما ذكره من الايراد في م ايضا ومنها ما ذكره في يه ايضا فقال لنا
انه اجمعنا على ان العدالة شرط في قبول الرواية عن النبي صلعم وعلى ان بلوغ مرتبة الاجتهاد في الفقه شرط في قبول الفتوى فاذا لم يعلم حال الراوي بالاختبار
فلا يقبل اخباره دفعا للمفسدة اللازمة من فوات الشرط كما انا لم نعلم بالاختبار بلوغ المفتي رتبة الاجتهاد فانه لا يجب على المقلد اتباعه ثم اورد
عليه فقال فيه نظر لان الشرط في العدالة تعين ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا والقياس ضعيف لان بلوغ رتبة الاجتهاد ابعد في الحصول
من حصول صفة العدالة ولقد كان العدالة ابلغ وقوعا من رتبة الاجتهاد في الاحكام الشرعية انتهى وصرح بما ذكره من الايراد في الاحكام ايضا و
منها ما ذكره في يه ايضا فقال وهنا وجوه اخر الاول الاصل عدم قبوله الا بدليل ولا دليل عليه الثاني ان الفرع لا تسمع شهادة ما لم يعين الفرع شاهد الاصل
ولو كان قول المجهول الحال ولو كان قول المجهول مقبولا لم يجب تعيينه الثالث ان النبي صلعم طلب العدالة والصدق في الفقه فيمن كان ينفذه الى الاعمال
واداء الرسالة انتهى وما يشير الى الوجه الاول في التعليقة الجمالية فقال ان لم يظهر من بعض المتاخرين الميل الى العمل بخبر مجهول الحال ولا يخفى ضعفه اذ
العمل لا بد له من دليل ولا دليل على جواز العمل بخبر مجهول الحال يصلح للاعتماد اذ شيء من الادلة المذكورة لقبول خبر الواحد لا يجري فيه اذ
الدليل الذي يصلح للتعويل عليه في هذا الباب ليس الا الاجماع وعمل السلف وما ذكروه من انسداد باب العلم وانه لا محيد عن العمل بالظن الحاصل
وما ذكروه فيه ظاهر انه لا اجماع على العمل بخبر المجهول وانه لا يفيد ظنا يصلح للاعتماد على ان الاية الكريمة تدل على وجوب التبين عند مجيء الفاسق
وظاهره وجوبه عند مجيء فاسق في نفس الامر لا من علم او ظن فسقه العلم والظن عنه داخل في مفهوم الالفاظ وظن ذلك ايضا بناء على كفاية الظن
في امثاله واذا لم يكن شيء من العلم او الظن في مجهول الحال فيجب التبين في خبره وعدم العمل بمجرده وفيه تامل لان عدم دخول العلم او الظن في مفهوم
الالفاظ ولكن الحكم بوجود المشروط في كل ما احتمل تحقق الشرط فيه جدا من تحقق فيه غيره بل الظاهر انه لا يمكن الحكم بالوجوب الا اذا علم تحقق
الشرط فيه او ظن ذلك ايضا بناء على القول بكفاية الظن في امثاله واما اذا لم يحصل العلم بتحقق الشرط فيه فلا يمكن الحكم بتحقق المشروط فيه بمجرد
احتمال تحقق الشرط فيه لاصالة البراءة لم يحصل العلم او الظن بوجود الشرط نعم الاتيان بوجود المشروط فيه يكون احوط اذا لم يعارضه شيء

ومدح خبره

[illegible]

اخر

اخر ويجريها الاحتياط لا يمكن الحكم بالوجوب لكن يمكن ان يقال ان التعليل الوارد فيها وهو ان تصيبوا اي كراهة ان تصيبوا اجارية مجهول الحال
ايضا بل لعله يقال ان التعليل المذكور يشمل معلوم العدالة ايضا غاية الامر خروجه بالاجماع فيبقى عاما في الباقي لكن يمكن ان يقال ان احتمال الاصابة المذكورة
وان كان جاريا في مجهول الحال بل معلوم العدالة ايضا لكن احتمالها فيهما اضعف من احتمالها في الفاسق المعلوم فسقه والجهالة فيه اقوى من الجهالة فيهما
فلعل العلة هي الاصابة بتلك الجهالة الكاينة فيه لا مطلق الاصابة بالجهالة ويؤيده وقوع اجماعهم على القبول في معلوم العدالة مع جريان الاحتمال
فيه ايضا لكن لا يخفى انه اذا لم يقم دليل على القبول في مجهول الحال فجريان ظاهر التعليل فيه يؤيد عدم القبول فيه وان لم يصر دليلا عليه انتهى
ومنها انه لا يجوز الاكتفاء في ثبوت عدالة الشاهد بمجرد ظهور اسلامه وايمانه مع عدم ظهور الفسق فكذلك في عدالة المخبر اما الاول فلما بيناه في بحث
واما الثاني فلظهور عدم القائل بالفصل بين الامرين من اصحابنا وللاخرين وجوه ايضا منها ما حكاه جماعة عن بعضهم من ان الامر بالتثبت معلق
على الفسق مشروط به والمعلق على الشرط عدم عند عدمه فما لم يعلم تحقق الفسق لم يجب التثبت اجاب عنه في يه فقال الفسق لما كان علة التثبت
وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت وقد اجاب بهذا الجواب ايضا في النهاية وح صر وم ولكن في المنية بعد الاشارة اليه نظر
فان التثبت انما يجب عند ظهور الفسق لا عند احتماله ولا يوجب التثبت عند اخبار العدل الذي ليس بمعصوم لتحقق احتمال الفسق في نفس الامر في حق
المجهول حاله المعلوم اسلامه ليس ظاهر الا ان اعتقاده دين الاسلام يزجره عن الفسق غالبا ومنها ما حكاه جماعة عن بعضهم من ان المجهول يقبل قوله
في تزكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية فيلزم قبول قوله في ذلك واجاب عنه في يه والمنية وم وح صر فقالوا الجواب لا يلزم من قبول
الرواية في هذه الاشياء الناقصة مع جهالة الراوي قبولها في المناصب الجليلة وزاد في المنية فقال فان الرواية تثبت شرعا عاما وحكما كليا
ولان تلك الامور الجزئية مما يعم به البلوى واعتبار العدالة في المخبر بها حرج ومشقة فكان منفيا لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف
الرواية ولان قول الفاسق مقبول في كثير منها مع عدم قبول روايته في شيء منها وفي م ان الاخبار فيما ذكروه من الصور مقبول مع ظهور الفسق
ولا كذلك فيما نحن فيه وفي ح صر الجواب اولا بان ذلك ليس محل النزاع ما يشترط فيه عدم الفسق وذلك مقبول مع الفسق اتفاقا وفي ح الدراية
الفرق بين ما ذكروه بين الرواية واضح ومنها ما ذكره في يه فقال احتج المخالف بقبول الصحابة قول العبيد والنسوان المعروفين بالاسلام ولم
يعرفوا منهم الفسق ثم اجاب عنه فقال بمنع قبول الصحابة رواية المجاهيل فانه المتنازع بل الظاهر انهم ردوا كما رد علي عليه السلم خبر الاشجعي وعمر
خبر فاطمة بنت قيس وصرح بهذا الجواب في م ايضا ومنها ما ذكره في يه ايضا فقال احتج المخالف بانه قبل رسول الله صلعم شهادة الاعرابي على رؤيته
الهلال مع انه لم يظهر منه الا الاسلام وامره بالنداء بالصوم ثم اجاب عنه كما في الاحكام بمنع ان النبي صلعم لم يعلم من حال الاعرابي سوى الاسلام ثم
قال سلمنا لكن فيه نظر فانه في ابتداء الاسلام وهو مزيل لسقوط العقاب عنه بالكفر عند اسلامه وعدم تجدد ذنب منه ح ومنها ما ذكره في النهاية
ايضا فقال احتج المخالف بانه لو اسلم كافر وروى خبرا عقيب اسلامه قبلت روايته لوجود الاسلام وعدم وجود ما يوجب فسقه وطول مدته في
الاسلام اولى بالقبول ثم اجاب عنه كما في الاحكام بانه حال اسلامه عدل بخلاف ما اذا استمر لاحتمال صدور المعاصي عنه خصوصا وهو في ابتداء
الاسلام شديد الحرص في امتثال اوامره واجتناب نواهيه وزاد في الاحكام فقال بمنع قبول روايته من دون الخبرة بحاله لاحتمال ان يكون كذبا
وهو باق على طبعه ومنها ما ذكره في يه ايضا فقال احتج المخالف بقوله نحن نحكم بالظاهر ورواية المجهول ظاهر ثم اجاب عنه بانه ليس للعموم
لانتقاضه بالفاسق والصبي وانكار المنكر احتاج الى المبين ولانه اضافه الى نفسه فلا يتعدى الى غيره الا بالقياس انتهى وفي ح صر الجواب اما اولا فبانا
نمنع ان هذا ظاهر بل يستوي فيه صدقه وكذبه ما لم يعلم واما ثانيا فلانه معارض بنحو ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن وفي م والجواب عن
الخبر الاول من ثلثة اوجه الاول ان النبي صلعم اضاف الحكم بالظاهر الى نفسه فلا يلزم مثله في حق غيره الا بطريق القياس لا بنفس النص المذكور والقياس
عليه ممتنع لان ما للنبي صلعم من الاطلاع بحال المخبر به لصفاء جوهر نفسه واختصاصه من الخلق بمعرفة ما لا يعرفه احد منهم من الامور الغيبية غير
متحقق في غيره الثاني انه رتب الحكم على الظاهر وذلك وان كان يدل على كونه علة لقبوله والعمل به فيتخلف الحكم عنه في الشهادة على العقوبات
والفتوى يدل على انه ليس بعلة الثالث المعارضة بقوله تعالى ان الظن لا يغني الاية وليس العمل باحد الظنين وتاويل الاخر اولى من الاخر بل العمل بالاية
اولى لانها متواترة وما ذكروه احاد انتهى ومنها ما دل على كفاية مجرد الاسلام والايمان مع عدم ظهور الفسق في الحكم بعدالة الشاهد فكذلك يكتفى
بهما في الحكم بعدالة المخبر لعدم القائل بالفصل بين الامرين وفيه منع المقدمة الاولى لما بيناه والتحقيق عندي في المسئلة ان يقال ان المجهول انه لم يحصل

[illegible]

اذ علة النزاع

في الوسائل المصابيح

عدم ثبوته

في بيان طرق ثبوت العدالة

من خبره الظن بما اخبر به من الحكم الشرعي فلا يكون حجة للاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم السليمة عن المعارض مضافا الى الاعتضاد بعمل المعظم الى ويحوي ما دل على عدم حجية بعض الظنون كالقياس وان حصل منه الظن بذلك كما في الاخبار الحسان كان حجة لاصالة حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية المعتضدة بان المستفاد من طريقة معظم الاصحاب انه لم نقل كلهم حجية الاحاديث الحسان وبان الشرط في قبول خبر الفاسق وهو التبين يكون حاصلا ح فيلزم قبول خبره لانه اما ان يكون في الواقع عادلا او فاسقا وعلى اي تقدير يجب قبول خبره لحصول شرط قبول الخبر ح لا يقال هذا التفصيل خرق للاجماع المركب اذ القوم ما بين ذاهب الى عدم قبول خبر المجهول مط وذاهب الى قبول خبره كذلك فالتفصيل في صورة الظن وعدمه خرق للاجماع المركب فلا يصار اليه لانا نقول الاجماع المركب المذكور لا نسلمه لا علما ولا ظنا اما اولا فلما بيناه من ظهور مصير معظم الاصحاب الى حجية الاحاد بل الحسان كما لا يخفى على من تتبع سيرتهم واما ثانيا فلانصراف اطلاق عبارتهم المتضمنة المنع من قبول خبر المجهول الى غير صورة الظن لكونه الغالب كما لا يخفى سلمنا حصول الظن بعد القول بالفصل المشار اليه ولكنه لا يصلح لدفع اصالة حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية المعتضدة بعموم حجية بعض الظنون الذي هو اضعف من الظن الحاصل من خبر المجهول فتم هذا ويمكن جعل التفصيل المذكور وجه جمع بين اطلاق كلام القائلين بعدم حجية خبر المجهول وبين اطلاق كلام القائلين بحجيته فتم

مفتاح قد ذكروا ان العدالة تعرف وتثبت بامور الاول الاختبار وقد صرح به في جملة من الكتب ففي يع يفتقر العدالة الى المعرفة الباطنية المتقادمة وفي د لا بد للمزكي من الخبرة الباطنة والمعرفة المتقادمة بحال الشاهد حتى يسوغ له تزكيته ثم قال اما العدالة فيكتفي فيها غلبة الظن بانتفاء اسباب الجرح المستندة الى تاكد الصحبة وكثرة الملازمة وفي ذكرى ويفتقر المزكي الى المعرفة الباطنة المستندة الى تكرار المعاشرة وفي عد والكشف ويجب ان يكون المزكي عارفا بباطن امر من يعدله بكثرة الصحبة والمعاشرة المتقادمة ولا يشترط المعاملة معه في بيت انما يحصل معرفة العدالة بالاختبار الحاصل بسبب الصحبة المتاكدة وفي مجمع الفائدة طريق معرفة العدالة اما الاختبار او التزكية الظاهر الاول الاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث يظهر احواله ويطلع على سريرة امره بتكرر المعاشرة لا بحيث يظهر له من القرائن ما يستدل به على خوف في قلبه رادع من الكذب والاقدام على المعصية لا يبقى اذا رجعت العدالة الى هيئة باطنة للنفس واصلها الخوف وهو غير مشاهد بل يستدل عليه بما يثبت بقاطع بل بما يغلب على الظن فلا يرجع الى اصل الايمان الدال على الخوف لانه ظاهر ويحصل الاكتفاء لانا نقول الظن اذا كان قويا عمل به بخلاف الضعيف لذا حكم بشهادة اثنين دون الواحد مع المعاشرة والصحبة ومشاهدة الافعال المنبئة بحيث تدل الاحوال النفسانية فيقوى ظن التعديل عنه والايمان غير كاف في ذلك وللعلم بالمشاهدة والتجربة ان عدة فساق المؤمنين اكثر من عدولهم وفي التنبيه ولما كانت العدالة كامنة لم يكن لنا سبيل الى معرفتها الا بظواهر الافعال الدالة عليها فهي اذن يحصل من الاختبار الحاصل من الممارسة والصحبة المتكررة خلوة وخلطة وفيه حتى يعلم العدالة بالمعاشرة الباطنة وفي مقام اخر منه لا بد في التعديل من الخبرة الباطنة المتكررة وفي ك جوز بعض الاصحاب التعويل على حسن الظاهر ولو قيل باشتراط المعرفة الباطنة او شهادة عدلين كان قويا وفي كرة الاقرب اشتراط العلم بالعدالة بمعنى باطنه وفي الجعفرية من طريق معرفة العدالة المعاشرة الباطنية وفي الموجز لابن فهد العدالة تثبت بالمعاشرة الباطنية وفي ح الدراية تثبت العدالة بالمعاشرة الباطنة المطلعة على حاله واتصافه بالملكة المذكورة وفي ك يعتبر في المزكي ان يكون خبيرا بباطن من يعدله اما بصحبة او جوار او معاملة او تجربة وروي ان شاهدا شهد عند بعض الحكام فقال للشاهد لا اعرفك ولا يضرك اني لا اعرفك فائت بمن يعرفك فاتى برجل فقال له الحاكم كيف عرفته بالصلاح والامانة قال هل عاشرته عشرة طويلة حتى عرفت ظاهره من باطنه قال لا قال فهل عاملته في الدرهم والدينار حتى عرفت حقيقة باطنه قال لا قال فهل صاحبته او غوضبت بحضرتك حتى عرفت خلقه من خلقته قال لا قال انك لا تعرفه ائت بمن يعرفك والمعنى ان الانسان يخفي عليه اسباب الفسق غالبا فلا بد من معرفة باطن حاله وهذا كما ان الشهادة على الافلاس تعتبر بالخبرة الباطنة لان الانسان مشغوف باخفاء المال وفي الشهادة على ان لا وارث سواه تعتبر الخبرة الباطنة لانه قد يتزوج في السفر وفي الحضر ويخفيه ويولد ثم قال واعتبر في المعرفة الباطنة التقادم لانه لا يمكن الاختبار بدونه غالبا وربما كان حسن النظر وذو فطنة وشدة الامعان في احواله قائما مقام التقادم في مدة يسيرة وعلى هذا فاعتبار التقادم مبني على هذا وفي لم يعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث يظهر احواله والاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو اوضح وفي مجمع الفائدة يحتاج المزكي في تعديله اياه لشهادة العدالة الى المعرفة الباطنة اي المعاشرة الباطنة المتكررة المخبرة بباطن حاله في مدة بحيث يعلم بذلك وجود الملكة الباطنة فيه بمعنى انه لو لم يكن متعبدا او صاحب ملكة لظهر خلافه منه في هذه المدة بتلك المعاشرة وترك المروة على تقدير اعتبارها وذلك قد يحصل بالخبرة المصاحبة

اذا

في بيان طرق ثبوت العدالة

اذا كان الصاحب كثيرا في مدة قليلة وقد يحصل في مدة طويلة بالجوار والمعاملة والاسفار وبالجملة ذلك الى المدعي وشرط الظن انه لا يعتبر العلم بل الظن المتاخم بل الظن المانع من المعاشرة على الوجه الذي ذكرناه والدليل عليه بعد اعتبار العدالة انه لا بد من معرفتها وهي خفية والتكليف بالعلم حرج منفي بل غير معقول ومطلق الظن غير معتبر للاصل ويمنع العمل به مطلقا فبقي الظن الذي يحصل معه الاطمينان بحصول تلك الملكة وعدم تجرؤه على التعدي الذي هو المنافي لمقصود الشهادة وذلك يحصل بما تقدم فتم ويمكن فهمه من الروايات ايضا بقرائن ذكر رواية ابن ابي يعفور فافهم انتهى ما ذكروه من ان الاختبار يثبت به العدالة هو المعتمد ولا يشترط في ثبوت العدالة به كونه بالغا الى حد يحصل معه العلم بها بل يكفي افادته الظن كما هو صريح يه وبها الاصول والمسالك ومجمع الفائدة وظاهر اطلاق كثير من الكتب المتقدمة وادعى في الذخيرة انه المشهور بين المتاخرين والظاهر انه مما لا خلاف فيه وان كانت جملة من العبارات توهم الاشتراط والحجة في ذلك امران احدهما الاخبار الكثيرة الظاهرة في عدم الاشتراط الثاني ان العلم بالعدالة من طريق الاختبار متعذر او متعسر فاشتراط العلم في ثبوتها به يلزم الحرج المنفي شرعا لا يقال انما يلزم الحرج لو انحصر طريق معرفتها فيه وهو ممنوع لثبوتها بغيره مما لا يشترط فيه كونه مفيدا للعلم بها نحو شهادة العدلين ومعه لا يلزم الحرج لانا نقول هذا باطل لان شهادة العدلين وان كانت طريقا لمعرفة العدالة ولكنها مبنية على هذا الطريق لان العدلين لا يشهدان الا بعد الاختبار فاذا فرض اشتراطه بان يكون الى حد يحصل معه العلم لم يتمكنا غالبا من اداء الشهادة بها فيبقى لزوم الحرج باشتراط ذلك على حاله كما لا يخفى وبالجملة لا يتوقف معرفة العدالة بالاختبار على حصول العلم منه بل يكفي الاختبار المفيد للظن ويثبت به العدالة مطلقا خصوصا عدالة الرواة فانا نسد طريق العلم بها اظهر واوضح كما لا يخفى لا يقال يدفع ما ذكرناه عموم عدم حجية الظن المستند الى العمومات الواردة في الكتاب والسنة الناهية عن العمل بالظن لانا نقول ما ذكرناه اقوى فيخصص به العمومات المذكورة وهل يكفي مطلق الظن كما يظهر من جماعة او يشترط كونه متاخما للعلم كما يظهر من اخرين فيه اشكال من الاصل المتقدم اليه الاشارة ومن ظواهر جملة من الاخبار وغلبة اعتبار مطلق الظن فيما يعتبر فيه مطلق الظن ونحوه ما دل على حجية شهادة العدلين ولزوم الحرج غالبا لو كان ذلك شرطا فالاقرب الاول ويتحقق الاختبار بالصحبة المتاكدة الكثيرة والمعاشرة الباطنية المتكررة بحيث يظهر حاله ويحصل الاطلاع على سريرته واتصافه بالملكة الخاصة التي هي العدالة وعدمه ولا ينضبط ذلك بزمان معين كيوم او شهر او سنة كما هو الظاهر من كلامهم وصرح به في ك ومجمع الفائدة واقوى وجوه الاختبار غالبا المعاملة والسفر وهل يلزم الاختبار بكل ما يمكن الاختبار به او لا المعتمد هو الثاني وهل يشترط في المخبر ان يكون عالما بجميع المعاصي تفصيلا او لا المعتمد هو الثاني كما صرح به في مجمع الفائدة فقال وينبغي ان يكون المعاشر عالما بطرق العدالة من معرفة الكبائر وغيرها والظاهر انه يكفي حصول لمن لا يعرف الكبائر بالتفصيل ايضا اذ قد يحصل من المعاشرة المطلعة على الباطن ان مثل هذا الشخص لا يفعل الذنب الكبير ولا الذنب عمدا وان لم يعرف الذنوب بالتفصيل وهو هو انتهى وربما يظهر من الكشف خلاف ذلك فانه قال ويكون عارفا بالمعاصي ليعلم الجرح والعدالة وقيل لا يلزم العلم بتفاصيلها اذ ربما لا يحصل له العلم بانه لا يفعل كبيرة ولا صغيرة عمدا وان لم يعلم الكبائر امتنع وهل يشترط المعاملة او المعتمد هو الاخير وفاقا للقواعد والكشف وفيه وان حكي عن بعض الحكام انه سئل المزكي عنها وان كانت احوط ولو راى المخبر من يريد اختياره مصلحة كبيرة كالغيبة او شرب الخمر فالظن بانه على وجه التشهي والمعصية فلا اشكال في انه لم يتحقق الاختبار الكاشف عن العدالة وكذا ان شك في ذلك واما اذا ظن بانه لذلك الغرض يسوغ له شرعا فيحتمل قويا الحكم بعدم التسريح ولا فرق في جواز الاعتماد على الظن الحاصل من الاختبار في اثبات العدالة بين عدالة المخبر وعدالة الامام وعدالة الشاهد وعدالة غيرهم ومنها ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وقد مال الى هذا جماعة وهو ضعيف لما عرفت وعد جملة منها في الحال الذي منها حسن الظاهر وقد اختلف الاصحاب في جواز الاعتماد عليه في الحكم بالعدالة على قولين الاول انه لا يجوز وهو لجملة من الكتب بل حكي في جملة منها الشهرة عليه ففي يع لا يجوز التعويل في الشهادة على حسن الظاهر وفي ير لا يجوز له في الشهادة الاعتماد على حسن الظاهر بل لا حكم الا بعد الخبرة الباطنة بحال الشاهد وفي عد وقد لا يجوز ان يعول في التعديل على حسن الظاهر وزاد الشيخ فقال خلافا لبعض العامة كما عرفتهما سمعته من كلامي ط وف وفي كرى لا يكفي التعويل على حسن الظاهر وخالف فيه فريق فقالوا بجواز التعويل على حسن الظاهر وهو قول بعض الاصحاب لعسر الاطلاع على البواطن وفي س لا يكفي الاسلام في معرفة العدالة خلافا لابن الجنيد ولا التعويل على حسن الظاهر وفي البيان جوز بعض الاصحاب التعويل على حسن الظاهر اه وفي الموجز لابن فهد لا يثبت عدالة الامام بالاسلام وحسن الظاهر وفي الجعفرية لا يكفي الاسلام ولا التعويل على حسن الظاهر وفي ك من اكتفى بالاسلام جعله دالا على العدالة اكتفى بحسن الظاهر بطريق اولى ومنهم من لم يكتف بذلك واكتفى بحسن الظاهر في ثبوت العدالة بمعنى ان يكون ظاهره الجميل من غير ان يطلع

في بيان طرق ثبوت العدالة

على باطن امره بالمعاشرة والمصاحبة خلاف ذلك كله وفي الكفاية للمشهور بين المتاخرين من الاصحاب انه لا بد في الحكم بالعدالة البحث والتفتيش عن حال الشاهد
حتى يحصل الظن بعدالته او يكون له مزكى وجوز بعض الاصحاب التعويل على حسن الظاهر وهو الاقوى ثم قال والحجة عليه في العدالة التعويل على
تقدمته صحيحة عبد الله بن ابي يعفور وفي الذخيرة والبحار المعتبر في امام الجماعة وقبول الشهادة هل هو الظن الغالب بحصول العدالة المستند الى البحث
والتفتيش ام يكفي في ذلك ظهور الاسلام وعدم ظهور ما يقدح في العدالة المشهور بين المتاخرين الاول وجوز بعض الاصحاب التعويل في العدالة على
حسن الظاهر وقال ابن الجنيد كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر خلافها وذهب الشيخ في ف وابن الجنيد والمفيد في كتاب الاشراف الى انه يكفي في قبول
الشهادة ظاهر الاسلام مع عدم ظهور ما يقدح في العدالة وما اليه في ط وهو ظاهر ما صار بل ادعى في ف الاجماع والاخبار وزاد في الاول فقال وقال بعض الاصحاب
بعد نقل القولين ونسبة القول الى الجماعة المذكورة وباقي المتقدمين لم يصرحوا في عباراتهم باحد الامرين بل كلامهم محتمل لهما ثم قال كما في البحار والظاهر عدم الفائدة
بالفصل في باب الامامة والشهادة فما يدل على الحاجة في احدهما يدل على الحاجة في الاخر والترجيح للقول الثاني وزاد في الاول فقال وهو انه لا يعتبر في العمل بمقتضى
العدالة البحث والتفتيش بل يكفي الاسلام وحسن الظاهر وعدم ظهور القادح في العدالة لاخبار كثيرة يستفاد ذلك من الجميع بعضها ببعض وان لم يكن كل واحد منها
بانفراده ناهضا باثبات المدعى وفي الرياض المشهور القريب من الاجماع بل المجمع عليه كما يستفاد من كنز العرفان وغيره هو عدم كفاية حسن الظاهر الثاني انه يجوز
ذلك وهو لجماعة ويظهر من مجمع الفائدة الميل اليه فانه قال ومعلوم ان ذلك لا يحصل الا بالمعاشرة المطلعة او قول المزكى ويبعد جدا الدقة والمبالغة
في ذلك والاكتفاء بما يعلم من صحيحة ابن ابي يعفور بل لا بد لظهور حمل بعض ما فيها على المبالغة والتاكيد للاجماع وغيره وفي ذلك المستفاد من اطلاق
كثير من الروايات وخصوص بعضها الاكتفاء في ذلك بحسن الظاهر والمعرفة بفقه الصلوة بل المنقول من فعل السلف الاكتفاء بما دون ذلك الا ان المصير الى
ما ذكره الاصحاب احوط وفي الرياض ذهب الى كفاية حسن الظاهر من متاخري المتاخرين جماعة وهو في غاية من القوة الا ان الاحتياط المصير الى الاول البتة
انتهى للاول لكن ان من له حسن الظاهر ولم يختبر حاله بالمعاشرة الباطنة مجهول الحال وكل من كان مجهول الحال فلا يجوز الاعتماد على شهادته ولا على خبره ولا
على غيره ذلك مما يشترط فيه العدالة اما الاولى فواضح واما الثانية فلما دل على ان مجهول الحال لا يجوز الاعتماد على شهادته ولا على خبره وقد تقدم
البه الاشارة واشرنا اليه في الوسائل والمصابيح ويعضده للثاني الشهرة المحكية في جملة من الكتب وللاخرين وجوه منها ما اشار اليه جماعة فنحن
نعلم انه ما كان البحث في ايام النبي صلى الله عليه وآله ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي فلو كان شرطا لما اجمع الاعصار على
تركه وفي البحار في مقام الاحتجاج على ما صار اليه ومن تامل في عادة الاعصار السابقة في مواظبتهم على الجماعات وترغيب الشارع في ذلك و
اشهادهم على البيوع والاجارات وسائر المعاملات وسنن الحكام في قبول الشهادات والامراء الذين عينهم النبي صلى الله عليه وآله وامير المؤمنين والحسن عليهم السلام لذلك
ولما هو اعظم منه لا ينبغي ان يرتاب في سهولة الامر في العدالة في ذلك وحسن الاكتفاء بحسن الظاهر او فوق بما هو الظاهر من حال السلف والمنقول
عنهم انتهى واورد على ما ذكره في ف وفي مع وجميع ما ذكر منع الاول بمنع انه لم يكن في ايام النبي صلى الله عليه وآله بحث عن حال الشهود في تلك الازمان وعدم النقل
لا يدل على عدم الوجود وفي الثاني والاستدلال بالاجماع وعمل الصحابة والتابعين فانهم ما كانوا يبحثون عن الشهود بل يكتفون بالاسلام
كما يظهر من خلاف الشيخ اضعف فان ذلك في مثل هذه المسئلة بعيد جدا لم يظهر القول بذلك بل نقل عن ابي حنيفة في غير الحد والقصاص وهذا
ذهب الى غير ذلك غيره وهو اعرف انتهى وفيه نظر ومنها ما تمسك به في ذلك والرياض والبحار من الاولين ومع اعتبار الاختبار وعدم الاكتفاء
بحسن الظاهر لا يكاد ينتظم الاحكام للحكام خصوصا في المدن الكبيرة والقاضي المنفذ الى البلاد البعيدة في الثالث ولو كان التضييق الذي
بنوا عليه الامر في تلك الاعصار وجعلوا العدالة تلو العصمة حقا لما كان يكاد يوجد في البلاد العظيمة رجلان يتصفان بها ولو وجدا فرضا
كيف يتحملان جميع حقوق المسلمين وطلاقهم ونكاحهم وامامتهم فيلزم تعطيل السنن والاحكام وصار ذلك سببا لتشكيك الشيطان اكثر الخلق
في هذه الازمنة وصيرهم بذلك محرومين عن فضائل الجمعة والجماعة وفقنا الله وسائر المؤمنين لما يحب ويرضى واعاننا واياهم من متابعة
اهل الهوى ومنها ما تمسك به في جملة من الكتب فهي ذلك المستفاد من اطلاق كثير من الروايات وخصوص بعضها الاكتفاء في ذلك بحسن
الظاهر والمعرفة بفقه الصلوة بل المنقول من فعل السلف الاكتفاء بما دون ذلك الا ان المصير الى ما ذكره الاصحاب احوط وفي البحار والذي
يظهر لي من الاخبار ان المعتبر في الشهادة عدم معلومية الفسق وحسن الظاهر وفي الصلوة مع ذلك المواظبة على الجمعة والجماعة وعدم
الاخلال بذلك بغير عذر وشرطه منه فسق نادرا وعلم من ظواهر احواله التاثر والتألم والندامة فهذا يكفي في عدم الحكم بفسقه ولو علم

هنه

في بيان طرق ثبوت العدالة

منه عدم المبالاة او التجاهر والتظاهر بها فهذا قادح لعدالته وفي الذخيرة الترجيح للقول الاخير وهو انه لا يعتبر في العمل بمقتضى العدالة
البحث والتفتيش بل يكفي الاسلام وحسن الظاهر وعدم ظهور القادح في العدالة لاخبار كثيرة يستفاد من الحاق بعضها ببعض وان لم يكن كل واحد منها
بانفراده ناهضا باثبات المدعى وفي الرياض المستفاد من تتبع الاخبار والنصوص بعد ضم بعضها الى بعض كفاية حسن الظاهر انتهى ومما ذكروه من
الاخبار الظاهرة في عدم لزوم الاختبار وكفاية حسن الظاهر كثيرة منها خبر ابن ابي يعفور انه سئل الصادق عليه السلام بم يعرف عدالة الرجل بين المسلمين
حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر والدلالة على ذلك
ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس و
يكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة فاذا كان
كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوة متعاهدا لاوقاتها في مصلاه
فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين ولولا ذلك لم يكن احد ان يشهد على احد بصلاح لان من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين وقد وصف هذا الخبر
بالصحة في قيح والكفاية وض وفي ك رواه ابن بابويه في ير بسند لا يبعد صحته عن الثقة الجليل عبد الله بن ابي يعفور وفي مجمع الفائدة قد عرفت
انها صحيحة في الفقيه والظاهر ان في سنده في ب ضا غلطا وينبغي ان يكون هكذا احمد الحسن بن علي عن ابيه بدليله قرائن كثيرة مثل وجوده في مثل هذا السند
وهو ثم خصوصا بعد هذه الرواية في هذا الباب وعدم وجود علي بن فضال في الروايات ولا في كتب الرجال بل الموجود علي بن الحسن والحسن علي وكل ذلك
ظاهر عند التتبع فتبين ان الحسن ثقة وان قيل انه فطحي وكذا احمد والظاهر ان محمد بن موسى ثلثهم اثنان ثقتان والواحد ضعيف كان من غير مشهور وهذا ما ذكره في
كتابي ابن داود ويغلب على الظن كونه ثقة فيه وان رواية ابن المغيرة ضعيفة فلا يصلح معارضا لها نعم هي حسنة على ما نقلنا عن الفقيه ومع ذلك ايضا
قد عرفت ان لا تعارض اذ لا دلالة لها على خلاف هذه انتهى ويظهر من ذلك تضعيف سند هذه الرواية فانه قال الرواية في طريقها جماعة منهم الحسن بن علي عن ابيه
والظاهر ان المراد منهما ابنا فضال الحسن وابوه علي غاية ان يكون محمد ابنا وهو كاف في ضعف السند فيه محمد بن موسى وهو مشترك بين جماعة منهم الضعيف
هذا والثقة ثم هو معارض برواية ابن ابي يعفور انتهى وفيه نظر ومنها خبر حريز الذي وصف بالصحة في ذلك ومجمع الفائدة والذخيرة عن ابي عبد الله عليه السلام
في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل الاخران قال فقال اذا كانوا اربعة من المسلمين ليسوا يعرفون بشهادة الزور اجيزت
شهادتهم جميعا انما عليهم ان يشهدوا بما ابصروا وعلموا وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق ومنها خبر عبد الله بن المغيرة الذي
وصف بالصحة في ذلك والذخيرة والبحار وبالحسن في مجمع الفائدة عن الرضا عليه السلام قال كل من ولد على الفطرة وعرف بصلاح في نفسه جازت شهادته ومنها خبر ابي بصير
الذي وصف بالصحة في ذلك ومجمع الفائدة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم والخصم قال قلت الفاسق والخائن قال كل هذا يدخل في الظنين
ومنها خبر العلاء بن سيابة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام فقال لا باس اذا كان لا يعرف بفسق ومنها خبر احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن
عليه السلام انه قال له جعلت فداك كيف طلاق السنة ثم قال في اخر الرواية من ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير ومنها خبر عبد
الكريم بن ابي يعفور تقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات البذاء والتبرج
الى الرجال في انديتهم ومنها خبر سلمة بن كهيل قال سمعت عليا عليه السلام يقول لشريح واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلود في حد لم يتب
او معروف بشهادة زور او ظنين ومنها خبر يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن البينة اذا اقيمت على الحق ايحل للقاضي ان
يقضي بقول البينة من غير مسئلة اذا لم يعرفهم قال خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ بها بظاهر الحكم الولايات والمناكح والمواريث والذبائح و
الشهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه ومنها ما تمسك به في البحار من خبر عبد الرحيم القصير قال سمعت ابا جعفر
يقول اذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس يقرء القرآن فلا تقرء خلفه واعتد بصلاته ومنها ما تمسك به في البحار من خبر علقمة بن محمد قال قال الصادق
جعفر بن محمد عليه السلام وقد قلت له يا ابن رسول الله اخبرني عمن تقبل شهادته ومن لا تقبل فقال يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته قال
فقلت له تقبل شهادة مقترف بالذنوب فقال يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين بالذنوب لما قبلت الا شهادات الانبياء والاوصياء لانهم هم
المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان
في نفسه مذنبا ومنها ما تمسك به في البحار ايضا فقال وروي في الخصال والعيون باسانيد عن الرضا عليه السلام عن ابائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من عامل الناس

بيان طرق اثبات العدالة

ان علم الاسلام ولم يظهر منه

لم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته وروى نحوه بسند معتبر عن ابى
عبد الله ع ومنها ما تمسك به في الجواهر ايضا فقال روى في المحاسن بسنده عن ابرهيم بن زياد عن ابى عبد الله ع قال من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة
في جماعة فظنوا به خيرا واجيزوا شهادته ومنها ما تمسك به في الجواهر ايضا فقال وروى الشيخ في الحسن عن البزنطى عن ابى الحسن ع انه قال من ولد على الفطرة
اجيزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير ومنها ما تمسك به في الجواهر ايضا فقال روى الشهيد الثانى عن الباقر عليه السلم قال قال رسول الله ص
من لزم جماعة المسلمين حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته انتهى وقد تمسك باكثر الاخبار المذكورة في التذكرة ايضا لا يقال لا يجوز التمسك بكثير
منها لدلالته على ثبوت العدالة بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق وهو مما لا يمكن المصير اليه فلا ينفع لاثبات المدعى لانا نقول مقتضى اطلاقه
وان كان ذلك لكن خرج منه فسق بالدليل ولا دليل على خروج من كان حسن الظاهر ولم يظهر منه فسق فيبقى مندرجا تحته ولا يبقى غاية ما يستفاد من كثير من
الاخبار المذكورة ان من كان حسن الظاهر مقبول الشهادة وليس فيه دلالة على عدالته لانا نقول قبول الشهادة يتوقف على عدالة الشاهد لانها
من جملة شروطها فتحقق القبول يستلزم تحقق العدالة فالتمسك بذلك شبيه بالتمسك بوجود الملزوم على وجود اللازم لا يقال لم لا يجوز ان يكون الشرط
في الشاهد اما العدالة او حسن الظاهر مع عدم ظهور الفسق وعليه لا يمكن التمسك بما ذكر على المدعى لانا نقول لذلك بعيد بالاجماع على الظاهر على اشتراط
العدالة مطلقا ومنها ان الغالب في الامور التى يحتاج اليها عامة الناس يتعذر او يتعسر العلم بها تسهيل الامر فيها في الغاية فكذلك محل البحث الذى
يحتاج اليه عامة الناس ومن الظاهر ان منتهى التسهيل هنا بعد بطلان القول بكفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في اثبات العدالة هو الاكتفاء بحسن
الظاهر ومنها ان حصر طريق معرفة العدالة في الاختبار المفسر المقدم اليه الاشارة يفضى الى الفساد لاستلزامه الاطلاع على السرائر والمعايب وهو موجب لذلك غالبا
كما لا يخفى فتم ومنها الاجماع المحكى في نقل كفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في اثبات العدالة فتم ومنها اطلاق ما دل على قبول الشهادة نحو قوله
تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم خرج منه معلوم الفسق ومن لم يعرف منه الا مجرد الايمان مع عدم ظهور الفسق ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا
تحته فتم والمسئلة محل اشكال فلا ينبغى فيها ترك الاحتياط ولكن القول الثانى هو الاقرب عندى ولا فرق في ثبوت العدالة بحسن الظاهر بين عدالة الشاهد
والمخبر والامام وغيرهم ممن يشترط عدالته وهل يشترط في الاستدلال بحسن الظاهر على العدالة كونه مفيدا للعلم بها او لا المعتمد هو الثانى عملا باطلاق
النصوص والفتاوى وعليه فهل يشترط في ذلك افادته الظن المتاخم له او لا المعتمد هو الثانى عملا بالاطلاقين المذكورين وعليه فهل يشترط فيه افادته
الظن بها او لا فيه اشكال ولكن الاقرب الثانى ان لم نقل بانه بنفسه يفيد الظن بها ولو ظن مع حسن الظاهر بعدم العدالة فهل يحكم بعدالته بمجرد حسن
الظاهر فلا يكون الظن بعكس العدالة معتبرا او لا فيه اشكال من اطلاق الامرين المذكورين ومن قوة احتمال انصرافهما الى غير محل البحث لندوره ومنعه
للاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وفيه نظر بل الاحتمال الاول في غاية القوة فهل يكون حسن الظاهر دليلا على العدالة حيث يظهر منه معصية
صغيرة او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة ولا اشكال في تحقق حسن الظاهر الكاشف عن العدالة بالمداومة على الطاعة واقباله على
العبادة وحضوره للجماعة وبالجملة يكون بحيث يظهر منه اثار التقوى والصلاح والتدين ويقال له فلان ظاهره حسن او حسن الظاهر باعتبار التدين
فالمرجع فيه الى العرف ولا يشترط فيه التزام خصوص عبادة وطاعة ومما يظهر من النهاية والجامع ومجمع الفائدة والكفاية وورد اشتراط معرفة العدالة
بما تضمنته صحيحة عبد الله بن ابى يعفور المتقدمة فان الاول قد افتى بما فيها وفي الثانى وفي الثلاثة الاخيرة التصريح بان المعيار في
هذا الباب هو الصحيحة المذكورة وفيه نظر فان ذلك مخالف لاطلاق معظم النصوص والفتاوى وهل يتحقق ذلك بالتزيى بزى الصلحاء والمتدينين
وان يكون له السيماء الحسن والمنظر الجميل او لا فيه اشكال ولكن الاقرب الثانى كما يظهر من المحكى في الكشف عن الشيخ الثانى فانه قال في ف وط ان
عرف الفسق وقف وان لم يعرف عدالة ولا فسقا بحث عنهما سواء كان لهما السيماء والمنظر الجميل وظاهر الصدق او لم يكن وزاد في الثانى هذا عندنا
وعند جماعة وقال بعضهم اذا توسم فيهما العدالة بالمنظر الحسن حكم بشهادتهما من غير بحث لان في التوقف تعطيل الحقوق انتهى ومنها شهادة العدلين
بالعدالة وقد صرح بذلك في المنافع ويب ود وعد ويه والايضاح وح د والمنتهى وس وكرى واللمعة والجعفرية وضه والدروس وشرحها
ولك وده ومجمع ثك ولهم وجوه منها جملة من الاخبار احدها ما رواه في الجامع عن كا عن على بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابى عمير عن حماد عن حريز عن ابى عبد الله
عليه السلم قال لولده اسمعيل يا بنى ان الله عز وجل يقول في كتابه يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق بالله ويصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك
المؤمنون فصدقهم وثانيها خبر يونس الذى وصف بالصحة عمن رواه قال استخراج الحقوق باربعة وجوه شهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين

والاشهاد

فرجل

بيان طرق اثبات العدالة

فرجل وامرأتان فان لم يكن امرأتان فرجل ويمين المدعى فان لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه فان عموم المستفاد من الجمع المعرف باللام يشمل محل البحث
كما لا يخفى وثالثها خبر الفضل بن شاذان الذى وصف بالحسن عن الرضا ع وفيه ان اصل الايمان هو الشهادة فيجعل شهادتين كما يجعل في ساير الحقوق ونحوها
ما ذكره في مجمع الفائدة فقال وقد يحصل التعديل باخبار العدلين بذلك والظاهر عدم الخلاف فيه ذلك نعم قال البعض دليل ثبوت التزكية بالعدلين كانه عموم
منطوق الاية والاخبار الدالة على قبولها وانهما حجة شرعية وقبولها في الدعوى في التزكية اولى انتهى ويعضد ما ذكره ما ذكره في الغنية فانه قال
يقضى بشهادة المسلمين بشرط الحرية والذكورة والبلوغ وكمال العقل والعدالة في جميع الاشياء غير انه لا يعمل في الزنا الا بشهادة اربعة رجال
وما ذكروه هو المعتمد وهل يشترط في جواز الاعتماد على شهادة الشاهدين في الحكم بالعدالة تنبيههما عليها باللفظ الدال عليها كان يقول
كل منهما اشهد بانه عادل او هو عدل او لا بل يكفى صدور الفعل الدال عليها كاقتدائهما به او قبول شهادته ونحو ذلك يظهر الاخير من ض والموجز
لابن فهد فانه في الاول يعلم العدالة بصلوة عدلين خلفه وفي الثانى تثبت عدالة الامام بايتمام عدلين خلفه انتهى والمسئلة محل اشكال من الاصل و
العمومات المانعة عن العمل بغير العلم وعدم صدق الشهادة بالفعل وعدم تنبيه المعظم على ان ذلك مما يثبت به العدالة ومن انه مقتضى عموم جملة من الاخبار المتقدمة الحكم
بعدالة من علم اسلامه ولم يعلم بفسقه خرج منه بعض الافراد ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا وهذا وان اختص بصورة العلم بالاسلام
فلا يمكن الحكم بدلالة ذلك على العدالة بالنسبة الى من لم يعلم باسلامه لكن قد يدعى عدم القائل بالفصل بين الصورتين وفيه نظر ويعضد ما ذكر ان
الفعل اقوى دلالة من القول فاذا جاز الاعتماد على الاضعف جاز الاعتماد على الاقوى بطريق اولى وخبر عبد الرحيم القصير المتقدم فالاحتمال الثانى
في غاية القوة ولكن لا ينبغى ترك الاحتياط وهل يشترط على تقدير جواز الاعتماد على الفعل حصول العلم بان الفاعل يعتقد العدالة او لا فيه اشكال
فلا ينبغى ترك الاحتياط ولكن الاحتمال الثانى في غاية القوة وعليه فهل يشترط في ذلك حصول الظن باعتقاد الفاعل للعدالة او لا بل يكفى عدم ظهور
عدم الاعتقاد فيه اشكال ولا فرق في ثبوت العدالة بشهادة العدلين بين عدالة المخبر والشاهد والامام وغيرهم ممن يعتبر عدالته وصرح في جملة من الكتب بانه
ينبغى في السؤال عن تزكية الشاهد ان يكون سرا ففى يع وينبغى ان يكون السؤال عن التزكية سرا فانه ابعد من التهمة وفي عد والكشف ينبغى اخفاء
السؤال عن التزكية فانها ابعد من التهمة اذ ربما توقف المزكى حياء عن ذكر ما يعرفه حياء او خوفا ولان في الجرح هتكا للشهود وفي د يسئل عن التزكية
سرا وفي مجمع الفائدة وينبغى السؤال عن التزكية وتفصيل حال الشهود عن المزكى سرا لانه ابعد من التهمة وحصول الخجل لهم وعدم استحياء المزكى عنهم
فيقولون ما يعرفون من غير حياء ومفسدة فتركه وفي س في مقام ذكر المستحبات العاشر ان يسئل عن التزكية سرا لانه ابعد من التهمة وفي لك وحيث
يفتقر الى التزكية ينبغى البحث عنها سرا من غير ان يعلم الشاهد انه لا يكون ابعد من التهمة باستحياء المزكى من مواجهته بالجرح واستمالة الشاهد له بتحسين حاله
عنده على وجه افادة الظن بعدالته وينبغى ان يكون للقاضى جماعة اخفياء لا يعرفون لاجل ذلك انتهى وما ذكروه لا باس به والتعليل المذكور في
كلامهم يقتضى تعميم الحكم بالنسبة الى السؤال عن تزكية غير الشاهد من الامام والمخبر ونحوهما ولا باس به اعلم انه قال في الكشف وطريق المسئلة انه بحضرة
المجلس من تزكيتهما ان يكتب القاضى اسم كل من الشاهدين ولقبه وكنيته ان كان له لقب وكنية ويرفع في نسبه الى من يقطع الشركة ويكتب حليته ويذكر
منزله ومصلاه وسوقه وحانوته وصنعته لئلا يشتبه بغيره في رقعتين او رقاع ويدفع كل رقعة الى عدل ويكتم من كلها فعى الى الاحر لئلا يتواطأ على تزكية او
جرح ويأمر كلا العدلين ان العدلان انه لم يعرفوهما ان يسئل عن كل منهما جيرانه بيته ودكانه واهل سوقه ومسجده وان شاء عين لهما من جيرانه ومخالطيه من يعرفه وينبغى
ان يكون العدلان من اصحاب المسئلة الا ممن يعرفهم الخصمان والشهود ليبعد احتمال ان يكون وشاهم احدهم للتزكية سرا بالتواطى الجهرا بان يقول للمزكين في خصوصياتهما
هذان هما اللذان زكيتماهما كان خيرا انتهى ومنها الاستفاضة والشياع وقد صرح بهذا في جملة من الكتب ففى كرى يعلم العدالة بالاشتهار بها وفي س والجعفرية
تعلم العدالة بالشياع وفي الموجز لابن فهد تثبت عدالة الامام بالشياع وفي دج عدالة الراوى تعلم باشتهارها بين اهل النقل فمن اشتهرت عدالته من الرواة او جرحه
عمل بالاشتهار وفي الدراية وشرحها تعرف العدالة المعتبرة في الراوى بالاستفاضة وزاد في الثانى فقال بان يشتهر عدالته بين اهل النقل او غيرهم
من اهل العلم كمشايخنا السابقين من عهد الشيخ محمد بن يعقوب الكلينى وما بعده الى زماننا هذا لا يحتاج احد من هؤلاء المشايخ المشهورين الى
تنصيص على تزكيته ولا تنبيه على عدالته لما اشتهر في كل عصر من ثقتهم وضبطهم وورعهم زيادة على العدالة وانما يتوقف على التزكية غيرهم والامر
الرواة الذين لم يشتهروا بذلك ككثير ممن سبق وهم طرق الاحاديث المدونة في الكتب غالبا وفي هذا طريق معرفة عدالة الراوى السابق على زماننا والمعاصر
يثبت بذلك ايضا وفي كرى يعلم العدالة بالاشتهار بين العلماء واهل الحديث وفي ض تثبت بالاستفاضة الموت والملك المطلق والوقف والزوجية

المانعة من العمل

او الجرح ثم ان احتاط بعد التزكية

في بيان طرق اثبات العدالة

والولاء والعتق والرق والعدالة بلا خلاف واحد الامرين الاشكال في تخصيص الثبوت به بما ذكر فيجب فيما عداه على الشهادة الى ان يتصل بالاقرار او رؤيته او غيرهما
من الطرق ومن شيخنا في ذلك وبعض من تبعه في المؤونة انتهى وما ذكره جيد على تقدير افادة الاستفاضة العلم واما على تقدير افادتها الظن ففي جواز
الاعتماد عليها اشكال من الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وعدم تعرض معظم الاصحاب لبيان ثبوت العدالة بالاستفاضة في مقام ذكر ما
يثبت بالاستفاضة كالشيخ في ف والفاضلين في يع وعد ود وير والشهيدين في اللمعة وغاية المراد وضه ولك والفاضل الخراساني في الكفاية والمقدس
الاردبيلي في مجمع الفائدة وظهور كلام جماعة من هؤلاء في انه يشترط في كلما يثبت بالاستفاضة افادتها العلم وتصريح بعض الكتب بانه يشترط في ثبوت
العدالة بالاستفاضة اليقين ففي س لا يكفي في التعديل التسامع الا مع اليقين وفي الكشف لا يجوز التعديل بالتسامع من غير شياع يوجب العلم انتهى وفي
عد لا يجوز التعويل بالتسامع من عمومات جملة من الاخبار المتقدمة بنحو التقرير السابق ونحوها مما دل على الاكتفاء بحسن الظاهر في اثبات العدالة وعدم المصرح بعدم كفاية
الاستفاضة في ثبوت العدالة مع تصريح جماعة كثيرة من اعيان علماء الامامية بثبوتها بها من غير تنبيه كثير منهم على وجود المخالف فيه وتصريح الرياض بانه
لا مخالف فيه سوى الاسكافي وهذا الوجه اقوى من الوجوه السابقة فالحكم بجواز الاعتماد في اثبات العدالة هو الاقرب لا اشكال في انه لا يتحقق
الاستفاضة باخبار الواحد هل يتحقق باخبار الاثنين او لا يظهر من جملة من الكتب الثاني ففي مع يتحقق بتوالي الاخبار من لا يضمهم قيد المواعدة
ويستفيض حتى يتاخم العلم وفي ير الاقرب اخبار جماعة يثمر قولهم العلم فيما يكفي فيه الاستفاضة وفي قد قد يكتفى بالاستفاضة بان يتوالى الاخبار
عن جماعة من غير مواعدة او تشهير حتى يقارب العلم وفي عد يشترط توالي الاخبار من جماعة يغلب على الظن بصدقهم او تشهيرها اشتهارا يتاخم العلم
والاقوى انه لا بد من جماعة لا يجمعهم رابطة التواطي في س المراد بالاستفاضة اخبار جماعة يتاخم قولهم العلم وفي تبح اختلف في معنى الاستفاضة
فقيل هو اخبار جماعة يفيد قولهم الظن وقيل اخبارهم يتاخم العلم وقيل احد الامرين كاف وقال العلامة وهو الحق لا بد من اخبار جماعة يستحيل
تواطئهم على الكذب وفي لك الاستفاضة هي اخبار جماعة لا يجمعهم داعية التواطي عادة ويحصل العلم بمضمون خبرهم على ما يقتضيه كلام المص
او الظن المقارب له على قول وفي ضه يشترط في الاستفاضة توالي الاخبار من جماعة يغلب على الظن صدقهم او تشهيرها اشتهارا يتاخم العلم
وفيما يثمر في مقام اخر وفي الكشف المراد بالاستفاضة هنا شياع الخبر الى حد يفيد السامع الظن الغالب زاد الاول المقارب للعلم ثم قال ولا
ينحصر في عدد بل يختلف باختلاف المخبرين نعم يعتبر ان يزيدوا عن عدد الشهود المعدلين ليحصل الفرق بين خبر العدل وغيره انتهى والاقرب عندي ما
ذكروه والمستفاد من كلامهم ان اقل ما يحصل به الاستفاضة هو اخبار الثلاثة ولا حد لطرفها لو زيادة وهو جيد نعم ينبغي في طرف الزيادة
عدم البلوغ الى حد التواتر وقال في ضه وعلى المختار لا يشترط العدالة ولا الحرية ولا الذكورة لامكان استفادتها من نقايضها انتهى وعدم اشتراط
الاولين هو الاقرب واما عدم اشتراط الثالث فمحل اشكال بل الظاهر الاشتراط للاصل والعمومات الدالة على المنع عن العمل بغير العلم وظهور الكتب السابقة في
اشتراط الذكورة في جميع المخبرين كذا يشترط العقل والبلوغ فيهم كما هو الظاهر منها وهل يشترط اسلامهم وايمانهم فلا يجوز الاعتماد على تزكية
الكفار والمخالفين مط ولو حصل منها الظن او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني كما هو ظ اطلاق الكتب المتقدمة هو الاقرب وهل يشترط علم المخبر
بما يخبرون به او يكفي ثبوته عندهم بسبب الاسباب الشرعية التي لا تفيد العلم كالبينة وحسن الظاهر فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني هو الاقرب

في بيان انه هل يكفي الاطلاق في التعديل والجرح

ولا فرق في ثبوت العدالة بالاستفاضة بين عبادة المخبر والشاهد والامام وغيرهم **مفتاح** قال المحقق في كتاب يع تثبت العدالة
مطلقة ويفتقر الى المعرفة الباطنة المتقادمة ولا يثبت الجرح الا مفسرا وقيل يثبت مط ولا يفتقر الجرح الى تقادم المعرفة ويكفي العلم بموجب الجرح
وقد اشتملت هذه العبارة على مسائل الاولى جواز الاكتفاء في التعديل بالاطلاق من غير ذكر السبب كان يقول هو عدل وقد اختلف الفقهاء و
الاصوليون من اصحابنا ومن العامة في ذلك على اقوال الاول ما اليه في الكتاب المذكور انه يجوز الاكتفاء بذلك في التعديل مط واليه ذهب
في فع وقد ذهب اليه ايضا الشيخ في ف والعلامة في يه وعد والشهيد في س والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وفي لك والكفاية والكشف هو المش وفي
مجمع الفائدة هو الاشهر وفي لك قال الشيخ في ط وف يقبل التعديل المطلق من غير تفسير وتبعه ابن البراج وابن حمزة وفي غاية المراد هو مذهب الشيخ في ط وف
والقاضي وابن ادريس وفي كر انه الاصحاب والمحقق والمص وفيه قال به قوم وهو اختيار القاضي ابي بكر والشافعي وهو المختار وفي شرح المنهاج للبدخشي
هو المختار وذهب اليه حجة الاسلام في المستصفى والامام في البرهان الثاني انه لا يجوز الاكتفاء بذلك بل يجب التفصيل وذكر السبب وهو المحكي عن
بعض وفي جملة من الكتب في لك والكفاية نسبه الى بعض وفي التنقيح هو اختيار ابن الجنيد قول للعلامة وفي غاية المراد هو قول بعض الاصوليين والمص

في

في كتب الاحكام قال به قوم الثالث ما حكاه في غاية المراد عن المك والكفاية عن العلامة من ان المزكي ان كان عالما باسباب العدالة يكفي الاطلاق
والا وجب ذكر السبب قال في الاول هو قول الجويني والمص في الاصول وفي كشف اللثام خيرة المص في الاصول وفي مختصر الحاجبي وشرحه قال الامام
ان كان عالما كفى والا لم يكف الرابع ما صار اليه في لم والمنية في الاول ذهب الداعي الى الاكتفاء بالاطلاق في العدالة والجرح لما تحقق

المخالفة

بالعدالة ومع انتفائه ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب هذا هو الاقوى وجه ظاهر لا يحتاج الى البيان وفي الثاني قال القاضي لا
يجب ذكر السبب في التعديل وهذا حق ان كان مذهب الشاهد موافقا لمذهب الحاكم والمجتهد والا وجب الاستفسار انتهى وقد اختار ولك هذا القول
في الرياض الخامس ما صار اليه في المحصول فقال التعديل المطلق من علم الشرع علوه في الاحتياط مقبول وممن نظر به الناس هل فيه فلا انتهى الاقوى
الاول وجوه منها ان قول العدلين فلان عدل ونحوه مما لم يشتمل على ذكر السبب شهادة العدلين بالعدالة فيجب قبولها اما الاولى فواضح واما الثاني
فلعموم ما دل على قبول شهادة العدلين وعمومه صحيحة حريز المتقدمة وقد اشار الى هذا في مجمع ئدة ومنها عموم مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق ومنها
عموم جملة من الاخبار المتقدمة الدالة على كفاية الاسلام مع عدم ظهور الفسق في ثبوت العدالة خرج منه بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث
منه فيبقى مندرجا تحته ومنها ان التزكية على وجه الاطلاق مما يحصل منه الظن بالعدالة فيجب العمل به لعموم ما دل على حجية الظن فتم ومنها ما ذكر
في جملة من الكتب ففي ير تثبت العدالة مطلقة فان سبب العدالة لا ينحصر وفي غاية المراد لان العدالة لا تنحصر في سبب واحد بحيث يحتاج المزكي ذكره وفي
س يجب التعيين في الجرح لا في التعديل لعدم انحصار اسباب العدالة وفي لك لان العدالة تحصل بالتحرز عن اسباب الفسوق وهي كثيرة يعسر ضبطها وعدها
وفي الكشف لان اسباب الفسق غير محصورة الانواع ولا متناهية الافراد ويكفي في الجرح اثبات بعض منها ولا يثبت العدالة الا بنفاء الجميع
فلو لزم التفسير لزم ذكر الجميع وذكر الافراد متعذر والانواع متعسر جدا وفي مجمع الفائدة لان العدالة كما عرفت يحتاج الى امور كثيرة جدا ولا يمكن
تفصيلها فان ايجاب ذلك تعطيل الاحكام وليس كذلك وفي المحصول قال الشافعي ان التعديل المطلق في الشهادة والرواية مقبول لان اسباب
العدالة لا حصر لها وفي شرح المنهاج للبدخشي ما ذكر حجة الاسكافي في المستصفى والامام في البرهان ان اسباب التعديل لكثرتها لا تنضبط فلا يمكن
ذكرها فلهذا يكتفى بالاطلاق والتحقيق ان العدالة بمنزلة وجود مجموع مفتقر الى اجزاء وشرائط يتعذر ضبطها او يتعسر ومنها ما ذكر في غاية المراد فقال
لان المعدل لا بد وان يكون في ظن الحاكم عالما باسبابها والا لم يصلح ومع العلم لا معنى للسؤال وفي الكشف لان الشاهد لعدالتهما انما يخبرها ذا
علما بما عند الحاكم من اسباب العدالة وفي شرح المختصر احتج القاضي بانه ان شهد من غير بصيرة لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض وفي النهاية وما منه
قال القاضي لا يجب ذكر السبب لانه ان لم يكن بصيرا بهذا الشان فلا معنى للسؤال وفي شرح المنهاج للبدخشي قال القاضي لا يجب ذكر السبب لان شهادة
العدل عن بصيرة بشان التعديل والا لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض وفي الاحكام لا يجب ذكر السبب لانه اما ان يكون المزكي عدلا بصيرا بما يعدل به
او لا يكون كذلك فان لم يكن عدلا او كان عدلا وليس بصيرا فلا اعتبار بقوله وان كان عدلا بصيرا وجب الاكتفاء بمطلق تعديله اذ الغالب مع كونه عدلا
بصيرا انه ما اخبر بالعدالة الا وهو صادق في مقاله فلا معنى لاشتراط اظهار السبب مع ذلك ثم قال ولان الظاهر انه ما اطلق التعديل الا بعد الخبرة
الباطنة والاحاطة بسريرة المخبر عنه ومعرفة اشتماله على سبب العدالة دون البناء على ظاهر الحال ومنها ما اشار اليه في لف فقال في نفي الاول الفرق
بان التزكية اقرار صفة على الاصل فلهذا قبلت من غير تفسير وفي الثاني ولان العدالة هي الاصل والفسق طار ومنها ما ذكره في الكشف فقال ولان التعديل
يرجع الى الشهادة بانه لم يشاهد الفسق منه مع طول الصحبة فهي شهادة بالنفي بخلاف الجرح ومنها ما ذكره في مجمع الفائدة فقال ولان التفصيل ايضا كلامه
فلا ينفع الزيادة ويؤيده قوله عدل ونحوه بما تقدم اذ لو احتاج الى اكثر من ذلك لذكروه وقال ايضا ولهذا انهم يذكرون في كتب الرجال اكثر من ذلك فكان
جميع شرائط القبول داخلة فيها وفي التفسير اذ يكتفون بذلك ويؤيده قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وسائر شرائط قبول الشهادة حيث ما ذكر فيها
غيرها ومنها ان الفاسق اذا اطلق التعديل لم يصح قبوله فلو كان اطلاق العادل كذلك لزم تساويهما من هذه الجهة والاصل عدمه لعموم قوله تعالى افمن
كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون ثم ومنها انه لو وجب ذكر سبب التعديل لو كان لانه لاشتهر من السائلين من المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين وغيرهم
وبطلان التالي في غاية الظهور وللقول الثاني وجوه منها الاصل وهو مندفع بما تقدم ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها صورة
ذكر السبب بالدليل ولا دليل على خروج غيرها فيبقى مندرجا تحتها وفيه نظر للمنع من عدم الدليل المعارض من الادلة على خروج ذلك لا يقال التعارض
بين العمومات السابقة الدالة على قبول اطلاق التعديل وهذه العمومات من قبيل تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع هذه العمومات لتواترها

في بيان انه هل يكتفى بالاطلاق او لا
في التعديل والجرح

ووضوح دلالتها واعتضادها بالاصل لا ما نقول ان السابق اولى بالترجيح لاعتضادها بالشهرة العظيمة وهي من اقوى المرجحات مضافا الى اعتضادها بقاعدة نفي الحرج التي هي اعظم من الشهرة في الترجيح الى الشهرة كما لا يخفى ومنها ما ذكره في المبسوط وغاية المراد وغيرهما في مقام ذكر حجة القول من ان مطلق التعديل لا يثبت به الثقة لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فجاز ان يتصور المزكي عدلا فلا بد من ذكر السبب وفيه نظر وقد اجاب عنه البدخشي فقال الجواب لا نسلم ان ظاهر العدالة غير كاف وكونه متصنعا من وراء امر باطن ولا يجب على المعدل الوقوف على الباطن ومنها ما ذكره البدخشي فقال قيل يجب ذكر السبب لانه لو اكتفي بالاطلاق حينئذ لزم اثباته مع الشك لوجود الالتباس فيه انتهى وضعفه في غاية الظهور ومنها ما ذكر في جملة من الكتب فقيل لعل لان الشيء قد لا يكون سببا للجرح عند الشاهد ويكون جارحا عند الحاكم فاذا اطلق الشاهد التعديل يعول الا منه على عدم اعتقاده كان تغريرا بالحاكم ولانه احفظ للحقوق وفي غاية المراد ولما فيه من الاحتياط ولما فيه من التحفظ ولانه ربما كان الشيء سببا للجرح عند الحاكم لا عند الجارح فربما شهد بالعدالة بناء على عدم تاثير ذلك الشيء فيه وكان تغريرا للحاكم هكذا استدل به المصنف وفيه نظر لان التزكية وان استفصل فيها لا يجب فيها ذكر ذلك الشيء الذي هو جرح عند الحاكم بل يذكر صفة عدالته وصومه وصلوته ومحافظته على دينه من غير تعرض ذلك الشيء لا يستند في معرفة العدالة الباطنة الا الى العدالة الى امور منها انه جرح عند الحاكم وفي ذلك نظر لان الاختلاف في اسباب الفسق يقتضي الاختلاف في اسباب العدالة فان الاختلاف مثلا في عدد الكبائر كما يوجب في بعضها ترتب الفسق على فعله يوجب في بعض اخر عدم قدحه في العدالة بل ان الاصرار عليه فتزكية المزكي مع علمه بفعله ما لا يقدح عنده فيها وهو قادح يوجب عند الحاكم انتهى وفيه نظر لان ذلك انما يتم لو كان البناء في الشهادة على تحصيل العلم او الظن بالمشهود وهو باطل بل البناء فيه على مجرد التسمية وصدق الاسم ولذا يجب على الشهود في الطلاق والنكاح والبيع والصلح وسائر المعاملات التفصيل وذكر السبب مع تحقق الاختلاف في الاسباب فان الشاهد قد يشهد بوقوع البيع لاعتقاده اجتهادا او تقليدا ان بيع المعاطاة بيع صحيح والحاكم قد ينكر كونه بيعا حقيقة او صحيحا واما هذا في غاية الكثرة هذا وقد يدعى وجوب الحكم بشهادة العدلين مع ظن الحاكم بخطائهما لتحقق السبب الشرعي وعدم حجية الظن هنا وبالجملة المناط في الامور التعبدية والاسباب الشرعية ليس الا صدق الاسم وتحقق السبب الشرعي مع قطع النظر عن الواقع والحكمة في ذلك تسهيل الامر على المكلفين نعم يشترط فيها عدم العلم بمخالفة الواقع ومن الظاهر تحقق جميع ذلك في صورة اطلاق التعديل سلمنا ان مبنى الامر في البينة والتزكية على معرفة الواقع لكن نمنع من عدم افادة اطلاق التعديل العلم والظن بالواقع بل قد يفيد الاول تارة والثاني اخرى ويشهد بذلك حصول الامرين من اطلاق اخبار اهل اللغة واهل التاريخ واهل الفقه واهل دعوى الاجماع وغيرهم بما يخبرون به مع اختلاف العلماء والعقلاء في مدارك معرفة ما يخبرون به اختلافا ظاهرا بينا لا يسع احدا انكاره وبالجملة لو كان مجرد احتمال استناد الشاهد والمخبر الى امر لا يصح الاستناد اليه عند السامع للشهادة والخبر قادحا لما جاز الاعتماد على شهادة وخبر احد وهو باطل قطعا ومخالف لسيرة العقلاء والمسلمين والمؤمنين قديما وحديثا ولم اعثر لسائر الاقوال على حجة مصرح بها ولعل حجتهم في صورة عدم كفاية الاطلاق الوجوه التي ذكرت حجة للقول الثاني وحجتهم في صورة كفايته حصول العلم او الظن بالظن وفيهما نظر والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول الذي عليه المعظم وعليه لا فرق في ذلك بين عدالة الشاهد والامام والمخبر وغير ذلك ممن يعتبر عدالته واعلم ان طرق التزكية والتعديل ثلثة الاول ان يشهد الشاهدان بتحقق معنى العدالة وحقيقتها فيه وذلك قد يكون على وجه التفصيل كان يقولا هو متصف بالملكة التي تمنعه من الاقدام على الكبائر والاصرار على الصغائر او منافيات المروة وبالجملة يذكران ما لو علم به السامع لحكم بعدالته وفي قبح طريق التفصيل ان يقول اشهد انه مؤمن يصلي ويصوم ويزكي ويؤدي الزكاة ويحج البيت ويامر بالمعروف ويفعله وينهى عن المنكر ويتركه وفي غاية المراد يذكر صفة عدالته وصومه وصلوته ومحافظته على دينه انتهى وقد يكون على وجه الاطلاق وذلك يتحقق بان يقول الشاهدان فلانا عدلا وعادل اذا كان عارفا بمعنى اللفظ وقد صرح في ذلك بان في الفاظ المعتبرة العبارة اوجها فقال ولو على المشترط الاكتفاء بالاطلاق في التعديل ففي الفاظ المعتبرة العبارة اوجه احدها ان يقول هو عدل لقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فاقتصر على العدالة فقط وهذا اختيار الشيخ في ط وثانيها ان يضيف الى ذلك علي ولي لانه يقولي عدل لا يفيد العدالة في كل شيء بل اثبات الوصف في الجملة كقوله صادق فانه لا يفيد الصدق في كل شيء فيفتقر الى الضميمة ويحتمل مطلق العدالة مقبول الشهادة في كل شيء وهو قول ابن الجنيد فانه قال في كتاب الاحمدي ولا يقنع من المجيب بالتعديل حتى يقول علي ولي وثالثها اعتبار ضميمة احد الامرين الى قوله عدل وهو اما لي وعلي او مقبول الشهادة فربما عدل لا يقبل شهادته وان وجبت شفاعته كالتقي المغفل وهذا اختيار اكثر المتاخرين واعترض على الاخرين بضميمة لانه لا يوصف بها الامر والطب على المفروضات واجتنب المحرمات فلا يتخصص وبتقدير ان يكون الرجل في شيء دون شيء فقوله لي

وعلي

في بيان انه هل يكتفى بعدل او لا
في التعديل مع الضميمة

وعلي لا يفيد العدالة كقول القائل فلان صادق علي ولي فانه لا يقتضي صدقه في كل شيء وبان الوصف بكونه مقبول الشهادة يغني عن الوصف بالعدالة لانه اخص فوجوده يستلزم وجود الاعم في ضمنه كما ان عدمه اعم من عدمه ولا قوي الاجتزاء بقوله انه مقبول الشهادة وان اضاف الى ذلك اكد وربما علل بعضهم اضافة لي وعلي الى العدل بان الغرض منه ان يبين انه ليس بولده بناء على ان شهادة الولد على والده غير مقبولة وهذا تعليل ضعيف لانه قد اعتبره من علم انه ليس ولده ومع تسليم عدم قبول شهادة الولد على والده لا يدل قوله عدل علي ولي انه ليس بولده لان العدل عدل على ابيه لنا الا انه لا تقبل شهادته عليه بمعنى انه خارج وبتقدير ان يراد نفي البنوة فالمعتبر ان لا يكون هناك ذلك الوصف فاما ان يتعرض الى نفيه لفظا فلا كما ان الشاهد على غيره ينبغي ان لا يكون كذلك ولا يجب ان يقول لست بابن وبتقدير ان يكون الغرض بيان انه ليس بابن فهذا الغرض يحصل بقوله علي انتهى ويظهر من ق وفي د المصير الى الاحتمال الاول والثاني ذهب في الكفاية ومجمع الفائدة ففي الاول وعلى المشترط من الاكتفاء بالاطلاق والتعليل ففي الفاظ المعتبرة من عبارة التعديل وجوه منها ان يقول هو عدل وهو اختيار الشيخ ومنها ان يضيف الى ذلك علي ولي وهو قول ابن الجنيد ومنها اعتبار ضميمة احد الامرين الى قوله عدل وهو اما لي وعلي او مقبول الشهادة وهو منقول عن المتاخرين ولعل الاقرب الاول وفي الثاني اعلم ان الظاهر انه يكفي قوله هو عدل مع معرفته معناها كما ما يقوم مقامه ولا يحتاج الى اضافة علي ولي لاحتمال ان يكون عدلا في بعض الامور كالصادق كما قيل لان معناها عرفا لا يتحقق الا مع ملكة مقبوليته الشهادة اذا اطلقت خصوصا في مقام التزكية والشهادة ولذا تراهم ما يذكرون في كتبهم حال الاكثر من ذلك فكان جميع شرائط القبول داخلة فيها وفي الشرع اذ يكتفون بذلك ويؤيده قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وسائر ادلة شرائط قبول الشهادة حيث ما ذكر فيها غيرها وابهم لو لم يكن ذلك كافيا لم ينفع اضافة علي ولي بل الابهام يوطين بها الاتيان بل نعم لو قيل بعدم الاكتفاء بل لا بد من قول مقبول الشهادة لكان وجيها هذا اذا اريد من المزكي من يثبت قبول الشهادة لمجرد العدالة ولم يكن ذلك معلوما من العدل والا لكفى فتامل انتهى وربما يظهر من جملة من الكتب المصير الى الاحتمال الثالث ففي الكشف لا بد في التعديل من الشهادة به الاتيان بلفظها وانه مقبول الشهادة فيقول اشهد انه عدل مقبول الشهادة ولا يكتفي بقوله عدل فربما كان عدلا لا يقبل شهادته لغلبته الغفلة عليه خلافا للمبسوط لقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل والاقرب الاكتفاء بالثاني لاشتماله على الاول وزيادة ولا يشترط ان يقول عدل او مقبول الشهادة علي ولي كما في الاحمدي واحتيط في ط بناء على ان الوصف بالعدالة والصدق وقبول الشهادة انما يقتضي ثبوت الصفة في الجملة فربما ثبت في شيء دون شيء وضعفه من الظهور بمكان ثم قال وفي يع يجب على المزكي ان يقول اشهد انه عدل مقبول الشهادة او هو عدل لي وعلي فان العدل قد لا يقبل شهادته لغفلته يعني ان قوله لي وعلي يقوم مقام الشهادة فانه لا يتعلق الصفة الا بتضمين معنى الشهادة وفي ض وحيث اكتفي في العدالة بالاطلاق مطلقا كما هو المشهور او على تفصيل ففي الفاظ المعتبرة من العبارة عنه اوجه بل واقوال ثالثها اعتبار ضم احد الامرين من قوله لي وعلي او مقبول الشهادة الى قوله هو عدل من دون اعتبار ضم شيء مطلقا ولعله بغيرهم اقوى وان كان المصير الى ما عليه الاسكافي احوط واولى لكونه بين الاقوال جامعا واختار في لك قولا رابعا وهو الاجتزاء بقوله انه مقبول الشهادة وان اضافة العدل اليه اكمل ولا باس به ان خصه بجواز الاكتفاء بذلك من حيث انه افاد العدل وبمنع ان منع من الاجتزاء بلفظ العدل كما هو ظاهر السياق لترادفهما وان كان ما اجتزى به بالدلالة على العدالة العامة اظهر واجلى انتهى والاقرب عندي هو الاحتمال الاول من جواز الاكتفاء بلفظ العدل وما يشتق منه من غير حاجة الى ضم شيء اخر اليه لصراحته في الدلالة على المطلوب باعتبار وضعه لرد ضميمة مقبول الشهادة او لي وعلي لا يفيد دفع اجمال في لفظ العدل وما يشتق منه نعم غايتها الشهادة بتحقق شرط اخر في الشاهد غير العدالة وليس هو المقصود فان المقصود بيان ما يتحقق به الشهادة على وجود شرط العدالة الا ما يتحقق به الشهادة على تحقق شرائط الشاهد كما لا يخفى وحيث عرفت بما ذكرناه الشهادة بالعدالة لزم العمل به لعموم ما دل على لزوم قبول شهادة العادل وخبره وبعضه عموم نفي المساواة بين العادل والفاسق واطلاق جملة من الاخبار الدالة على كفاية الاسلام مع عدم ظهور الفسق في الحكم بالعدالة وبعضه ايضا ظهور مصير المعظم الى المختار وخلو الاخبار عن بيان اشتراط الضميمة وانه لو كانت الضميمة شرطا لما جاز الاعتماد على كلام العدلين في الرجال الخالي عنها وهو خلاف سيرة الاصحاب قديما وحديثا ويلحق بلفظ العدل وما يشتق منه لفظ الثقة بل كل لفظ موضوع لمعنى العدالة ويدل عليه بالمطابقة او التضمن فلا يشترط لفظ مخصوص تعبدا وهل يكفي ما يدل بالالتزام اما من باب الفحوى او التعليل او مفهوم المخالفة او نحو ذلك او لا بل يشترط الدلالة المطابقية والتضمنية احتمالان اظهرهما الاول و الاقرب عندي هو الاول وحيث يكون الالتزام مما جرت عادة اهل اللسان بالتعبير عنه بحيث يمكن ان يعد مما قاله المتكلم وعلى هذا لا يبعد الحكم بكونه قوله لا اعلم منه الا الخير شهادة بالعدالة لظهوره منه عرفا ولكن صرح في عد وق بعدم كفايته فقالا ولا يكفي ان يقول لا اعلم منه الا الخير وزاد

في بيان الاكتفاء بالاشارة والكتابة في التعديل والجرح

الاخير فقال نعم ممن لم يكن على بصيرة من امره ولم يعرف منه الا الاسلام خلافا لبعض العامة انتهى وما ذكراه احوط وهل يشترط الاتيان بلفظ اشهد وما يشتق منه او يكفي كلما يدل على جزمه بالعدالة نحو اعلم واتيقن واجزم وربما يظهر من عد الاول فانه قال لا بد في التعديل من الشهادة بد الاتيان بلفظها وانه مقبول الشهادة فيقول اشهد انه عدل مقبول الشهادة والاقرب الاكتفاء بالثاني انتهى والاقرب عندي هو الاحتمال الثاني للعمومات المعتضدة بظهور مصير المعظم اليه وبخلو الاخبار عن بيان اشتراط لفظ الشهادة وبعدم كونه شرطا في اكثر الموارد فكذا هنا عملا بالاستقراء وهل يشترط العربية وعدم اللحن كما في القراءة في الصلوة والعقود عند بعض او لا بل يجزي بكل لغة وكل ملحون المعتمد عندي هو الثاني عملا بالعمومات المعتضدة بظهور مصير الاصحاب اليه وبالسيرة الاسلامية من سالف الزمان الى الان وبخلو الاخبار عن بيان الاشتراط وبفحوى ما دل على جواز الاعتماد على الاخبار المنقولة بالمعنى في الاحكام الشرعية وهل يشترط في اللفظ الدال على التزكية الصراحة او يكفي الظهور الاقرب الاخير ان كان مما يعتمد عليه عند اهل اللسان وهل يجوز الاعتماد على خط المزكي واشارته او لا صرح في س بالاول في غير محل فقال ولا يكفي خط المزكي وان اشهد عليه انتهى وفيه نظر بل الاقرب جواز الاعتماد على الامور المذكورة حيث يحصل منها العلم بان المزكي قصد منها التزكية ولو شك في ذلك فالاقرب انها لا يجوز الاعتماد عليها ح وهل يشترط حيوة المزكي في قبول تزكيته فلو زكى احدا ثم مات لم يجز الاعتماد على تزكيته او لا بل يجوز تزكيته او لا بل يجوز مطلقا المعتمد هو الثاني للعمومات وخلو الاخبار والفتاوى عن بيان الاشتراط ورجوع علماء الاسلام قديما وحديثا الى قول اهل الرجال الذين توفوا في التزكية من غير نكير وكذا لا يشترط في قبول التزكية عدم وقوع الجنون بعدها وهل العلم باعتقاد من يصح منه التزكية بكونه عدلا يكفي او لا بد من اظهار التزكية بقول او فعل فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة خصوصا على القول باصالة حجية الظن في التزكية كما في الاحكام وهل يشترط كون المزكي من اهل الفن في الجرح والتعديل فلا يجوز الاعتماد في الرجال على من لم يعلم حاله في العلم او لا بل يكفي العدالة مطلقا الاقرب الاخير للعمومات مع اصالة حجية الظن ولا يخفى ان اهل الرجال الذين يتصدون للجرح والتعديل منهم من هو من ائمة الفن الذين يعلمون بالعدالة والجرح بالعيان لا بطريق الاجتهاد كائمة العربية واللغة وهذا مما لا اشكال ولا خلاف في حجية قوله جرحا وتعديلا ومنهم من هو من المجتهدين الذين يعولون في المسائل على الادلة والامارات كجماعة من اهل العربية وفي حجية كلام هذا اشكال ولكن الاقرب الحجية ومنهم من يكون دون الفريقين مرتبة والاشكال في حجية كلام هذا اعظم ولكن احتمالها في غاية القوة ولا فرق في جميع ما ذكرناه من الاحكام بين الشاهد والمخبر والامام وغيرهم ممن يعتبر عدالته الا في بعض المواضع واعلم ان ما ذكرناه من جواز الاعتماد في التعديل على اطلاق انه عدل ونحوه واضح في صورة اتحاد اعتقاد الشاهد والسامع للشهادة في معنى اللفظ وكونه للعدالة كما اذا اعتقدا ان لفظ العدل مثلا موضوع لمن له الملكة الخاصة وانها حقيقة العدالة وكذا هو واضح في صورة اعتقاد الشاهد ان اللفظ موضوع للعدالة واعتقاد السامع للشهادة انما يعتقده الشاهد من العدالة هو احد افراد معنى العدل واما اذا اعتقد الشاهد ان اللفظ موضوع لمفهوم كلي يشمل جميع افراده مما يتحقق به العدالة كما اذا اعتقد ان العدالة اعم من الملكة وحسن الظاهر وتمام الاسلام مع عدم ظهور الفسق ولم يكن اعتقاد السامع للشهادة كذلك كما اذا اعتقد ان العدالة موضوعة للملكة الخاصة فقط واطلق الشاهدان فلانا عدل فهل يجوز الاعتماد على تزكيته ح اشكال ولكن احتمال الجواز هو الاقرب نعم اذا علم ان الشاهد اراد المعنى الذي مع نفسها لا يتحقق به ان العدالة عنده لم يجز له ح الاعتماد على تزكيته فلا اشكال الثاني ان يشهد الشاهدان بالاحكام المترتبة على العدالة وبلوازمها كان يشهدا بانه مقبول الشهادة او بانه ممن يصح الاقتداء به او نحو ذلك مما يتوقف على العدالة ولا اشكال في كون ما ذكر طريقا لثبوت العدالة اذا حصل منه العلم بها او الظن بها وقلنا باصالة حجية الظن فيه وهل ذلك ح من باب اثبات العدالة بالتزكية والتنصيص او لا بل هو من باب اثباتها بالاستدلال والنظر كاثبات المطالب اللغوية بالتبادر ونحوه من الامارات واللوازم فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني هو الاقرب الا ان يدل العبارة التي تدل على المفروض بالدلالة الالتزامية المعتبرة عند اهل اللسان على ارادة التزكية والتنصيص على العدالة ومن هذا الباب الاستدلال بقول اهل الرجال فلان من مشايخ الاجازة او معتمد عليه او نحو ذلك مما يذكرون فيه اللازم واما اذا لم يحصل من ذلك العلم والظن بالعدالة او حصل منه الظن بها ولكن لم نقل باصالة حجية الظن ففي جواز الاعتماد على ذلك في اثبات العدالة اشكال والاقرب عدم الجواز الا في صورة ظهور كون قصد الشاهدين بذكره التزكية فلا يبعد ح الجواز شرعا ولا فرق فيما ذكر بين الشاهد والمخبر والامام وغيرهم ممن يعتبر عدالتهم الثالث ان يشهد الشاهدان بالسبب المثبت للعدالة كان يشهدا بان فلانا موصوف بحسن الظاهر او هو ممن استفاض عدالته او نحو ذلك ولا اشكال في ثبوت العدالة بذلك حيث يعتقد الشاهد والسامع للشهادة كون ذلك سببا للعدالة شرعا سواء اعتقد انه ليس بسبب او جهل ذلك ففي جواز الاعتماد على ذلك ح اشكال ولكن احتمال الجواز هو الاقرب بالجملة كلما يشهد به الشاهدان

ويقصد الاول بذكره التزكية
واما اذا لم يعتقد الشاهد كون
سببا للعدالة شرعا

اذا كان

في بيان افتقار المزكي الى المعرفة الباطنة المتقادمة في التعديل

اذا كان مثبتا للعدالة اذا علم بان السامع للشهادة كان ممن يثبت به العدالة باعتبار الشهادة على احتمال هو في غاية القوة وهل يثبت العدالة بالشهادة على الشهادة كسائر الاموال الاقرب في لك ذلك واعلم انه قال في عد والكشف وس ولك صفة المزكي كصفة الشاهد وزاد في الثاني فقال في العدد والكمال والعدالة وزاد في الثالث فقال الوجه اشتراط ذكورية في بينة الشرط كون المزكي والجارح عدلا انتهى وما ذكروه جيد **المسئلة الثانية** انه يفتقر المزكي في تزكيته الى المعرفة الباطنة المتقادمة وقد صرح بهذا في جملة من الكتب منها يع لا بد للمزكي من الخبرة الباطنة والمعرفة المتقادمة بحال الشاهد في تزكيته وفي د ويفتقر المزكي الى المعرفة الباطنة المستندة الى تكرار المعاشرة وفي عد والكشف يجب ان يكون عارفا بباطن امر من يعدله بكثرة الصحبة والمعاشرة المتقادمة وزاد في الاخير فقال فانهما المطلعان على البواطن وحصول الملكة المانعة عن المعاصي ويكون عارفا بالمعاصي ليعلم المجرح من العدالة وقيل لا يلزم السابق تفاصيلها اذ ربما يحصل له العلم بانه لا يفعل كبيرة بل ولا صغيرة عمدا وان لم يعلم الكبائر ولا يشترط المعاملة معه وان حكي عن بعض الحكام انه سئل المزكي عنها وان كانت احوط وفي س لا بد في التعديل من الخبرة الباطنة المتكررة وفي لك يعتبر في المزكي ان يكون خبيرا بباطن من يعدله اما بصحبته او جوار او معاملة او نحوه وقد حكي ان شاهدا اشهد عند بعض الحكام فقال للشاهد لا اعرفك ولا يضرك اني لا اعرفك فائت بمن يعرفك فاتى برجل فقال له الحاكم كيف عرفته قال عرفته بالصلاح والامانة قال هل عاشرته عشرة طويلة حتى عرفت ظاهره من باطنه قال لا قال فهل عاملته في الدرهم والدينار حتى عرفت حقه من باطله قال لا قال فهل صاحبته او غضب بحضرتك حتى عرفت خلقه من تخلقه قال لا قال فانك لا تعرفه ائت بمن يعرفك والمعنى ان الانسان يخفي عليه اسباب الفسق غالبا فلا بد من معرفة باطن حاله وهذا كان الشهادة على الافلاس يعتبر بالخبرة الباطنة لان الانسان مشغول باخفاء المال وفي الشهادة على ان الوارث سواه يعتبر الخبرة الباطنة لانه قد يتزوج في السفر او في الحضر ويخفيه فيولد له واعتبر في المعرفة الباطنة التقادم لانه لا يمكن الاخبار بها غالبا وربما كان حسن النظر ودقته وشدة الامعان في احواله قائما مقام التقادم في مدة يسيرة وعلى هذا فاعتبار التقادم مبني على الغالب وفي مجمع الفائدة يحتاج المزكي وتعديله اياه ليشهد بعدالته الى المعرفة الباطنة اي المعاشرة الباطنة المتكررة المخبرة بباطن حاله مدة بحيث يعلم بذلك وجود الملكة الباطنة فيه بمعنى انه لو لم يكن متعبدا او صاحب ملكة لظهر خلافها منه في هذه المدة بتلك المعاشرة بالفسق وترك المروة على تقدير اعتبارها وذلك قد يحصل بمجرد المصاحبة اذا كان المصاحب ذكيا في مدة قليلة وقد يحصل في مدة بالجوار والمعاملة او الاسفار وبالجملة ذلك اشارة الى المعاشرة والظاهر انه لا يعتبر العلم بل الظن المتاخم له بل الظن الماخوذ من المعاشرة على الوجه الذي ذكرناه فينبغي ان يكون المعاشر عالما بطرق العدالة من معرفة الكبائر وغيرها والظاهر انه يمكن حصوله لمن لا يعرف الكبائر بالتفصيل ايضا اذ قد يحصل من المعاشرة المطلعة على الباطن ان مثل هذا الشخص لا يفعل الذنب الكبير بل لا الذنب عمدا وان لم يعرف المعاشر الذنوب بالتفصيل وهو ظاهر انتهى ومقتضى اطلاق اشتراط ذلك انه لا يجوز للشاهد ان يستند في شهادته الى مجرد حسن الظاهر ولا الى الشياع والاستفاضة ولا الى شهادة العدلين بالعدالة ولا الى سائر القرائن المفيدة للعلم او الظن ويستفاد من مجمع الفائدة خلاف ذلك فانه قال بعد ما نقلناه عنه سابقا وايضا الظاهر ان ذلك قد يحصل باخبار العدلين بذلك والظاهر عدم الخلاف في ذلك بل باخبار العدل الواحد بل قد يحصل من الكتب كما في توثيق الرجال الان وكذا يحصل الجرح بما ذكرناه والا لاشكل الحكم بتوثيق الرواة وتفسيقهم في زماننا هذا فاحصر المستفاد في هذا المقام من كلامهم مثل المتن ويع وشرح حيث قال ويفتقر الى المعرفة الباطنة المتقادمة ولا يفتقر الجرح الى تقادم المعرفة ويكفي العلم بموجب الجرح ثم قال وما سيجيء في المتن وغيره مما هو اصرح من هذا في الحصر مثل ما سيجيء في قوله ويحرم المشاهدة محل التأمل الا ان لا يكون الغرض هو الحصر الحقيقي بل الاضافي بالنسبة الى بعض الظنون وهو خلاف الظاهر او يكون ذلك في مقام الشهادة فقط لا مقام الرواية وهو بعيد فتامل ويكون المقصر انه لا بد من الانتهاء بالاخرة الى ذلك فتامل انتهى والاقرب عندي جواز استناد الشاهد في شهادته الى حسن الظاهر والاستفاضة وجميع القرائن المفيدة للعلم في ثبوت عدالة الشاهد والمخبر والامام وغيرهم ممن يعتبر عدالتهم بل احتمال جواز استناده فيها الى شهادة العدلين وجميع القرائن المفيدة للظن حيث يحصل من الاول الظن الاقوى من الظن الحاصل من حسن الظاهر والاستفاضة في غاية القوة بل يحتمل قويا جواز الاستناد اليهما حيث يحصل منهما الظن خصوصا بالنسبة الى عدالة الرواة

في بيان افتقار الجرح الى ذكر السبب

المسئلة الثالثة انه لا يجوز الاكتفاء في شهادة الجرح من دون ذكر سببه بالاطلاق كان يقول هو فاسق بل لا بد من ذكر سببه كان يقول اشهد انه فاسق لانه زنى او شرب الخمر او لاط او نحو ذلك وقد اختلف الفقهاء والاصوليون من اصحابنا ومن العامة في ذلك على اقوال الاول ما ذكر من عدم جواز الاكتفاء بالاطلاق في ذلك وهو للخلاف ويع وير وس والمحكي في لف عن الاسكافي والشيخ في ط وابن البراج وابن حمزة بل ادعى عليه الشهرة في جملة من الكتب ففي غاية المراد المشهور الشيخ في ط وف والقاضي وابن ادريس واكثر الاصحاب وفي لك والكفاية والكشف والرياض هو المشهور وفي مجمع الفائدة هو الاشهر انتهى ويمكن استفادة

في بيان افتقار الجرح الى ذكر السبب

هذا القول من د وعد فان في الاول في الجرح يجب التفسير على رأي وفي الثاني لا يثبت الجرح الا مفسرا على رأي وفي به هو مذهب قوم ولهم الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وما ذكر في جملة من الكتب ففي ت لا يقبل الجرح الا مفسرا دليلنا ان الناس يختلفون فيما هو جرح وما ليس هو بجرح فيجب ان يفسر فانه ربما اعتقد فيما ليس بجرح انه جرح واذا فسر عمل الحاكم بما يقتضي الشرع من جرح وتعديل وفي ير يجب ذكر السبب في الجرح لوقوع الخلاف فيه وفي س يجب التفسير في الجرح لا في التعديل لاختلاف الناس في الجرح وفي ذلك وفي المش ان الجرح لا يثبت مطلقا بل لا بد من بيان سببه لان الجارح قد يبني الجرح على ظن الخطاء ولان المذاهب فيما يوجب الفسق مختلفة فلا بد من البيان ليعمل القاضي باجتهاده انتهى ولكن في شرح المختصر اما ما يقال انه قد اختلف في سبب الجرح فرب مجروح بسبب لا يراه فيقول فيما اطلق في محل الخلاف كان منه تساهلا فلك يقدح في عدالته واجيب اولا بانه قد يبني الجرح على اعتقاده فيما يراه جرحا حقا فلا يكون مدلسا وثانيا بانه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله فلا تدليس ثم قال احتج القائل بانه لا يكفي الاطلاق فيه بانه بالاطلاق لا يثبت ما يثبت مع الشك للالتباس من اسباب الجرح وكثرة الخلاف فيه للازم ثم البطلان الجواب اما الاول انه يثبت مع الشك فان قول العدل يوجب الظن فانه لو لم يعرف لم يقل احتج الشافعي على انه لا يكفي الاطلاق بانه لو اكتفى به في الجرح لادى الى التقليد في اللازم بطلان اللازم فللاختلاف في اسباب الجرح فهو في كون الحديث عنه ذا مقلد الجارح للعمل بجرحه قوله فيما يراه جرحا وربما لو ذكره لم يره المجتهد جرحا وانه بعض مقدمات اجتهاده ولن يكون مجتهدا من مقلد في بعض مقدمات اجتهاده فيكون مقلدا اذ لا واسطة واما بطلان اللازم فلان الاجتهاد هو المقصود من الرأي وكلامنا في المجتهد القائل بالعكس الثاني انه يكفي الاطلاق هنا ايضا وهو للمح والمحكي في النهاية عن قوم ولهم العمومات المتقدمة الدالة على كفاية الاطلاق في التعديل ويؤيدها ما تمسك به بعض من ان مطلق الجرح يبطل الثقة وان الجارح لا بد ان يكون في نظر الحاكم عالما باسبابه والا لم يصلح مع العلم مغني للسؤال ولكنها معارضة بالعمومات المانعة من العمل بغير العلم وهي هنا اولى بالترجيح لاعتضادها بالشهرة العظيمة المحققة والمحكية في كلام جماعة الثالث ان الجارح اذا كان عالما باسباب الجرح كفى الاطلاق منه والا لزم التفصيل هو للنهاية ويب والمحكي في غاية المراد عن الجويني وفي قرة عن الرأي الرابع ان الجارح اذا كان مذهبه موافقا للمذهب الحاكم في اسباب الجرح تقليدا او اجتهادا كفى الاطلاق منه والا فلا وهو للمنية وللك ولم وض وتشتمل على اشكال ولكن القول الاول هو الاقرب مع انه احوط

في بيان افتقار الجرح الى العلم بموجب الجرح

المسئلة الرابعة انه لا يفتقر الجرح الى تقادم المعرفة ويكفي العلم بموجب الجرح وقد صرح بهذا في جملة من الكتب منها في ير لا يفتقر الجرح الى تقادم المعرفة بل يكفي العلم بسبب الفسق ثم قال فليس للشاهدين ان يشهدا بالجرح الا بعد المشاهدة بسبب الفسق وفي س يكفي في الجرح امره وفي ذلك لا يعتبر في الجرح تقادم المعرفة بل يكفي فيه المعاينة والسماع اما المعاينة فبان يراه يفعل فعلا يخرج عن العدالة واما السماع فبان يسمعه يقذف او يقر على نفسه بمعصية موجبة للفسق او يسمع من غيره على وجه يبلغ حد العلم بذلك وبالجملة هذا قد يحصل في لحظة واحدة فلهذا لم يعتبر فيه التقادم وفي الا لا يحتاج في الجرح الى تقادم المعرفة بخلاف العدالة بل يكفي العلم بموجبه وهو صدور معصية عنه والفرق واضح انتهى وهو جيد

تنبيهات متعلقة بالجرح

تنبيهات ينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا استند الشاهد في جرحه الى الصلح والزنا منه فهل يصير بذلك قاذفا فيترتب عليه ما يترتب على القاذف من الاحكام الشرعية او لا المعتمد الاخير على المختار من لزوم التفصيل في الشهادة بالجرح وقد صرح بذلك في س وعد وفي في الاول لا يصير قاذفا بتعيين الزنا للحاجة وفي الاخير لو فسره بالزنا لم يكن قاذفا وزاد في الاخير للحاجة وصحة الغرض وهو عدم صلاحيته لابتناء الحكم على شهادته لا لادخال الضرر عليه انتهى **الثاني** مقتضى اطلاق كلام القائلين بالمختار من لزوم ذكر السبب هنا عدم الفرق بين كون السبب مما علم الشاهد بالضرورة من الدين او المذهب سببا للجرح او لا **الثالث** هل يجوز الاكتفاء بقول الشاهد في مقام ذكر السبب انه فاسق لارتكابه معصية قادحة في العدالة بالضرورة من الدين او المذاهب او لا بل يجب التصريح بنفس المعصية الظاهر من كلام القائلين بالمختار الثاني وهو الاقرب **الرابع** اذا خاف الشاهد من التصريح بالسبب فهل يكفي الاطلاق ح او لا فيه اشكال من اطلاق كلام الاصحاب وحجتهم ومن ظهور انصراف اطلاق كلامهم الى محل الغرض فيبقى العمومات الدالة على قبول شهادة الجرح مطلقة سليمة عن المعارض فان الاحتمال الثاني في غاية القوة **الخامس** هل يختص لزوم ذكر السبب بجرح الشاهد الامام دون الراوي او لا بل يشمل موضع اشكال من اطلاق كلام الاصحاب وحجتهم المؤيد بعلية ذكر السبب في الجرح ومن ان مبنى الجرح والتعديل في الرواة على الظنون الاجتهادية دون الشهادة والجزم والتعبد ولا شك في ان الجرح المطلق يفيد الظن وفيه قوة بل الاقرب الاول **السادس** اذا ذكر لازم المعصية التي بها حصل الجرح في مقام ذكر السبب فهل يجوز الاكتفاء به او لا بل يجب التصريح بنفس المعصية فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة وان كان الاحوط الثاني **السابع** لا اشكال في ان الجرح يثبت

بشهادة

بشهادة العدلين كالعدالة كما صرح به في اللمعة وضة بل الظ انه مما لا خلاف فيه كما يظهر من الغنية ويدل عليه ايضا بعض العمومات المتقدمة ولا فرق في ذلك بين جرح الشاهد الامام والراوي وغيرهم

تنبيه متعلق بالجرح

الثامن لا اشكال ولا شبهة في ثبوت الجرح بالشياع الموجب للعلم وهل يثبت بالشياع المفيد للظن او لا صرح في جملة من الكتب بالثاني ففي ير لا يشهد بالجرح الا مع المشاهدة لفعل ما يقدح في العدالة او ان يشيع ذلك في الناس شياعا موجبا للعلم ولا يعول على سماع ذلك من الواحد والعشرة لعدم اليقين بخبرهم وفي ير ليس للشاهد ان يشهد بالجرح الا بعد المشاهدة بسبب الفسق او ان يشيع ذلك بين الناس شياعا موجبا للعلم ولا يكفي الظن في ذلك والفرق بينه وبين العدالة فيكفي فيها عليه الظن بانتفاء اسباب الجرح المستند الى تاكد الصحبة وكثرة الملازمة والمعاملة وفي القواعد الكشف لا يجوز الجرح بالتسامع وزاد الثاني من غير شياع يوجب العلم وفي د وعن جرم الشهادة في الجرح الا مع المشاهدة او الشياع الموجب للعلم وفي س ولا يكفي في الجرح التسامع الا مع اليقين وفي للشهيد تقدم ان المعتبر في التعديل الخبرة الباطنية المؤدية لغلبة الظن بالعدالة واما الجرح فلا يكفي فيه مطلق الظن اجماعا بل لا بد فيه من العلم بالسبب اما بالمشاهدة بان يراه يزني او يشرب الخمر او يسمعه يقذف او يقر على نفسه بالزنا او شرب الخمر مثلا واما اذا سمع من غيره فان بلغ المخبرون حد التواتر جاز الجرح لحصول العلم وان لم يبلغوا حد العلم لكنه استفاض وانتشر حتى قارب العلم ففي جواز الجرح به وجهان من انه ظن في الجملة وقد نهى الله تعالى عن اتباع الظن الا ما استثني ومن ان ذلك ربما كان اقوى من البينة المدعية للمعاينة كما هو في نظائره ويظهر من المص والاكثر اشتراط بلوغ العلم فلا يصح بدونه وهو اولى اما الجرح بناء على خبر الواحد وما فوقه مما لا يبلغ ذلك الحد فلا يجوز اجماعا نعم له ان يشهد على شهادتهم بشرط الشهادة على الشهادة قوله ولا يعول على العشرة لعدم اليقين بخبرهم مبني على عدم افادة خبرهم العلم كما يقتضيه السياق ولعله بناء على الغالب والا فلا حاجة للعدد الذي يحصل بخبرهم العلم وقد يحصل بالعشرة اذا كانوا صلحاء لا يتهمهم المجازف في الاخبار وفي الكفاية لا يجوز الشهادة بالجرح بحسب الظن ونقل بعضهم الاجماع على ذلك بل لا بد من العلم بالسبب اما بالمشاهدة او اخبار جماعة يحصل له العلم بذلك وان لم يبلغ حد العلم لكنه استفاض وانتشر حتى قارب العلم ففي جواز الجرح به وجهان من انه ظن منهي عنه ومن ان ذلك ربما كان اقوى من البينة المدعية للمعاينة وظاهر الاكثر اشتراط بلوغ العلم وهو اوجه واما الجرح باخبار الاحاد التي لم تبلغ تلك الدرجة فالظاهر انه لا خلاف في عدم جوازه ودعوى الاجماع عليه مذكور في كلامهم انتهى ويمكن استفادة هذا القول من الكتب التي لم تذكر ثبوت الجرح بالاستفاضة في مقام ذكر ما يثبت بالاستفاضة وقد تقدم اليها الاشارة وكذا يمكن استفادته من كل من شرط في جواز الاعتماد على الاستفاضة حصول افادتها العلم ويظهر من مجمع الفائدة المصير الى جواز الاعتماد على ذلك فانه قال بعد الحكم بثبوت العدالة بالاختبار وايضا الظاهر ان ذلك قد يحصل بالاستفاضة وايضا قد يحصل باخبار العدلين بذلك والظاهر عدم الخلاف في ذلك بل باخبار العدل الواحد بل قد يحصل من الكتب كما في توثيق الرجال الآن وكذا يحصل الجرح بما ذكرناه والا لاشكل الحكم بتوثيق الرواة وتفسيقهم في زماننا ثم قال في مقام آخر هذه العبارة كغيرها صريحة في حصر مدار الشهادة بالجرح في العلم وبعضهم صرح بدعوى الاجماع على عدم جوازها بالظن المطلق قال في يع بعد مثل ما هنا ولا يقول اه وهو صريح ايضا في اعتبار اليقين في الجرح وهو مشكل اذ لا يعتبر في اصل الحكم وعدالة الشهود المبني عليها احكام الشرع حتى القتل والزنا على انه قد يحصل العلم بخبر العشرة بل الاقل ولعل مراده مع عدم حصوله وايضا قد تقدم ان العدلين يجبر شرعيته بل يعزر في الاصول ان الجرح يثبت في الروايات بعدل واحد بل يثبت من الكتب ويشهد مصنفهم به مع عدم مشاهدته للجارح وعدم ثبوت جرحه عنده بالتواتر ونحوه بل بنقل من واحد عن رؤيته في كتابه وهو ظاهر عند من تتبع وانصف ثم قال وبعضهم نقل الاجماع على عدم اعتبار الظن المتاخم من العلم وان مختاره ايضا هو اليقين وقد يجوز قبل هذا الاكتفاء بالظن المتاخم من اليقين في العدالة بل قال في بابنا اعتبار العدالة وعدمها الى اعتبار الظن المساوي للظن الحاصل من العدلين قد عرفت الاشكال في حصر سبب الشهادة بالتعديل في معرفة الباطنية وبالجرح فيما يفيد العلم مثل ان يشاهده او يسمعه انه فعل الفسق او يسمع من عدد يوجب اخبارهم العلم على انه قد لا يحصل العلم من اقراره بفسق بل المشاهدة ايضا لاحتمال الشبهة والجهل والاشتباه كما في المحاورات كثيرا فتامل انتهى والاقرب عندي عدم جواز الاعتماد على ذلك لوجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج المفروض فيبقى مندرجا تحتها ومنها ظهور الاتفاق عليه قبل المقدس الاردبيلي ومنها الاجماع المحكي في ذلك على عدم كفاية مطلق الظن وخبر الواحد في ثبوت الجرح فانه يدل على ان بعض الظنون ولو كان اقوى من الظن الحاصل بالاستفاضة لا يثبت به الجرح ويلزم من هذا عدم كفاية الاستفاضة فيه ايضا بطريق اولى ومنها ان اكثر الموضوعات الصرفة مما لا يثبت بالاستفاضة فكذا محل البحث عملا بالاستقراء

في بيان صور التعارض بين الجرح والتعديل

مفتاح اذا عدل اثنان جامعان لشرائط قبول الشهادة وجرح آخران جامعان لذلك فلا يخلو عن صور الاولى ان يقع التعارض بين الجرح والتعديل

في بيان التعارض بين الجرح والتعديل

ولم يكن لاحدهما مزية على الاخر لا باعتبار حال المزكي والجارح كان يكون احدهما اعدل من الاخر ولا باعتبار كلاميهما ودعويهما كان يكون كلام احدهما اظهر دلالة من كلام الاخر ولا باعتبار الاعتضاد بامر خارج في ذلك كما اذا قال احد العدلين المتساويين في صفات الوثوق فلان كان عادلا في تمام اليوم الفلاني وصاحب طكر خامتر ولم يصدر منه فيه ما يوجب القدح فيها وكان مشغولا فيه من اوله الى اخره بطاعة الله سبحانه ويقول الاخر رايته في ذلك اليوم يشرب الخمر او يزني او نحو ذلك ولم نعلم بانضمام قرينة في شان التعارض قبل وقوعه بفسق او عدالة وبالجملة الفرض في هذه الصورة وقوع التعارض مع عدم امكان الجمع والترجيح باعتبار امر خارج عن المتعارضين وقد اختلف الفقهاء والاصوليون في ترجيح احد المتعارضين على الاخر وعدمه على قولين الاول انه لا يوجب الترجيح بل يجب التوقف وهو للخلاف والمهذب والنقد المنير وس وتيح ولك والكفاية وتم وح الزبدة لجدي الصالح ومش ويمكن استفادته من صر وحه وم وح المنهاج للبدخشي والمحكي في لم عن السيد العلامة جمال الدين بن طاوس و الظاهر انه المشهور بين الاصحاب بل علماء الاسلام ولهم ما ذكره في ف فقال اذا شهد اثنان بالجرح واخران بالتعديل وجب على الحاكم ان يتوقف وقال الشافعي يعمل على الجرح دون التعديل وقال ابو حنيفة يقبل الامرين فيقاس بالجرح على التزكية دليلنا اذا تقابل الشهادات ولا ترجيح لاحد الشاهدين وجب التوقف الثاني انه يجب ترجيح الجارح وهو لظ جملة من الكتب والمحكي عن جماعة ففي يع لو اختلف الشهود في الجرح والتعديل قال في ف توقف الحكم ولو قيل يعمل على الجرح كان حسنا وفي ير وان جرح بعض وعدل اخرون قدم العمل بالجرح لانه شهادة بزيادة لم يطلع عليها المعدل ولان العدالة قد يشهد على الظاهر وليس كذلك ونه لقد قيح اختلف قول الشيخ في مسئلة الجرح والتعديل اذا عدل شاهدان وجرح اثنان فقال في ط يقدم الجرح على المعدل ثم نقل ما ذكره في ف ثم قال وابن ادريس وابن حمزة ذهبا الى ما قاله في ط وفي عد لو اختلف الشهود في الجرح والتعديل قدم الجرح ولو تعارضت البينتان قيل يقف الحكم ويحتمل ان يعمل بالجرح وفي الكشف لو تعارضت البينتان بالتعديل والجرح كان شهدت بينة الجرح بانه شرب الخمر في يوم كذا في مكان كذا وشهدت بينة التعديل بانه كان تمام ذلك اليوم في مكان اخر وقد كان ملازما له لم يشرب الخمر او شهد اثنان بانه قتل فلان واخر بانه حي قيل في ق يقف الحكم لانتفاء المرجح ويحتمل ان يعمل بالجرح كما استحسنه المحقق لتقدم الاثبات ويحتمل التعديل للاصل مع الخلوص عن ظهور المعارض وفي لم اذا تعارض الجرح والتعديل فان اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة مدخولة انتهى والاقرب عندي هو القول الاول لان الاصل عدم جواز الاعتماد على شهادة العدلين مطلقا ومستنده العقل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم حيث انها لا تفيد العلم خرج من ذلك صورة عدم وقوع التعارض بالاجماع على الظاهر وعموم ما دل على لزوم قبول شهادة العدلين وهما مفقودان في محل البحث اما الاول فواضح واما الثاني فلان العمومات المشار اليها يشمل كلا من المتعارضين من غير تعارض تام ولا يمكن العمل بها فيهما لامتناع العمل بالمتضادين فلا بد ان احدهما مخصص منها وحيث لم يكن معلوما ولا يمكن الترجيح لامتناع الترجيح من غير مرجح لزم التوقف ودفع البدعة عنها لصيرورتها من قبيل العمومات المخصصة وكما لا يجوز التمسك بها في كل مورد يحتمل كونه المخصص فكذلك لا يجوز التمسك بالعمومات المذكورة في كل من المتضادين وذلك واضح لا يقال الظن الحاصل من قول الجارح اقوى من الظن الحاصل من قول المعدل لوجهين احدهما ان معرفة الجرح اسهل لعدم توقفها على مقدمات كثيرة ولا على المعاشرة التامة ولا كذلك معرفة العدالة فانها بعكس ذلك ومن الظاهر ان وقوع الخطاء فيما يتوقف على امور كثيرة اغلب منه وقوعه فيما لا يتوقف عليها فالظن في الاول اقوى وثانيهما ان الغالب في الناس عدم العدالة والفسق والغلبة توجب الظن القوي وحيث كان الظن الحاصل من قول الجارح اقوى كان الاخذ به احرى لوجوب العمل باقوى الظنين عند تعارضهما لانا نقول لا نسلم ان الظن الحاصل من قول الجارح اقوى سلمنا ولكن لا نسلم لزوم العمل باقوى الظنين هنا لعدم الدليل عليه وانما يجب العمل باقوى الظنين حيث ينسد باب العلم ويكون المناط في التكليف الظن كما في نفس الاحكام الشرعية واما في الموضوعات الصرفة التي من جملتها محل البحث فلا نسلم ان المناط فيها الظن بل المناط فيها الاسباب الشرعية سواء افادت الظن ام لا بل قد يجب العمل بها ولو حصل بخلافها ولذا لم يعتد القضاء والحكومة مدار ظن المجتهد القاضي ولم يجب عليه الاجتهاد فيها بمعنى بذل الجهد واستفراغ الوسع في تشخيص الموضوعات الصرفة بل الواجب عليه متابعة ما جعله الشارع سببا لتشخيص الموضوع الصرف المشتبه ولم نجد دليلا على جعل الشارع اقوى الظنين هنا سببا يجب الرجوع اليه بل مقتضى العمومات القطعية المانعة من العمل بغير العلم من الكتاب والسنة انه ليس بسبب شرعي وانه لا يجوز العمل به فتم وبعض ما ذكرناه مصير المعظم الى لزوم التوقف في هذه الصورة ولما اشار اليه في مجمع الفائدة فقال انه لم يمكن الجمع بوجه من الوجوه الا انه مثل ان يشهد الاول بانه عدل في الوقت

الفلاني

الفلاني مشغولا في الموضع الفلاني ببغداد والثاني بانه كان في ذلك الوقت في غير ذلك مشغولا بعمل ما ينافي العدالة مع ثبات العدل والعدالة وغيرهما من الاسباب المرجحة الاتية فقد يتوقف بعض كالشيخ والمص لتكافؤ الدليلين وترجيح الجارح بانه مؤسس وهو خير من المؤكد كما قيل ذلك في ترجيح دليل التحريم والكراهة بعيد اذ اثبات الحقوق والحكم الشرعي بمثل هذه النكتة مشكل وكذا بانه اثبات شيء معدوم ابعد من نفي موجود فيحتمل غفلة المزكي وعدم رؤيته دون اشتباه الجارح لان الغرض اثبات كل منهما معدوما ولانه قد ينعكس مثل ان يقول الجارح ما يصلي ويقول المزكي يصلي فتم ويمكن ترجيح المزكي كما قاله من رجح دليل التحريم والكراهة بانه موافق للاصل اذ الاصل عدم ذلك الفسق ولان كان ترك عبادة فالظاهر من حال المسلم خلافه فيكون له دليلان المزكي والظاهر مع بعد الاطلاع على كونه عمدا عالما فيحتمل العفو ويمكن ان يقال الاصل عدم الحكم وثبوت الحق المدعى به الى ان يثبت عدالة الشهود بمعنى انه لا يحكم لا بمعنى انه يحكم بفسق الشهود كما في مجهول الحال لعله المراد بالوقف ولا يبعد الحكم اذا قيل مقبول مجهول الحال لتعارض شاهد الجرح والتعديل وصار كأن لم يكونا فصار شهود الاصل مجهول الحال فتم

في بيان التعارض بين الجرح والتعديل

الصورة الثانية ان يقع التعارض بين الجرح والتعديل ويكون كلام كل من الجارح والمعدل نصا في مدعاه ولم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه ولم يكن هناك مرجح لاحدهما على الاخر الا ان احدهما اوثق من الاخر اما العلم وكثرته او لورعه وشدته او الضبط وقوته او نحو ذلك فهل يلزم هنا تقديم الجرح مطلقا او تقديم التعديل كذلك او الاخذ بكلام من هو اوثق معدلا كان او جارحا مطلقا فيكون المرجحات المذكورة هنا معتبرة كما في تعارض الخبرين او يلزم الاخذ بكلام من هو اوثق اذا كان التعارض المفروض في الرواة ونقلة الاخبار دون الشهود والائمة وغيرهم ممن يعتبر عدالته ربما يستفاد هذا الاحتمال من كلمات العلماء وذلك لانه صرح في جملة من الكتب الاصولية بلزوم الرجوع بعد التعارض الى كلام الاوثق الى المرجحات المشار اليها ففي النهاية اذا تعارضا فيجب الترجيح بكثرة العدد وشدة الورع والضبط الى غير ذلك من المرجحات وفي بيان تعارض مد الجرح ان امكن الجمع والا فالترجيح ان حصل او الوقف وفي المنية انه لم يمكن الجمع وجب الترجيح ان كان احدهما اتقى واورع واشد ضبطا او اخص بغير ذلك مما يوجب ترجيح خبره عمل على الراجح والغي المرجوح والا وجب الوقف وفي لم قال السيد جمال الدين بن طاوس ان كان مع احدهما رجحان يحكم الذهن الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه وفي الزبدة اما تعارض الجارح المعدل فلم يحصر بعضهم رجح الجارح ومعه رجح الاكثر الاورع والقول بالاطلاق متجه وفي شرحها لجدي الصالح قدس سره ومعارض مع اختصاص النفي كقول الجارح انه قتل فلانا في اول الشهر وقول المعدل اني رايته بعد اخره حيا وقد وقع مثله في كتب الجرح والتعديل كثيرا كقول ابن الغضائري في داود الرقي انه كان فاسد المذهب لا يلتفت اليه وقول جمع انه كان ثقة قال فيه الصادق انزلوه مني منزلة المقداد من رسول الله ص فهنا لا يصح اطلاق تقديم الجرح بل يرجح الاكثر عددا والاورع والاضبط الاعلم باحوال الرواة الى غير ذلك من الترجيحات المفيدة لغلبة الظن واما مع التساوي فلا بد من التوقف لاستحالة ترجيح احد المتساويين على الاخر فالقول بالاطلاق اي بتقديم الاكثر الاورع مطلقا من غير تفصيل مذكور متجه لان البناء على الظن وهو انما يحصل من قول اهل تلك المرجحات وقد فعل العلامة في الخلاصة في مواضع كما في ترجمة ابراهيم بن سليمان حيث رجح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري وكذلك في ترجمة اسمعيل بن مهران وغيره لكن ما قرره في نهاية الاصول يخالف فعله هذا حيث لم يعتبر الترجيح بزيادة العدد في النوع الاول من التعارض معللا بان سبب تقديم الجارح منه جواز اطلاعه على ما لم يطلع عليه وهو لا ينتفي بكثرة العدد ولا يخفى ان تعليله هذا يعطي عدم اعتباره في النوع الاخير الترجيح بشيء من الامور المذكورة وللبحث فيه مجال كما لا يخفى وفي الاحكام وان تعرض لنفيهما قال رايت فلانا المدعى قبله حيا بعد ذلك فيتعارضان ويصح ترجيح احدهما على الاخر بكثرة العدد وشدة الورع والتحفظ وزيادة البصارة الى غير ذلك مما يترجح به احدى الروايتين على الاخرى وفي ضر اما عند اثبات معين ونفيه باليقين فالترجيح وفي شرحه اما اذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل بطريق يقيني مثل ان يقول الجارح هو قتل فلانا يوم كذا وقال المعدل هو حي وانا رايته بعد ذلك اليوم فيقع بينهما التعارض لعدم امكان الجمع المذكور حينئذ فيصار الى الترجيح وفي ح المنهاج للبدخشي اذا جرحه بقتل انسان فقال المعدل رايته فههنا يتساويان ويصار الى الترجيح بوجه اخر وبان يقول الجارح كان هذا يشرب برمي في اليوم الفلاني وقال المعدل بل كان في ذلك اليوم في ذلك الى اخره صائما مصليا ثم قال في مقام اخر اما اذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل بطريق يقيني تعارضا ويصار الى الترجيح انتهى ومن القران اطلاق هذه الكتب المصرحة بلزوم الرجوع الى المرجحات المشار اليها الغير المشيرة الى خلاف في ذلك بعضها الى صورة وقوع التعارض المفروض في حق الرواة دون الشهود والائمة وغيرهم ويظهر من اطلاق كثير من الكتب الفقهية كالخلاف ود ويه وس ويع وتيح ولك والكفاية ومش وغيرها لزوم

في بيان التعارض بين الجرح والتعديل

الوقت هنا ايضا وعدم الرجوع الى المرجحات المذكورة ويظهر من بعض لزوم تقديم الجارح هنا ايضا وبالجملة المستفاد من اطلاق اكثر عبارات فقهائنا عدم لزوم الرجوع الى المرجحات المذكورة بل يستفاد منها ان ذلك مما لا خلاف فيه لانهم لم يشيروا الى قول بذلك ومن الظاهر ان اطلاق هؤلاء انما ينصرف الى صورة وقوع التعارض في حق الشهود لا الرواة كما لا يخفى ولكن قد ينافي ترتب الاستفادة المذكورة بان المستفاد من كلمات الفقهاء والاصوليين في هذه المسئلة ان التعارض المفروض له حكم واحد بالنسبة الى الشاهد والراوي وغيرهما ومما ينبه على ذلك ان احدا منهم لم ينبه على اختلاف الشاهد والراوي في حكم التعارض المذكور ولا على وجود قول به هذا ويستفاد من المفاتيح الذي هو من الكتب الاصولية لزوم تقديم الجارح هنا ايضا وصرح في مجمع الفائدة بلزوم الرجوع الى المرجحات المذكورة فانه قال واما وجوه الترجيح في التعارض فيهما فما يجوز به الجمع للجمع الى ان قال ومنها كثرة العدد فيرجح الاكثر على الاقل ومنها الاعدل والاورع كما دل عليه الرواية في القاضي ويحتمل الاعلم انتهى وفي جميع ما ذكره نظر وكيف كان فالذي يقتضيه التحقيق هنا ان يقال ان غاية ما يستفاد من المرجحات المذكورة هو قوة الظن بصدق من كان شهادته معه وهذا كان ارجاحا وقد يطالب بدليل حجية هذا الظن في هذا المقام خصوصا مع ان مقتضى الاصل عدم حجيته فيه لكونه من الموضوعات الصرفة التي لا يعتبر فيها الظن ولا يناط به غالبا ومن الظاهر ان شيئا من الادلة الاربعة لا يقتضي هنا الرجوع الى المرجحات المذكورة اما الكتاب فلانه عموما منع بل مقتضى العمومات الواردة فيه الدالة على عدم جواز العمل بالظن عدم صحة الرجوع الى المرجحات المذكورة هنا كما لا يخفى لا يقال لا نسلم دلالة الكتاب على ذلك بل فيه ما يدل عليه وهو قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الدال على اصالة عدم المساواة بين العالم والجاهل المقتضية لترجيح شهادة العالم معه كان ارجاحا على شهادة معارضه الذي ليس بعالم اذ لو لم يرجح للزم مساواتهما اذ لا قائل بترجيح الجاهل مع انه قبيح اللازم بطل لما ذكر وهذا الوجه وان اختص ببعض المرجحات ولكن يلحق الباقي به بظهور عدم القائل بالفصل بينها لانا نقول ما ذكر غير وجيه اما اولا فللمنع من انصراف عموم الاية الشريفة الى محل البحث واما ثانيا فلمعارضته بالعمومات المانعة من العمل بغير العلم تعارض العموم من وجه كما لا يخفى وهذه العمومات ارجح لكثرتها وقوة دلالتها واعتضادها بالعقل سلمنا ولكن لا اقل من التساوي فيلزم التوقف وهو مانع من التمسك بعموم نفي المساواة كما لا يخفى فتم واما السنة فلانا لم نجد رواية معتبرة بل مطلقا تدل على لزوم الترجيح والاخذ بالمرجحات المذكورة هنا بل مقتضى العمومات الواردة فيها الدالة على منع العمل بالظن خلاف ذلك كما لا يخفى واما ما دل منها على اعتبار شهادة العدلين فلا يفيد الرجوع الى المرجحات المذكورة لشموله لكل من المتعارضين بنسبة واحدة وكون احدهما ارجح ظنا لا يقتضي صرف العموم اليه ومنع شموله للاخر وهو في غاية الوضوح لا يقال النبوي انا امرت ان احكم بالظاهر والمرء متعبد بظنه يقتضيان الرجوع الى المرجحات المذكورة لافادتها الظن لانا نقول هذان الخبران ضعيفان سندا من غير جابر لهما فلا يصلحان للحجية على انه قد يناقش في دلالتهما على المدعى فتم ولا يقال يدل على لزوم الاخذ بالراجح من المتعارضين خبر يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن البينة اذا اقيمت على الحق ايحل للقاضي ان يقضي بقول البينة الا ان يعرفهم من غير مسئلة قال فقال خمسة اشياء يجب على الناس ان يأخذوا بها بظاهر الحكم الولايات والمناكح والذبائح والمواريث والشهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه لانا نقول هذه الرواية قاصرة عن افادة المدعى سندا ودلالة كما لا يخفى فلا يلتفت اليها واما الاجماع فللمنع عنه لما عرفت من اضطراب كلمات علماء الاسلام مع ان المفتي بالرجوع الى المرجحات المذكورة من اصحابنا جماعة قليلة لا يتحقق منهم الاجماع في يومنا هذا عادة واما موافقة جماعة من العامة لهم فغير نافع جدا لا يقال نحن لا ندعي الاجماع في خصوص المسئلة فانه مستبعد بل نقول اجمع الاصحاب وعلماء الاسلام على انه يجب عند تعارض المتعارضين اللذين هما حجتان شرعيتان بانفسهما الرجوع الى المرجحات الموجبة للظن بالترجيح لانا نقول الاجماع المذكور مسلم فيما اذا تعارض الدليلان في المسائل الفقهية التي يطلب فيها بالقدر الممكن واما في الموضوعات الصرفة والاسباب الشرعية التعبدية التي لا يطلب فيها الواقع ولو مع التمكن من معرفته فلا نسلمه فتدبر واما العقل فلانا لم نجد منه برهانا يقتضي الرجوع في محل البحث الى المرجحات الخارجية لا يقال العمل بالمتعارضين محال عقلا وطرحهما باطل عقلا لان التعارض انما اوجب ابطال احدهما لا اياهما معا والاخذ بالمرجوح قبيح عقلا فتعين الراجح وهو المطلوب لانا نقول هذا خيال ضعيف في الغاية كما لا يخفى فلا يلتفت اليه لا يقال يقتضي اصالة حجية الظن المستندة الى القواعد العقلية لزوم الاخذ بالراجح باعتبار المرجحات المذكورة لانا نقول لا نم الاصل المذكور هنا بل الاصل في امثال محل البحث عدم حجية الظن نعم الاصل حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية لكن من الظاهر ان الظن بالجرح او التعديل ليس ظنا بنفس الحكم الشرعي ولا مستلزما له كما لا يخفى فاذن الاقرب في محل البحث هو التوقف وجعل من تعارض فيه الجرح والتعديل من قبيل مجهول الحال وعدم الرجوع الى المرجحات سواء كان شاهدا او اماما او

راويا

في بيان تعارض الجرح والتعديل

راويا او غير ذلك اللهم الا ان يقال ان مبنى علم الرجال ومبنى الجرح والتعديل في الرواة على الظنون الاجتهادية كما ان مبنى الفقه وسائر العلوم النقلية عليها ويشهد بذلك طريقة اهل الرجال مع ان الدليل الدال على اصالة حجية الظن في سائر العلوم النقلية وهو انسداد باب العلم فيها وعدم التمكن الا من الظن يدل على اصالة الحجية في هذا العلم ويعضد ذلك تصريح جماعة من اعاظم الاصحاب بلزوم الرجوع الى الامور المذكورة حيث يتعارض الجرح والتعديل في الراوي من غير اشارة الى خلاف في ذلك فاذن يتعين الرجوع الى المرجحات المذكورة حيث يقع التعارض بين الجرح والتعديل وهو في غاية القوة ولكن القدر المتيقن منه للنصوص وقوع التعارض المذكور في الرواة الذين تقدموا كاصحاب الائمة عليهم السلم واما اذا وقع التعارض المذكور في راو في هذا الزمان فترجيح احد المتعارضين على الاخر بالنسبة اليه محل اشكال بل الذي يقتضيه الاصل السليم من المعارض الحاكم بالشاهد والامام في عدم تأثير المرجحات المذكورة في الترجيح ثم انه على تقدير لزوم الرجوع الى المرجحات المذكورة حيث يقع التعارض بين الجرح والتعديل في الراوي مطلقا اذا رجح تعديل راو وهو ثم شهد بامر او صلى فهل يثبت عدالته بذلك في الرواية يقتضي ثبوت عدالته في الشهادة والامامة فيصح قبول شهادته والاقتداء به او لا فلا يصح قبول شهادته والاقتداء به فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني للاصل وعدم امتناع ذلك عقلا ونقلا **الصورة** الثالثة ان يقع التعارض بين الجرح والتعديل ويكون كل من الجارح والمعدل نصا في مدعاه ولم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه ويكون كل منهما موافقا للاخر في صفة العدالة والوثوق ولكن يعتضد احدهما بمرجحات خارجية كالشياع والاستفاضة وكثرة العدد ونحو ذلك ويجري هنا الاحتمالات المشار اليها في الصورة الثانية وجميع ما ذكرنا هناك يجري هنا ايضا فهما متحدان حكما **الصورة** الرابعة ما ذكره في الكفاية فقال لو شهد شاهدان بتعديل شخص معين واخران بجرحه فالاقرب انه ان لم يتكاذبا وامكن الجمع بينهما بان يشهد المزكيان بعدالته مطلقا او مفصلا من غير ضبط وقت معين وشهد الجارحان بانه فعل كبيرة في وقت معين عمل بمقتضى الجرح لحصول الجمع بين الشهادتين من غير تعارض بينهما بحسب الحقيقة وان لم يمكن الجمع بينهما بان شهدا بانه كان في ذلك الوقت الذي شهد الجارح بفعل المعصية فيه عنده في غير ذلك المكان الذي عينه للمعصية او كان مشتغلا بفعل يضاد ما اسند اليه الجارح فالوجه التوقف ويظهر من بعض ودج وط وغيرهما المصير الى ما ذكر وقد تقدم اليها الاشارة وكلامه هذا ذلك من جملة من كتب الخاصة والعامة فلا ينبغي بعد الاشارة الى مذهبي وط والحق عندي التفصيل وهو ان يقول ان جاز الجمع بين الشهادتين حكم بالجرح لجواز خفاء سببه عن المعدل وان لم يجز وقف الحاكم ولم يحكم بالشهادة بل ويتساقط بينة التزكية والجرح في ذلك مثل ان يشهد الجارح بسبب يخفى على المعدل كما لو شهد بانه في الوقت الفلاني في المكان الفلاني شرب خمرا ويشهد المعدل بانه في ذلك الوقت بعينه كان في مكان اخر لا يمكن ان يجامع كونه في ذلك الاول في ذلك الوقت لعدم اولوية القبول بخلاف الاول فان قبول الجرح اولى وفي د لو اختلف الشهود في الجرح والتعديل قدم الجرح وان تعارضا وقف وفي عد والكشف لو اختلف الشهود في الجرح وزاد الثاني فقال لانه فيه تصديقا للبينتين فان الجارح يخبر بما لم يعلمه المزكي عن الاصل ومعه زيادة والناقل راجح كما اذا شهد اثنان بان عليه الفا ثم شهد اخران بالقضاء فالزيادة راجح كما اذا شهد اثنان بان للميت ابنا واخران بان له ابنين وفي النهاية اذا تعارض الجرح والتعديل بان يطلق المعدل التزكية ويذكر الجارح سببا في الجرح قد يخفى عن المعدل فهنا يقدم قول الجارح لاطلاعه على ما لم يطلع عليه المعدل ولا نفاه ولو نفاه لم يقبل لانها شهادة على النفي الا مع سبب يمكن كما لو استند الجرح الى انه قتل فلانا يوم كذا فيقول المعدل اني رايته بعد ذلك حيا وهنا يتعارضان وفي شرح بعد الاشارة الى ما ذكره في لف هذا هو المعنى به فيه لو تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح لاستناده الى اليقين نعم لو تكاذبا صريحا فالاقرب الى التوقف وفي المنية اذا تعارض الجرح والتعديل بان يقول احد العدلين هو عدل ويقول الاخر هو فاسق فان امكن الجمع بان يكون الجارح مطلعا من احواله على ما لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح وان لم يمكن كما لو صرح احدهما بامر وصرح الاخر بنفيه المعدل بنفيه وجب الترجيح وفي لك اذا شهد شاهدان بتعديل شخص معين واخر بجرحه فان لم يتكاذبا بان يشهد المزكيان بعدالته مطلقا او مفصلا من غير ضبط وقت معين بان قال انه محافظ على الواجبات وترك المحرمات ومخالفة المروة وشهد الجارحان بانه فعل كبيرة في الوقت المعين فالاظهر تقديم الجرح لان التعديل وان اشتمل على الاثبات لكنه في المعنى راجع الى النفي بخلاف الجرح فانه يتضمن الاثبات المحض والاثبات مقدم على النفي ولان مستند علم الجارح الى الاحساس والمعدل يبني على اصل العدم بالنسبة الى ترك المحرمات في جميع الاوقات وان علم الانتفاء في بعضها ومستند العدم هنا المعاينة والاصل وهما ظنيان فكان الاول اولى لانه اقوى وان تكاذبا بان لا يمكن صدقهما بان براه الجارح في ذلك الوقت يفعل المعصية المخرجة عن العدالة ولا براه المعدل فيمكن الجمع بين صدقهما مع الحكم بالجرح والتعديل فيه يقدم بينة الجرح على بينة العدالة بل عمل على مقتضى الجرح قال

والتعديل قدم الجرح

الشيخ في ذلك توقف الحكم للتعارض مع عدم المرجح وهو يتم مع عدم امكان الجمع بان شهد المعدل بانه كان في ذلك الوقت الذي شهد الجارح
بفعل المعصية فيه في غير ذلك المكان الذي عينه او مشتغلا بفعل يضاد ما ادعاه الجارح اما طاعة او مباحا او نائما ونحو ذلك اما مع
الاطلاق كما تقدم فلا وجه للتوقف لعدم التعارض وفي الرياض اذا تعارض الجرح والتعديل فالاقرب انه لم يتكاذبا بان شهد المزكي بالعدالة مطلقا
او مفصلا لكن من غير ضبط وقت معين وشهد الجارح بانه فعل ما يوجب الجرح في وقت معين قدم الجرح وان تكاذبا بان شهد
المعدل بانه كان في ذلك الوقت الذي شهد الجارح بفعل المعصية فيه في غير المكان الذي عينه للمعصية او كان فيه مشتغلا بفعل يضاد ما نسبه
اليه الجارح فالوجه التوقف وفاقا للتحرير الا انه اطلقه بحيث يشمل صورة عدم التكاذب فيقبل التعارض مع عدم المرجح ولا يتم الا على التفصيل
المتقدم وفي مجمع الفائدة اعلم ان باب الترجيح باب عظيم النفع لكن من مشكلات ابواب الاصول والفقه وقد بين في محله ومنها الترجيح بين المزكي

بيان صور التعارض بين الجرح والتعديل

والجارح فيقولون ان زكى عدل شخصا وجرحه اخر فيما بمنزلة تعارض الدليلين على حكم واحد فان امكن الجمع بينهما بوجه يقبل ولا يطرح احدهما
لوجوب الجمع بين الدليلين مهما امكن عقلا ونقلا ثم قال ادلة وجوه الترجيح ونفي التعارض منها ما رجحوا به الجارح للجمع مثل انا اطلقا
او قيد احدهما دون الاخر او قيدا بحيث تغاير الوقتان وامكن التغير والتعدد في ذلك الزمان فيمكن المزكي ما راى منه الفسق ورآه الجارح
وكان في وقت متصفا باحدهما وفي وقت اخر بالاخر فلا تعارض ولا تكاذب حقيقة وهو ظاهر ولكن يمكن ان يرجح المزكي في بعضها فانه قد يكون
الفسق مقدما ثم تاب عن ذلك فصار عدلا ولا شك انه يرجح المزكي على تقدير العلم بالتقدم بحيث يمكن في ذلك الوقت حصول الملكة وعلى القول
بكفاية التوبة يكفي مجرد التقدم وان اعتبر معها اصلاح العمل في الجملة كما هو الظاهر من الايات والاخبار ودل عليه يجب التقدم بمقدار امكان اصلاح العمل
فيه وهو ظاهر وانما الاشكال مع الاشتباه في التقدم والتاخر وفي تعدد الزمان واتحاده فان ظاهر كلامهم ترجيح الجارح لما مر ويمكن ترجيح المعدل بالجمع على
الوجه الذي تقدم فصار التعارض بين الوجهين حمل العدل على عدم رؤية الفسق والجارح على رؤيته والحمل على تقدم الذنب وتاخر العدالة
الظاهرة بالتوبة والعمل الصالح والملكة وقد يرجح الاخير بان حمل العدل على عدم تحقق الملكة وغفلته عنها وحمل الفاعل على التدليس والاخفاء
منه دون الجارح بعيد اذ الغرض المعاشرة الباطنية بحيث لو كان فاسقا لظهر والحمل على تقدم الفسق سالم عن هذا فتأمل ومثله لو قال
احدهما فطحي والاخر انه عدل امامي بل وثقة اذا كان عرف القائل انه يريد العدل والثقة الامامي العدل في مذهبه والثقة كما في حمل بعض
ما ورد في بعض الرواة قيل انه ثقة وقيل فطحي على انه فطحي ثقة محل التامل نعم ذلك جيد اذا لم يعلم العرف والاصطلاح في ذلك وكذا اذا شهد
احدهما بالضبط والاخر بعدمه فتأمل ثم قال ومنها لو امكن الحمل على وقوع الذنب الفسق نسيانا او غفلة وجهلا ايضا على تقدير كونه عدلا
كما هو الظاهر في اكثر الامور ولكن لا بد ان يكون ذلك في حق من امكن في حقه ذلك ويحتمل الفعل الذي يرى الجارح انه فسق على غيره ان امكن مثل
ان قال اغتاب من لا يجوز غيبته فيحمل على العزم الجائز من الغيبة ان امكن مثل ان كان متخصصا فيهما او اعتقد ورعه عن ذلك بهما او عكسه بالاته
بها وعدم كراهته لها ونحو ذلك للتدليل بالجملة بعد شهادة العدلين وتحقيقهما العدالة خصوصا بمعنى الملكة فيشكل ترجيح الجارح عليه في هذه الصورة
التي ذكرناها ولا سيما الان لا يمكن الجمع بالحمل على الصحة بحيث يجتمع مع العدالة فانه مع الامكان يجد وجدانا بجانب العدالة خصوصا على ما ثبت
من بعضهم ما يدل على قبول المجهول وعدم اشتراط الملكة والمعرفة الباطنة وقد يكون سبب ترجيح الجارح على ما يوجد في اكثر العبارات في الاصول والفروع
ان المعتبر في الجرح عندهم هو العلم على ما سيجيء وفي التعديل الظن والعلم اقوى في الاتباع من الظن بل يمكن الجمع الا ان يدعي هو ايضا العلم و
يمكن ان يقال قد يمكن جعل ذلك سببا لرجحان التعديل فان العلم بالجرح والفسق مع وجود شهادة العدل بعيد فبهذا يحصل الظن بالاشتباه
للجارح وغيره من الاحتمالات فيرجح عليه فتأمل وفي الزبدة لجدي الصالح قدس سره اذا تعارض الجارح والمعدل بان يقول احد العدلين هو عادل
ويقول الاخر هو فاسق ولا بد في تحصيل التعارض من اتحاد الزمان فلا تعارض فيما اذا اخبر احدهما عن عدالته في سنة كذا واخبر الاخر عن فسقه في زمان
قبله او بعده ولم ينحصر فيما ادعاه الجارح من السبب بغيره اي نفى المعدل بطريق يقيني رجح الجارح سواء لم يذكر الجارح سببا كما في المفيد
في محمد بن سنان انه ثقة وقول الشيخ انه ضعيف او ذكره ولم ينفه المعدل او نفاه لكن بطريق ظني ووجه ترجيح الجرح اما على الاول فلان المعدل
لما لم يعلم او لم يطلع فسقه فلو رجح التعديل كان الجارح كاذبا واذا رجح الجرح كانا صادقين فيما اخبرا به من الظن لعدم القطع بالعلم به وهو
اولى لئلا يلزم تكذيب العدل واما على الاخيرين فلذكر الجارح سببا لما ادعاه وعدم نفي المعدل اياه نفيا يقينيا وفي الاحكام اذا تعارض الجرح

والتعديل

بيان صور التعارض بين الجرح والتعديل

والتعديل فلا يخلو اما ان يكون الجارح قد عين السبب او لم يعينه فقول الجارح يكون مقدما لاطلاعه على ما لم يعرفه المعدل ولا نفاه لامتناع الشهادة
على النفي وان عين السبب بان يقول رايته يقتل فلانا فلا يخلو اما ان لا يتعرض العدل لنفي ذلك او يتعرض لنفيه فان كان الاول فقول
الجارح يكون مقدما لما سبق وان تعرض لنفيه بان قال رايت فلانا المدعى قتله حيا بعد ذلك فيتعارضان وفي المختصر الجرح مقدم وقيل التعديل
مقدم لنا انه جمع بينهما وفي شرحه اذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل وقيل بل التعديل مقدم لنا ان تقديم الجرح جمع للجرح و
التعديل فان غاية قول العدل انه لم يعلم فسقا ولم يظنه فظن عدالته اذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول انا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه
كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فيما اخبرا به والجمع اولى ما امكن لان تكذيب العدل خلاف الظاهر هذا اذا اطلقا وفي المنهاج الجرح مقدم على
التعديل لان فيه زيادة وفي شرحه للبدخشي الجرح مقدم على التعديل عند تعارضهما لان في الجرح زيادة اطلاع على شيء لم يطلع عليه العدل ولا نفاه
فتقريره ان العدل اثبت امرا عارضا وهو الفسق او ظاهر الاسلام يدل على العدالة مع انه يكون حين البلوغ عدلا على ما مر فهو معتمد على
الظاهر واستصحاب الحال فيتمسك بالاصل والجارح مثبت لشيء اثبت الامر العارض فهو باق كلامه على الدليل الدال على خلاف الظاهر فيكون اقوى الا
اذا كان النفي مما يعرف بدليله كما في المثال المذكور فانه حينئذ تساوي الاثبات في القوة ويطلب الترجيح من وجه اخر ويعرف منه هذا ما ذكره المحقق
من ان تقديم الجرح جمع بينهما فان غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقه ولم يظن فظن عدالته اذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول انا علمت فسقه
فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فهذا اولى لان تكذيب العدل خلاف الظاهر هذا اذا اطلقا انتهى وما
ذكروه في هذه الصورة من لزوم تقديم قول الجارح محل اشكال بحسب الدليل لكنه لا يجوز العدول عنه لظهور الاتفاق عليه ويؤيده الوجوه التي
ذكروه ولا فرق في ذلك بين الراوي والشاهد والامام وغيرهم واعلم انه قال في ذلك وقد ينعكس القضية بان يمكن الجمع بينهما مع تقديم المعدل
بان قال قد عرفت السبب الذي ذكره الجارح في صحة العمل بقوله واكتفى في ما في هذه الصورة بانتقال المشاهد الى بلد ونشيهما من بلد
بالجرح واثانه في البلد الذي انتقل اليه بالعدالة فيرجح بينه العدالة لانه قد ترك المعاصي واشتغل بالطاعات فيبقى هذان ما خفي عن
الاولين وكذا لو كان في بلد واحد فزكاه اهل سفره وجرحه اهل بلده كانت التزكية اولى لان الاصل النظر الى الزيادة فيعتمد عليها وفي الكفاية
والرياض ويمكن الجمع بين الشهادتين مع ترجيح التزكية كان قال المعدل سبب الذي ذكره الجارح لكن صح عندي توبته ووجوه عندنا تقوى وما ذكره
جيد وكذا ما حكاه في الكشف عن ط وبالجملة اذا امكن الجمع بين كلامي المتعارضين بحسب الظاهر والحكم بصدقهما وعدم تكاذبهما كالصور المتقدمة فلا يخلو
اما ان يكون احدهما اقوى علما او ظنا وكان كالخاص بالنسبة الى العام قبله والمقيد بالنسبة الى المطلق قبله والمبين بالنسبة الى المجمل قبله والناسخ
بالنسبة الى المنسوخ قبله او لا فان كان الاول فالظاهر لزوم تقييده لاقوى مطلقا ولو بالنسبة الى الشاهد والامام لظهور الاتفاق عليه والا فالاقرب التوقف
وان كان المستفاد من كلام بعض لزوم تقديم قول الجارح **مفتاح** انه الاصل لعدالة الدليل عليه اذا ثبت عدالة الشاهد ثم مضت مدة

بيان ما اذا ثبت عدالة الشاهد ثم مضت مدة

يمكن فيها ارتفاع العدالة عنه فهل يجوز الحكم ببقائها فيما حيث يثبت عنه ولم يعلم زوالها عنه فلا يجب تجديد الفحص عنها او لا اختلف الاصحاب
في ذلك على قولين احدهما انه يجوز الحكم بالبقاء مطلقا ولو مضت مدة يمكن تغير حال الشاهد فيها وكانت ستة اشهر وهو للشرائع وعد ود وير وك
ومجمع الفائدة والكشف وحكاه فيه عن ط والمبسوط والكنز وحكاه في لك والكفاية عن المعظم فقالا اذا ثبت عدالة انسان فالمشهور لزوم العمل بمقتضاها ابدا الى
ان يظهر خلافها ولا يجب البحث ثانيهما ما ذكر في جملة من الكتب ففي يع وير ولك والكفاية وقيل ان مضت مدة يمكن تغير حال الشاهد فيها استانف
البحث عنه ولا حد لذلك بل بحسب ما يراه الحاكم وزاد في الاخيرين ونقل الشيخ عن بعضهم تحديد المدة بستة اشهر وزاد في لك فقال الاكثر من الاصحاب
لم يتعرض للخلاف في هذه المسئلة للقول الاول ولذا جعل الاول ما ذكره في لك ومجمع الفائدة ففي الاول اما الاول فلان الاصل استمرارها الى ان يتبين
الخلاف وفي الثاني دليل الحكم باستمرار العدالة بعد ثبوتها هو الاستصحاب واصل البقاء وهو جيد خصوصا اذا قرنت بالملكة وهو ظاهر ونقل عن بعض البحث
اذا مضت مدة يمكن التغير فيه وتحديده عن الشيخ بستة اشهر وهو بعيد انتهى الثاني ان تجديد البحث عن العدالة حيث يشك في ارتفاعها لو كان
لازما للزم الحرج العظيم وهو منفي بالادلة الاربعة الثالث ان المعلوم من سيرة المسلمين قديما وحديثا عدم البحث عن العدالة بعد ثبوتها حتى يظهر
خلافها كما لا يخفى الرابع انه لو كان تجديد البحث عنها لازما حيثما يشك في ارتفاعها لورد بذلك رواية ولو كانت ضعيفة والتالي باطل الخامس
الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف بل احتمال كونه من العامة في غاية القوة السادس انه لو لم يجب الحكم بالبقاء للزم الفحص عنها

تنبيهات متعلقة بجواز الحكم او العمل
وبثبوت العدالة الى
او استصحابها

حيثما يحصل الشك فيه وهو مستلزم لثوران الفتنة غالبا فلا يليق بمنصب الشرع فتأمل وللقول الثاني وجوه الاول اصالة عدم ثبوت الحقوق بشهادة
المفروض وهي وان كانت معارضة باصالة بقاء العدالة ولكنها اولى بالترجيح لتعلقها بتعلق الحقوق سلمنا عدم الترجيح لكن لا اقل من التوقف
فلا يصح الاستناد الى استصحاب العدالة الذي هو عمدة ادلة القول الاول وفيه نظر فان اللازم هنا ترجيح استصحاب المذكور اما اولا فلاعتضاده
بالشهرة العظيمة وغيرها من الوجوه المتقدمة واما ثانيا فلانه من استصحاب الموضوع وهو محل المقام مما ينبغي ترجيحه كما ينبغي ترجيح اصالة بقاء
الطهارة حيث يحصل الشك في زوالها على اصالة بقاء اشتغال الذمة بالمشروط بها الثاني قاعدة الاحتياط وفيه ان الاستصحاب اولى منه من وجوه
عديدة الثالث العمومات المانعة من الاعتماد على غير العلم خرج منها شهادة من يتيقن انتفاء عدالته ولا دليل على خروج المفروض فيبقى مندرجا تحتها وفيه
نظر من وجوه والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في الحكم ببقاء العدالة حيث يشك فيه بين الشاهد
والمخبر والامام وغيرهم ممن يعتبر عدالته **الثاني** لا فرق في ذلك ايضا بين كون ثبوت العدالة بطريق العلم او غيره من الاسباب الشرعية المثبتة
لها **الثالث** هل يتوقف الحكم ببقاء واستصحابه على عدم حصول الظن بالارتفاع او لا فيه اشكال والتحقيق ان كان الظن بالارتفاع مما
جعله الشارع حجة فلا اشكال في التوقف وان لم يعلم بحجيته فالاقرب عدم التوقف كما يستفاد من جملة من الكتب ففي يع لو ثبت عدالة الشاهد حكم
باستمرار عدالته حتى يتبين ما ينافيها وفي عد واذا ثبت عدالة الشاهد حكم باستمرارها حتى يظهر منافيها وفي د ومع ثبوت العدالة يحكم باستمرارها
وفي تر ومع ثبوت العدالة يحكم بالاستمرار عليها الى ان يظهر المنافي وفي الكشف لو ثبت عدالة الشاهد عند الحاكم حكم باستمرارها حتى يظهر منافيها
فيقبل شهادته ابدا ما لم يظهر المنافي من غير تجديد استزكاء **الرابع** قال في عد والكشف والاحوط ان يطلب التزكية مع مضي مدة يمكن تغير
حال الشاهد فيه عادة وذلك بحسب ما يراه الحاكم من طول الزمان وقصره وفي مجمع الفائدة ولا يبعد استحبابه للاحتياط وهو مثل رجوع المجتهد
اذا لم يحفظ الدليل انتهى وما ذكروه جيد **الخامس** لا فرق في الحكم ببقاء العدالة حيث يشك فيها بين ثبوتها اولا عند الحاكم او عند
غيره **مفتاح** اذا زكى الراوي وعدله عدل واحد فهل يجوز الاكتفاء بذلك في الحكم بعدالته فيكون التزكية مما يثبت بشهادة الواحد
او لا بل لا يثبت العدالة الا بشهادة العدلين كغيرها من الموضوعات المشتبهة اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه لا يثبت العدالة الا بشهادة العدلين
وهو للمعالم والمنتقى ولم والمحكي في الثاني وبه وم عن جماعة وقوم من الاصوليين وفي غاية المامول ذهب اليه المحقق واتباعه الثاني انه يثبت
ذلك بشهادة العدل الواحد هو للمبادي وب والمنية وذ ومشرق الشمسين والدراية وشرحها ومجمع الفائدة بل في جملة من الكتب عزي الشهرة
عليه ففي النهاية ذهب اليه الاكثر وفي الدراية وشرحها في الاكتفاء بتزكية الواحد العدل في الرواية قول مشهور لنا ولمخالفينا وفي المنتقى
المشهور بين اصحابنا المتاخرين الاكتفاء بذلك وفي مشرق الشمسين ذهب اكثر علمائنا الى ان العدل الواحد الامامي كاف في تزكية الراوي وانه
لا يحتاج فيه الى عدلين كما يحتاج في الشهادة وفي غاية المامول ذهب اليه المص والعلامة وساير المتاخرين وفي الاحكام وصرح شرح المخ عليه
الاكثر انما هو الاكتفاء بالواحد في باب الرواية دون الشهادة وزاد في الاول وهو الاشبه للاولين وجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة
من العمل بغير العلم خرج منها شهادة العدلين بالدليل ولا دليل على خروج شهادة العدل الواحد فيبقى مندرجا تحتها وربما اشار الى هذا
في المنتقى ولم بقوله لنا ان اشتراط العدالة في الراوي يقتضي اعتبار حصول العلم بها وظاهر ان تزكية الواحد لا يفيد بمجردها والاكتفاء
بالعدلين مع عدم افادتها العلم انما هو لقيامهما مقامه شرعا فلا يقاس عليه وقد اعترض عليه في مشرق الشمسين فقال المستدل على اشتراط التعدد
في التزكية بان اشتراطهم عدالة الراوي يقتضي توقف قبول روايته على حصول العلم بها واخبار العدل الواحد لا يفيد العلم وجوابه انك
ان اردت العلم القطعي فمعلوم ان البحث ليس فيه وان اردت العلم الشرعي فحكمك بحصوله من رواية العدل الواحد وعدم حصوله من تزكيته وكيف يدعي
ان الظن الحاصل من اخباره بان هذا قول المعصوم وفعله اقوى من الظن الحاصل من اخباره بان الراوي الفلاني امامي المذهب او اتقى او عدل
او فاسق ونحو ذلك فلعلك تقول بتساوي الظنين في القوة والضعف ولكنك تزعم ان الظن الاول اعتبره الشارع فتعول عليه واما
الاخر فلم يظهر لك ان الشارع اعتبره فيقال لك كيف ظهر عليك اعتبار الظن الاول انما استندت في ذلك الى ظن اجماع فالخلاف الشايع
العمل باخبار الآحاد يكذب ظنك كيف وجمهور قدمائنا على المنع منه بل ذهب بعضهم الى استحالة التعبد كما نقله عنهم المرتضى وان استندت
فيه الى ما يستدل به في الاصول على حجية خبر الواحد فاقرب تلك الدلائل الى السلامة آية التثبت وقد علمت انها كما تدل على اعتبار الشارع

في بيان ثبوت العدالة
بعدل واحد او عدلين

الظن

في بيان ثبوت العدالة
بعدل واحد او عدلين

الظن الاول تدل على اعتباره الظن الثاني من غير فرق انتهى وهو ضعيف جدا كما لا يخفى ومنها ما تمسك به في لم فقال لنا انها شهادة ومن شأنها
اعتبار العدد فيها كما هو ظم انتهى واجاب عنه في مشرق الشمسين وده ففي الاول نمنع الاشارة اليه وجوابه اما اولا فيمنع الصغرى فانها غير بينة
ولا مبينة وهلا كانت تزكية الراوي كاغلب الاخبار في انها ليست شهادة كالرواية وكنقل الاجماع وتفسير مترجم القاضي واخبار
المقلد مثله بفتوى المجتهد وقول الطبيب باضرار الصوم بالمريض واخبار اجير الحج بايقاعه واعلام المأموم الامام بوقوع ما شك فيه واخبار العدل
العارف بالقبلة بجاهل العلامات الى غير ذلك من الاخبارات التي اكتفوا فيها بخبر الواحد اما ثانيا فيمنع كلية الكبرى في السند قبول شهادة
الواحد في بعض الموارد عند بعض علمائنا بل شهادة المرأة الواحدة في بعض الاوقات عند اكثرهم انتهى وفي الثاني قلنا لو كل خبر شهادة فلا يكفي
الواحد قلنا ثم بل اكثرها غيرها كالرواية ونقل الاجماع وتفسير المترجم واخبار الطبيب باضرار الصوم والاجير بايقاع الحج الى غير ذلك وقد
اشار الى بعض ما ذكره في يه فقال قال قوم العدد معتبر في المزكي والجارح في الرواية والشهادة لان الجرح والتعديل شهادة فيعتبر العدد فيهما
كالشهادة على الحقوق وهو معارض بانها اخبار فلا يعتبر العدد في قبولها كالرواية لا يقال في العدد زيادة احتياط فيكون اولى لانا نقول
ان فيه تضييع اوامر الله تعالى ونواهيه فيكون مجروحا واشار الى جميع ما ذكره في النهاية في الاحكام ايضا وزاد فقال وكيف ان اعتبار قول الواحد
في الجرح والتعديل اصل متفق عليه واعتبار ضم قول غيره اليه يستدعي دليلا والاصل عدمه ولا يخفى ان ما يلزم منه موافقة النفي الاصلي
اولى مما يلزم منه مخالفته انتهى واجاب الفاضل الشيخ محمد في حاشيته لم عما اورده في مشرق الشمسين فقال قوله انها شهادة اعترض على هذا
شيخنا في مشرق الشمسين بان هذه الدعوى غير بينة ولا مبينة وهلا كانت كغيرها من الاخبارات التي لا يشترط فيها التعدد كالمترجم واخبار الطبيب
والاجير بايقاع الحج واقول ان الوالد انما جعل الكلام الا ان اعتمد على المعلومية من خارج لان النهي عن اتباع الظن لما كان موجودا فالخروج عنه
لا يكون الا باحد امرين اما العلم او شهادة العدلين او العدل الذي نص الشارع على الاكتفاء به واعتبار العلم لما تعذر في الاحكام انتقل
الى ما يقوم مقامه ولما كان الاكتفاء بالواحد لا اتفاق عليه والدليل لا يساعد فلم يبق الا شهادة الشاهدين فلهذا قلنا لنا انها شهادة
وعلى هذا فالمحتاج الى البيان من اكتفى بالواحد لموافقته على قبول الاثنين ودعواه ما دونه فان قلت النهي عن اتباع الظن [illegible]
مخصوص بالعقائد قلت هذا احتمال في بعض الآيات ولو سلم قلنا ان نقول لمناط التكليف انما هو العلم وقيام الظن للدليل الدال على الاكتفاء مقامه
بخبر الواحد مع كونه ظنا هو لاية واعتبار الظن فيها يقتضي التناقض في مدلولها وان كان فيه كلام ولو سلم اعتبار الظن في التكليف فقد
لكن الظن الذي اعتبره الشارع فيتوقف على كون خبر الواحد مما اعتبره الشارع واعتباره من الآية يقتضي صراحتها فيه وهي ان لم تكن صريحة فخلافه
محتمل والوجه في ذلك ان التعليل بالندامة يقتضي عكس اعتباره كلما احتمل الندامة والظن محتمل الندامة ولا يعتبر خروج شهادة الشاهدين بالاجماع
فيبقى الباقي فان قلت التعليل للفاسق على معنى ان الظن الحاصل منه هذا حكمه فلا يلزم ان يكون الظن الحاصل من العدل كذلك قلت قد تقدم منا
الجواب عن هذا بان العلة المنصوصة تشمل موارده وخصوص المتعلق لا يخصها ومن هنا ان شيخنا المحقق في الزبدة يقول بقوله قالوا كل شهادة خبره
اه قد يقال عليه ان دعوى كون كل خبر شهادة ولم يعلم قائلها بل التعبير الذي ادعاه انما هو كون التزكية شهادة والتقريب على النحو الذي قلناه
وعلى هذا فغاية ما يقال على المدعى ان التزكية شهادة ويجوز ان يكون خبرا ليس بشهادة او شهادة ولا يعتبر فيها التعدد ويجاب بما قدمناه ولا
يعترض بما هو مشهور من ان المراد لا يدفع الايراد لامكان الجواب بانه اكتفى بالبيان عند الجواب على الاستدلال بالآية كما منعنا وهذا على سبيل التنبيه
للكلام لئلا يصير الدعوى لغوا والا فالحكم محل كلام انتهى وفيه نظر والتحقيق في هذا المقام ان يقال انه لا شك في ان المسئلة مما يتعلق بالموضوعات
الصرفة وكذا لا اشك في ان الموضوعات الصرفة المشتبهة منها ما يثبت بشهادة العدلين ونحوها من ساير الشهادات ولا يجوز اثباته بدون الشهادة
فيلزم هنا مراعاة جميع شرايط الشهادة ولا يجوز الاعتماد على مجرد الخبر ولا على مجرد الظن وهذا هو الغالب فيها ومنها ما يجوز الاكتفاء في اثباته
بقول واحد من اهل الخبرة كما في معرفة العيب ومعرفة الضرر ونحوهما ومن الظاهر انه هنا لا يجوز الاعتماد على خبر كل عدل بل انما يجوز الاكتفاء
بخبر خاص وهو خبر واحد من اهل الخبرة فيلزم هنا مراعاة جميع ما يعتبر في اهل الخبرة ومنها ما يجوز الاكتفاء في اثباته بالظنون الاجتهادية ويكون
المناط فيه وصف الظن كما في القبلة والشك في افعال الصلوة ومنها ما لا يجوز الاعتماد في اثباته الا على العلم القطعي ولكن الاصحاب
لم يذكروا ضابطة كلية للامور المذكورة حتى يعرف بها مرجع كل موضوع مشتبه وكذا لم يرد التنبيه عليها في النص المعتبر فاللازم ح بحكم الاصل

في بيان ثبوت العدالة بتعديل الواحد وعدمه

مستند الى العقل والنقل حيث يحصل الشك في مرجع موضوع مشتبه لم يعلم انه من اي الاقسام المذكورة الاقتصار على ما يتيقن اشتراطه وهو العلم ويلحق به شهادة العدلين بناء على المختار من اصالة الحجية في كل موضوع مشتبه فلا يجوز الاعتماد فيه على مجرد قول واحد من اهل الخبرة ولا على الظن الذي لم يرد الشرع بحجيته بالخصوص فاتضح ان يحتمل ما ذكره فيه كلام ودعوى ان مقتضى الاصل والقاعدة في المسئلة عدم جواز الاعتماد على تزكية العدل الواحد في اثبات العدالة اذ لم يقم دليل على كفايته مطلقا في ثبوت العدالة وكونه من الامور الاجتهادية نعم ان قلنا باصالة حجية الظن في الموضوعات الصرفة كما هو المحكي عن الحلي في مسئلة عدم جواز الاعتماد على ظن النجاسة في الحكم بها اتجه المناقشة في الاصل المذكور ولكنه خلاف التحقيق وفيه نظر لما سبق اليه الاشارة وكذا لم يقم دليل على جواز الاعتماد على قول واحد من اهل الخبرة ثم انه لو سلم ذلك كان اللازم الاقتصار على قول واحد من اهل الخبرة وعدم جواز الاعتماد على خبر عدل واحد اذا لم يكن منهم ولم اجد بهذا قائلا فان الظاهر ان ارباب القول الثاني يثبتون العدالة بتزكية العدل الواحد مطلقا وان لم يكن منهم نعم ان قلنا باصالة حجية خبر العدل في الموضوعات الصرفة اتجه المناقشة في الاصل المذكور ايضا ولكنه خلاف التحقيق كما بيناه في مقام اخر وبالجملة لا اشكال في ان الاصول والقواعد تقتضي القول الثاني ويؤيدها غلبة لزوم الاقتصار على شهادة العدلين في الموضوعات الصرفة ثم ان للاخرين ايضا وجوها احدها ما ذكر في جملة من الكتب من انه يشترط العدد في المزكي والجارح في الشهادة دون الرواية لان شرط الشيء لا يزيد على اصله وفي مبادي العدة يشترط في الجرح والتعديل دون الرواية لان الفرع لا يزيد على الاصل وفي النهاية ذهب الاكثر الى انه لا يشترط العدد في المزكي والجارح في الرواية ويشترط في الشهادة فيهما لان العدالة التي يثبت بها الرواية لا يزيد على نفس الرواية وشرط الشيء لا يزيد على اصله فالاحصان يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربعة واما الشهادة فان الواجب فيها الاستظهار وتعدد المزكي وفي المنية اما عدم اعتبار العدد في الرواية فلان العدالة شرط لقبول الرواية التي يقبل فيها الواحد فيكون اولى بقبول الواحد فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق ثبوت شرطه كما في الاحصان الذي هو شرط تاثير الزنا في الرجم فانها يثبت بشاهدين والاصل في الزنا لا يثبت الا باربعة و في الدراية وشرحها يثبت الجرح في الرواة بقول واحد كتعديله على المذهب الاشهر وذلك لان العدد لم يشترط في قبول الخبر فلم يشترط في وصفه من جرح وتعديل وزاد في الاخير لانه فرعه والفرع لا يزيد على اصله بل قد ينقص كما في تعديل شهود الزنا فانه يكتفى فيه باثنين دون اصل الزنا وفي الزبدة تزكية العدل الواحد الامامي كافية الا ان الاحتياط في الفرع على الاصل وفي مشرق الشمسين استدل على ما ذهب اليه الاكثر بوجهين الاول ما ذكره العلامة في كتبه الاصولية وحاصله ان الرواية تثبت بخبر الواحد وشرطها تزكية الراوي وشرط الشيء لا يزيد على اصله وبعبارة اخرى اشتراط العدالة في مزكي الراوي فرع اشتراطها في الراوي اذ لو لم يشترط فيه لم يشترط في مزكيه فكيف يحتاط في الفرع بما زيد بما يحتاط في الاصل وفي الاحكام لا نص ولا اجماع في هذه المسئلة على تعيين هذه المذاهب فلم يبق غير الشبه والقياس ولا يخفى ان العدالة شرط في قبول الشهادة والرواية والشرط لا يزيد في اثباته على مشروطه فكان الحاق الشرط بالمشروط في طريق اثباته اولى من الحاقه بغيره وقد اعتبر العدد في قبول الشهادة دون الرواية فكان الحكم في شرط كل واحد منهما ما هو الحكم في مشروطه انتهى لا يقال ان التمسك بالوجه المذكور تمسك بالقياس وهو غير جائز عندنا وقد اشار الى ما ذكر في المنية ولم نفي الاول في مقام الجواب عن الوجه المذكور الجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي زيادة الشرط على المشروط فهو مجرد دعوى لا برهان عليها وفي كلام بعض العامة ان الاكتفاء في التزكية بالواحد هو مقتضى القياس وفي الثاني في المقام المذكور الجواب المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على المشروط فلا نراه الا مجرد دعوى ثم قال والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط مناسب لطريقة اهل القياس وكانه وقع في كلامهم فتبعهم عليه من غير تامل من ينكر العمل بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس انتهى لانا نقول ليس مطلق القياس مردودا بل القياس المستنبط العلة واما القياس المنصوص العلة والقياس بالطريق الاولى فهما حجتان كما بيناه في محله ومن الظاهر ان الوجه المذكور مرجعه الى القسم الاخير كما لا يخفى وقد صرح بذلك في مشرق الشمسين فقال بعدما حكيناه عنه سابقا فان قلت مرجع هذا الاستدلال الى القياس فلا ينهض حجة قلت هو قياس بطريق الاولوية وهو معتبر عندنا ثم قال فان قلت للخصم ان يقول كيف يلزم مما ذكرتم زيادة الفرع على الاصل والحال انه اذا اشترط في الرواية ما لا يشترط فيه من شهادة عدلين بعد التزكية بها ولا يكتفى بشهادة العدل الواحد قلت عدم قبول تزكية عدل واحد زكاه عدلان واشتراطه فيها بالواحد يوجب عليه ما ذكرنا انتهى واما ما استشهد به على مدعاه من كلام بعض العامة فليس فيه شهادة بل للتاذي غاية ما ذكره ان القياس

التمكن مع قبول رواية عدل واحد زكاه عدلان وكفايته مقام

بعض

سلمنا ولكن زيادة الشرط ع

مطلب في بيان ثبوت العدالة [illegible]

نـ من الواقفية

يقتضي عدم اعتبار التعدد في مزكي الراوي فهو ليس من المستنبط العلة والقياس بالطريق الاولى لا يقال ان القياس بالطريق الاولى انما يكون حجة اذا كان التنبيه بالادنى على الاعلى مستفادا من نفس الخطاب الدال على ثبوت الحكم في الاصل كما في نحو قوله تعالى ولا تقل لهما اف واما غير ذلك فليس بحجة ومن الظاهر ان الخطاب الدال على قبول خبر العدل الواحد في الرواية لا يدل بشيء من الدلالات على قبول تزكية الراوي لانا نقول الحق عندنا ان القياس بالطريق الاولى حجة مطلقا ولو لم تكن الاولوية مستفادة من نفس الخطاب لا يقال يدفع الوجه المذكور ما ذكره في لم والمنتقى ففي الاول في مقام الجواب عنه وبعد ذكر الايراد الاول سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل بل هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين اذ اكثر شروطها يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه وفي الثاني في المقام المذكور وبعد ذلك سلمنا ولكن الشرط هو العدالة والمشروط هو قبول الرواية والتعريف يعمهما الا انه وان توهم بعض المتاخرين خلافه فهو من نتايج قلة التدبر بل الذي يكفي فيه الواحد هو نفس الرواية والعدالة ليست شرطا لها واما التزكية فانما هي طريق لتعرف المعرفة بالعدالة والطريق الى معرفة الشرط لا يسمى شرطا سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية عند العاملين بخبر الواحد من ان يبين اذ اكثر شروطها يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد ومن العجب توجيه بعض فضلاء المعاصرين لدعوى عدم زيادة الشرط على مشروطه بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه واعجب من ذلك استبعاده للجمع بين الحكم بعدم قبول خبر الواحد في التزكية والحكم بقبوله في اثبات الاحكام الشرعية كالقتل واخذ الاموال قائلا ان ذلك غير مناسب شرعا ولست ادري كيف يستبعد ذلك ويجعل عدم مناسبته لقانون الشرع من عرف حال العدالة في الشهادة وان تزكية الشاهد على ابلغ درجة الا ترى ان العدل الذي يثبت بخبره الاحكام الجليلة كالقتل واخذ الاموال لو شهد لزيد بفلس مع عمر لم يثبت بشهادته وحدها وكذا لو زكى شاهدين بغير معرفة في العدالة من طريق اخر والوجه الذي يدفع به الاستبعاد قائم هناك بطريق اولى اذ لا شك ان عدالة الراوي اقوى حكما من مثل هذه الدعوى ومن عدالة الشاهد بها فاذا لم يبعد عدم القبول ههنا مع ضعف الحكم فكيف يبعد هناك مع قوته على ان لعدم الاكتفاء بالعدل الواحد في تعديل الراوي مناسبة واضحة للحكم يقتضي حجره وذلك لان اعتبار الزيادة على الواحد فيه يوجب قوة الظن الحاصل من الخبر ويبعد من احتمال عدم المطابقة للواقع الذي هو العلة في اشتراط عدالة الراوي وفي ذلك من الموافقة للحكمة والمناسبة لقانون الشرع ما لا يخفى فلو صرف الاستبعاد الى قبول الخبر في اثبات تلك الاحكام الجليلة مع الاكتفاء في معرفة عدالة راويه بقول الواحد الموجب لضعف الظن الحاصل منه وتوجه احتمال عدم المطابقة لكان اقرب الى الصواب واوفق بالاعتبار عند اولي الالباب سيما بعد الاطلاع على ما وقع للمتاخرين من الاوهام في باب التزكية وشهادتهم بالثقة لاقوام حالهم مجهولة او ضعفهم مرجح لقلة التامل وخفة المراجعة حيث اعتمدوا في التاليف طريق الاكثار وهي مباينة في الغالب لتدقيق النظر وتجديد الاعتبار ولولا خشية الاطالة لاوردت من ذلك الغرايب عسى ان تقف على بعض الفوايد التي نبهنا فيها على خفي مواقع هذه الاوهام لتدريب بمعرفتها الى استخراج امثالها التي لم يتوجه الى ايضاحها واهمها ما وقع للعلامة في تزكية حمزة ابن بزيع فانه قال في صحة حمزة بن بزيع من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم كثير العمل والحال ان هذا الرجل مجهول بغير شك بل ورد في شانه رواية رواها الكشي يقتضي كونه من الواقفة وحكاها العلامة بعد العبارة التي ذكرناها وردها بضعف السند ومنشا هذا الوهم ان حمزة عم محمد بن اسمعيل الثقة الجليل واتفق في كتاب النجاشي الثناء على محمد بهذا المدح الذي هو من اهلها بعد ذكره لحمزة استطرادا كما هي عادته ثم ان السيد جمال الدين بن طاوس حكى في كلامه صورة كلام النجاشي بزيادة تزكية وقعت من بعض الناسخين لكتاب النجاشي توهما وتلك الزيادة موهمة لكون المدح متعلقا بحمزة مع معونة اختصار السيد لكلام النجاشي فابقى منه هنا بقية كانت تعين على دفع التوهم والذي تحقق من حال العلامة انه كثير التتبع للسيد بحيث يقوى في الظن انه لم يكن يتجاوز كتابه في المراجعة لكلام السلف غالبا فكانه جرى على تلك العادة في هذا الموضع وصورة كلام النجاشي هكذا محمد بن اسمعيل بن بزيع ابو جعفر مولى المنصور ابي جعفر وولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع كان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم كثير العمل له كتب منها كتاب ثواب الحج وموضع الحاجة من حكاية السيد لهذا الكلام صورته هكذا وولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وكان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم كثير العمل ولم يزد على هذا القدر ولا ريب ان زيادة الواو في قوله وكان وترك قوله له كتب سببان قويان للتوهم المذكور وحصول الثاني فان عود الضمير فيه الى محمد بن اسمعيل البين بموضع شك فعطفه على الكلام الاول من دون قرينة على اختلاف مرجع الضمير دليل واضح على اتحاده مضافا الى ان المقام مقام بيان حال محمد

ثم بلغ قبالا ايده الله تعالى
دام ظله وعلاه

لا حجة وهذا كله بحمد الله ثم ومن عجيب ما اتفق لوالدي في هذا الباب انه قال في شرح بداية الدراية ان عمر بن حنظلة لم ينص الاصحاب عليه بتعديل ولا جرح ولكنه حقق توثيقه من محل آخر ووجدت بخطه في بعض مفردات فوائده ما صورته عمر بن حنظلة غير مذكور بجرح ولا تعديل ولكن الاقوى عندي انه ثقة لقول الصادق ع في حديث الوقت اذا لا يكذب علينا والحال ان الحديث الذي اشار اليه ضعيف الطريق فتعلقه به في هذا الحكم مع ما علم من انفراده به غريب ولولا الوقوف على الكلام الاخير لم يختلج في الخاطر ان الاعتماد في ذلك على هذه الحجة وذكر في الكتاب داود فيه كلام وتوثيقه ارجح كما حققه في فنه الذي حققه هو في فوائد الخلاصة تضعيفه لا توثيقه ولنبه التصح غيرها وحكى السيد جمال الدين بن طاوس في كتابه من اختيار الكشي انه روى عن محمد بن مسعود عن محمد بن نصير عن محمد بن احمد بن عيسى ان الحسن بن عبد ربه كان وكيلا وتبعه على ذلك العلامة في صه وزاد عليه الحكم بصحة الطريق وهو شاهد الى الاعتماد على التوثيق فانه يعول في مثل ذلك على الاخبار ومقام الوكالة يقتضي الفضل بل ما فوقها والمروي بالطريق الذي ذكره على ما رايته في عدة نسخ للاختيار بعضها معروض على السيد عليه خطه ان الوكيل علي بن الحسين عبد ربه نعم ذكر فيه من طريق ضعيف فوجه رحمه بخط جبرئيل احمد حدثني محمد بن عيسى اليقطيني ان الحسين كان وكيلا وفي الكتاب ما يشهد بان نسبة الوكالة الى الحسن غلط مضافا الى ضعف الطريق وبالجملة فنظائر هذا كثيرة والغرض هنا مع بيان اسباب الوهم فيها الا بعرف المجال الاشتقاق فخرج مر بعد الاشارة الى الوجه المذكور واعلم انه لا يتم للمدعي الا بان يتبين انه لا ينقص عن اصله حتى يثبت انه في الشهادة يكفي اثنان ومن حيث كما في تعديل شهود الزنا فانه يكفي اثنان بناء لانا نقول ما ذكره من الوجهين ضعيف اما الاول فلانه يقرب من المناقشة اللفظية اذ ليس مبنى الحجة الا على قاعدة القياس بالطريق الذي هو حجة وهو هنا قد تقرر بتقريرات مختلفة وان كان المرجع في الكل واحدا والمناقشة في تقريرها لا يقتضي بطلان اصل الحجة فتم واما الثاني فلان الخروج عن قاعدة الاولوية في جملة من المواضع لا يقتضي بطلانها راسا كما ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية وكذا ظهور الخطا من الاعيان والثقات في نادر من المواضع لا يوجب رفع الوثوق بكلامهم غالبا وقد اشار الشهيد الثاني الى بعض ما ذكر في شرح الدراية فقال بعد ما حكينا عنه سابقا واما ما خرج عن ذلك واوجب زيادة الفرع اعني الجرح والتعديل على اصله كالاكتفاء في الدعوى بالشاهد واليمين دون التعديل ومذهب بعضهم في الاكتفاء بشاهد لاحد رؤية هلال رمضان وشهادة الواحد في ربع الوصية ودفع ميراث المستهل فبدليل خارج مخصص خاص انتهى وكذا اشار اليه الفاضل بهاء الدين العاملي في بعض حواشي زبدة المنسوب اليه فقال لا يخفى انه يمكن ان يناقش في عدم زيادة الفرع على الاصل الا ترى ان العلامة في د نص على ثبوت هلال رمضان بشهادة العدل الواحد مع ان تزكية الشاهد لا يحصل عنده الا بعدلين وكذا شهادة المرأة الواحدة في ربع الوصية مع ان عدالتها لا تثبت الا بعدلين ولعل مراده انه لا يزيد على اصله الا ما خرج بدليل ولعل الصحيح من المذكورين من ذلك نقيضا واما ما نحن فيه فلا دليل فيه انتهى وفيه نظر ولا يبقى الوجه المذكور معارضا بالعمومات المانعة من العمل بغير العلم وهي اولى بالترجيح لقطعيتها وكثرتها وقوة دلالتها لانا نقول لا نسلم ذلك بل الوجه المذكور اولى بالترجيح لاعتضاده بالشهرة العظيمة وهي من اعظم المرجحات كما لا يخفى وقد يناقش في جميع ما ذكر والانصاف ان الوجه المذكور لا ينهض باثبات المدعى ولكن لا مانع من جعله معاضدا لما دل عليه ثانيها عموم الاخبار الكثيرة الدالة على كفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحتها لا يقال هذا الوجه اخص من المدعى لاختصاصه بصورة ظهور اسلام من يشهد العدل الواحد بعدالته والمدعى اعم من ذلك لانا نقول لا نسلم ان المدعى اعم من ذلك لامكان دعوى انصراف اطلاق كلام القوم الى الصورة المذكورة لغلبة الاحتياج اليها سلمنا الاخصية من المدعى ولكن ذلك غير قادح هنا لظهور عدم القائل بالفصل بين صور المسألة فتم وثالثها ما تمسك به في مشرق الشمسين والزبدة من الاول استدل على ما ذهب اليه الاكثر بوجهين الى ان قال الثاني ان اية التثبت اعني قوله ان جاءكم الخ دالة على التعويل على رواية العدل الواحد لكن على التعويل على تزكيته ايضا فيكتفى في جميع الموارد الا فيما خرج بدليل خاص وهو غير حاصل هنا وما تراءى من الشبه ضعيف لا يعول عليه وفي الثاني في تزكية العدل الواحد الامامي كافية في قبول روايته لدلالة اية التثبت على قبول خبر الواحد الا ما خرج بدليل لا يقال يدفع هذا الوجه ما ذكره في المنتقى ولم ننقل الاول بعد الاشارة الى الجواب عن الثاني ان مبنى اشتراط عدالة الراوي على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع كما هو الظاهر من مثله وقضية الوضع في المشتق وشهادة قوله ان تصيبوا قوما فانه تعليل للامر بالتبين اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم يظهر عند صدق المخبر يحصل من قبول الخبر ممن له صفة الفسق حيث لا حجر معها على الكذب فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها عن المخبر والعلم بذلك موقوف على اتصافه بالعدالة وفرض العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يفضي الى التناقض في مدلولها من حيث ان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر العدل يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق على المخبر به ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء و

هذا

ثم بلغ قبالا ايده الله تعالى
دام ظله وعلاه

هذا تناقض ثم فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة فان قيل هذا وارد على تزكية العدلين اذ لا علم معه قلنا الذي يلزم من قبول تزكية العدلين هو تخصيص الاية بدليل خارج ولا محذور فيه مثله بخلاف تزكية الواحد فانها على هذا التقدير تؤخذ من نفس الاية فكان بالتحقيق ومع هذا فالتخصيص لا بد منه اذ لا يكفي الواحد في تزكية الشاهد كما ان المنبه عليه ثم ما اوضح دلالته من التخصيص على ما اشرنا اليه في الجواب عن الوجه الاول من ان النظر في اصل الحكم بقبول الواحد في تزكية الراوي انما هو الى القياس ممن يعول به يشهد بذلك ان مصنفي كتب الاصول المعروفة لم يذكروا غير الوجه الاول من الحجة في استدلالهم لهذا الحكم وضميمة الوجهين الاخرين من استخراج بعض المعاصرين وفي الثاني بعد الاشارة الى ذلك ما سيأتيه وعن الثاني ان مبنى اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه انفا وانما صرنا الى قبول الشاهد لقيامه مقام العلم شرعا وفرض العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ثم فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يبقى ما ذكره وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص الاية بدليل خارجي ولا محذور فيه مثل كيف ثم لزم من تخصيصها الاثم وان انفا على تناولها الاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد عند اكثر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو القياس كما نبهنا عليه انتهى وفيه نظر لان الفاسق وان كان بحسب اللغة موضوعا لمن اتصف بصفة الفسق في الواقع سواء علم به ام لا الا ان اطلاقه ينصرف الى من علم فسقه كما ان اطلاق الغسل ينصرف الى الغسل بالماء وان كان بحسب اللغة موضوعا للاعم الشامل للمسح لا يتجه ما اورده كما لا يخفى سلمنا عدم الانصراف وبقاء الاطلاق على حاله لعدم المقتضي للانصراف على ذلك ولكن غاية ما يلزم على هذا التقدير التوقف في خبر من لم يثبت شرعا فسقه ولا عدالته وهو المعبر عنه في كتب القوم بمجهول الحال باعتبار احتمال الفسق في الواقع ومن الظاهر ان لزوم التوقف هنا ليس بما يدل عليه لفظ الاية الشريفة بمنطوقه بل هو من دلالة التلث حتى يقع التعارض بين اطلاق منطوق الاية الشريفة ومفهومها ويرجح اطلاق المنطوق باعتضاده بالتعليل المذكور فيها بل التوقف هنا مما يحكم به العقل على وجه التعليق لاصل وجه التحيز بحكم العقل بانه ما لم يرد دليل على اعتبار خبر مجهول الحال يجب التوقف في خبره كما يحكم بوجوب التوقف في اصل قبول الخبر حتى يرد دليل على قبوله ومن الظاهر ان مثل ذلك لا يصلح لمعارضة اطلاق مفهوم الاية الشريفة الدال على اعتبار خبر العدل الواحد مطلقا ولو تعلق بالتزكية والا لما جاز التعلق بذلك لاثبات اصل حجية خبر الواحد فاذن يبقى اطلاق هذا المفهوم سليما عن ظهور المعارض ويجب العمل به لا يقال يشترط في العمل بالدليل فقد المعارض له في الواقع وهو هنا مشكوك فيه كما لا يخفى والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط لانا نقول لا نسلم ان الشرط ذلك بل الشرط هو عدم ظهور المعارض والا لزم سقوط العمل بمعظم الادلة الشرعية وهو باطل قطعا ومن الظاهر تحقق هذا الشرط هنا سلمنا وقوع التعارض بين اطلاقي المنطوق والمفهوم هنا الا ان اطلاق الثاني اولى بالترجيح ان اعتضد اطلاق الاول بالتعليل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم لاعتضاد ذلك بالشهرة العظيمة وغيرها مما تقدم اليه الاشارة وسيأتي وفيه نظر والانصاف ان الاية الشريفة لا تنهض باثبات المدعى لما بيناه في يح والوسائل ورابعها ما ذكره في المنتقى فقال بحجة الجمهور وجوه الى ان قال الثالث ان العلم بالعدالة متعذر غالبا فلا يناط التكليف به بل بالظن وهو يحصل من تزكية الواحد انتهى وفي مجمع الفائدة الظاهر ان التعديل يحصل باخبار العدل الواحد بل قد يحصل من الكتب كما في توثيق الرجال الان وكذا يحصل الجرح بما ذكر والا لاشكل الحكم بتوثيق الرواة وتصنيفهم في زماننا هذا انتهى وفيه نظر لانه مبني على اصالة حجية الظن حتى في الموضوعات الصرفة كما يستفاد من المحكي عن الحلبي وهي ممنوعة بل الاصل عدم الحجية نعم الاصل حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية كما عليه جماعة لكن هذا غير نافع في محل البحث لانه ليس منها بل هو من جملة الموضوعات الصرفة كما لا يخفى لا يقال اذا زكى العدل الواحد حصل او وجب الظن بصدق المزكي وهو مستلزم للظن بنفس الحكم الشرعي فيكون معتبرا لانا نقول حجية هذا الظن في نفس الحكم الشرعي لا يقتضي حجيته في نفس التعديل فتم ولا يقال الاصل وان اقتضى عدم حجية الظن في جميع الموضوعات الصرفة ولكن يجب الحكم باصالة حجيته في الموضوعات التي انسد فيها طريق العلم غالبا كما في القبلة لما دل على اصالة حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية ومن الظاهر ان محل البحث من هذا القبيل لانا نقول هذا باطل فان غاية ما يترتب على انسداد باب العلم غالبا على تقدير تسليمه مخالفة الاصل وهي ممكنة هنا باحد وجهين احدهما الحكم بثبوت العدالة بتعديل عدل واحد ثانيهما الحكم بحجية خبر مجهول الحال الذي زكاه عدل واحد وحيث لا ترجيح لاحدهما على الاخر لزم التوقف ومعه يسقط الوجه المذكور عن درجة الاعتبار اللهم الا ان يرجح الوجه الاول بالشهرة العظيمة ولكن فيه نظر فتم وبالجملة الاعتماد على هذا الوجه في اثبات المدعى في غاية الاشكال وقد صرح بضعفه وضعف في المنتقى فقال بعد الجواب عن الثالث

ومن المسلمات ان كل دليل
او نظام شرعي اذا خلا عن
ظهور المعارض
م

في بيان ثبوت العدالة بعدل واحد وعدمه

ان اعتبار العلم هو مقتضى دليل الاشتراط ودعوى اغلبية التعذر عنه فيما يقوم مقامه لا دليل لها وربما وجهت بالاستراق ومنع الحاجة من هذا البحث
وهو عدالة الماضين من رواة الحديث فان الطريق الى ذلك منحصر في النقل والقدر الذي يفيد العلم منه عزيز الوجود بعيد الحصول وشهادة الشاهدين
موقوفة في الاغلب على العلم بالموافقة في الامور التي يتحقق بها العدالة وتثبت ومآل الكل سبيل الى اراء المؤلفين لكتب الرجال الموجودة الآن حتى
مثل العلامة في هذا الباب غير معروفة وليس بشيء فان تحصيل العلم بعدالة المزكين من الماضين ومن اراء جماعة من المزكين امر ممكن بغير شك من جهة القرائن
الحالية والمقالية الا انها خفية المواقع متفرقة المواضع فلا يهتدي الى جهاتها ولا يقدر على جميع اشتاتها الا من عظم في طلب الاصابة جهده وكثر
في تصفح الآثار كده ولم يخرج عن حكم الاخلاص في تلك الاحوال قصده واما ما ذكره جماعة من ان العدالة من الامور الباطنة التي لا يعلمها الا الله وما
هذا شانه لا يتصور فيها اناطة التكليف بالعلم فكلام شعري ناش عن قصور معرفة حقيقة العدالة او مبني على خلاف ضعيف في بعض فنونها وليس هذا
موضع تحقيق المسألة وقد ذكرناه مستوفى في غير موضع من كلامنا فليرجع اليه من اراد الوقوف عليه سلمنا ولكن يمنع كون تزكية الواحد بمجردها مفيدة
للظن كيف وقد علم وقوع الخطأ فيها بكثرة وحيث ان هذا الامر مما لا يتيسر لكل احد الاطلاع عليه فالمتوهم لحصول الظن منها غير بعيد تعديه سلمنا لكن العمل
بالظن مع تعذر العلم في امثال محل النزاع مشروط بانتفاء ما هو اقوى منه ولا ريب ان الظن الحاصل من خبر الواحد الذي استفيد عدالته من تزكية الواحد قد
يكون اضعف مما يحصل من اصالة البراءة وعمومات الكتاب انتهى وخامسها ما ذكره في مشرق الشمسين فقال ولقد بالغ بعض الفضلاء المعاصرين في الاصرار على
اشتراط العدلين في المزكي نظرا الى ان التزكية شهادة ولم يوافق القوم على تعديل من انفرد الكشي او الشيخ او النجاشي او العلامة مثلا بتعديله وجعل الحديث الصحيح عند التحقيق
منحصرا فيما توافق اثنان فصاعدا على تعديل رواته ويلزمه الحكم بجرح من انفرد احد هؤلاء بجرحه وهو يلزم ذلك ولم يات على هذا الاشتراط بدليل عقلي يعول
عليه او نقلي تركن النفس اليه ولعلك قد لحظت خبرا بما يتضح به حقيقة الحال ومع ذلك فانت خبير بان علماء الرجال الذين وصلت الينا كتبهم في هذا الزمان كلهم
ناقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وتوافق الاثنين منهم على التعديل لا يثمر الحكم بصحة الحديث الا اذا ثبت ان مذهب كل من ذينك الاثنين عدم الاكتفاء
في تزكية الراوي بالعدل الواحد دون ثبوته خرط القتاد بل الذي يظهر خلافه كيف لا والعلامة مصرح في كتبه الاصولية بالاكتفاء بالواحد الذي يستفاد
من كلام الكشي والنجاشي والشيخ وابن طاوس وغيرهم اعتمادهم في التعديل والجرح على النقل عن الواحد كما يظهر لمن تصفح كتبهم وكيف يتم لمن يجعل التزكية
شهادة ان يحكم بعدالة الراوي بمجرد اطلاعه على تعديل اثنين من هؤلاء في كتبهم مع جهالتهم ما عرفت مع ان شهادة الشاهد لا يتحقق بما يوجد في كتابه
نعم هؤلاء الذين كتبهم في الجرح والتعديل بايدينا في هذا الزمان ممن شهد عند كل واحد عدلان بحال الراوي او كان من الذين خالطوا رواة الحديث
واطلعوا على عدالتهم ثم شهد [illegible] انتهى وفيه نظر والمسألة محل اشكال الا ان القول الثاني هو الاقرب وينبغي التنبيه على امور **الاول**

في بيان ثبوت الجرح بعدل واحد وعدمه

هل يجوز الاكتفاء في جرح الراوي بجرح عدل واحد او لا الاقرب هو الاول واليه ذهب في ب ود وم والمنية ومجمع ئة والدراية وشرحها وصرح في النهاية
والدراية وشرحها وم وص وشرحه بانه مذهب الاكثر ولم نظفر بالقائل بالفصل بين جواز الاكتفاء بذلك في التعديل وبين جواز الاكتفاء به في
الجرح كما لا يخفى وعموم آية النبأ واصالة حجية الظن وصرح في لم بعدم جواز الاكتفاء بذلك فانه قال اعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء
بالواحد واشتراط التعدد جار فيه والمختار في المقامين واحد انتهى **الثاني** قال في المنتقى اعلم انه قد شاع بين المتاخرين التعلق في التزكية باخبار
وهو مبني على الاكتفاء بتعديل الواحد اذ لا ماخذ له غير ذلك وان سبق الى بعض الاذهان خلافه فهو خيال لا حقيقة له ممن لا يكتفي في التعديل
بالواحد لا يعول عليها نعم هي عنده من جملة القرائن **الثالث** هل يجوز الاكتفاء في تزكية الراوي بكل ظن يفيدها سواء كان خبرا
او غيره فيكون الاصل فيها حجية كل ظن كما في نفس الاحكام الشرعية او لا بل يجب الاقتصار فيها على امور خاصة فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول
في غاية القوة وهل يلحق بذلك الجرح فيجوز الاكتفاء فيه بكل ما يفيد الظن به او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة ايضا **الرابع**
هل يجوز الاكتفاء في تزكية الشاهد بتعديل عدل واحد كما في الراوي او لا بل يشترط فيها العدلان الثاني في ج وب وح د ود ة وب ج والمنية
واللمعة والكشف وغيرها وحكاه في النهاية وم وص وشرحه عن الاكثر وظاهر ما ذكره في الكشف والمنية ففي الاول لا يثبت الجرح ولا التعديل الا بشاهد
عدلين ذكرين لان كلا منهما شهادة فيعتبر فيها ما يعتبر في غيرها من الشهادات وفي الثاني اما اعتبار العدد في الشهادة فللاحتياط حتى ان بعضهم
ذهب الى ان المزكي في شهود الزنا يشترط كونهم اربعة لان الظن الحاصل بها يجب العمل به اتفاقا والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك لفقد ما يدل على تسويغه
مع قيام ما يدل على ان بعض الظن اثم وذلك البعض غير معين فجاز كون ما يحصل بتزكية الواحد او جرحه منه انتهى وربما نظر مرجح ثقة المعبر

الى الاحتمال الاول وحكي هذا في جملة من الكتب عن القاضي ابي بكر وفي الكشف عن ابي حنيفة وابي يوسف والاقرب عندي هو القول الاول للاصل و
العمومات المانعة عن العمل بغير العلم المعتضدة بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف من اصحابنا وبعدم حجية شهادة عدل في
الموضوعات الصرفة لحجية مطلق الظن فيها وبما ذكر يندفع جملة من العمومات الدالة على الاحتمال الثاني ويلحق بالتزكية هنا الجرح فيعتبر فيه ان يكون من الادلة
عدلين ويلحق بالشاهد الامام وغيره ممن يعتبر عدالته عدا الراوي فيعتبر في تزكيته وجرحه وقوعهما من عدلين ويلحق بشهادة العدل الواحد في تزكية
المذكورين وجرحهم الظنون التي لم يقم من الشرع دليل على حجيتها فلا يعتبر في اثبات عدالة وجرح احد من اولئك واذا ثبت عدالة الراوي حيا كان او ميتا
بشهادة عدل واحد وبظن من الظنون فصار شاهدا او اماما او نحو ذلك فلا يجوز الحكم بعدالته بالنسبة الى هذه الامور وان ثبتت بالنسبة الى الرواية
ولا امتناع في ذلك **الخامس** ان قلنا بان التزكية والجرح من الامور الاجتهادية التي يعتبر فيها الظنون ما لم يقم دليل في الجملة فان تم دليل
عليهما ولم يكن مفيدا للعلم كان اللازم الفحص عن معارضه ومراعاة اقوى الظنين منهما مطلقا ولو كان ذلك الدليل شهادة العدلين وان قلنا ان الامرين
المذكورين من باب الشهادة فاللازم فيهما مراعاة شرائط الشاهد واحكام الشهادة الا ما خرج بدليل ولا يجب الفحص والبحث عن المعارض ولا مراعاة
اقوى الظنين وقد اشار الى ذلك في النهاية فقال من جعل الشهادة والرواية ملحقين بالشهادة يلزمه قبول تزكية العبد والمرأة في الرواية ومن الحقهما با
لرواية جوز تزكيتهما وكما يقبل روايتهما يقبل تزكيتهما انتهى وان قلنا ان الامرين المذكورين من باب الرجوع الى اهل الخبرة فلا يلزم فيهما مراعاة ما يلزم
فيه والاقرب عندي ان الامرين المذكورين بالنسبة الى من عدا الراوي فلا يبعد دعوى كونهما من الشاهد والامام وغيرهما من باب الشهادة واما بالنسبة الى
الراوي فلا يبعد دعوى كونهما من الامور الاجتهادية فتدبر **مفتاح** العادل اذا زال عنه وصف العدالة بارتكاب كبيرة او اصراره على صغيرة
ثم تاب عما ارتكبه من المعصية القادحة في عدالته على الوجه المعتبر شرعا عادت عدالته وقبلت شهادته وجاز ائتمامه وكل شيء يتوقف على العدالة فليس ارتكاب
المعصية القادحة في العدالة مما يمنع من عود العدالة وقد صرح بذلك في مجمع ئة وغيره ولهم وجوه منها ظهور الاتفاق على ذلك ومنها انه لو كان ذلك
فاسدا لاشتهر بل تواتر والتالي باطل ومنها الخبران احدهما للجابر عن ابي جعفر ع التائب من الذنب كمن لا ذنب له وثانيهما خبر داود بن قبيصة عن الرضا ع عن
ابائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله التائب من الذنب كمن لا ذنب له ولا يقدح في جواز الاعتماد عليهما ضعفهما سندا لانجباره بما تقدم اليه الاشارة لا يقال الروايتان
قاصرتان عن افادة المدعى اذ ليس فيهما الا ان التائب مثل الذي لم يصدر عنه ذنب ومن الظاهر ان عدم صدور الذنب لا يستلزم العدالة فان الطفل الصغير لم يصدر منه
ذنب وليس بعادل لانا نقول ما ذكر وان كان جيدا الا ان الظاهر ان المشبه به هنا البالغ الذي يمكن منه صدور الذنب ولم يصدر منه باعتبار زيادة الورع والتقوى ومن الظاهر
ان هذا لا يكون الا عادلا ومقبول الشهادة فالتشبيه يفيد المدعى بناء على ان الاصل افادة اشتراك المشبه والمشبه به في جميع وجوه الشبه لا يقال كون ذلك على تقدير
تسليمه مشروط بعدم ظهور بعض الوجوه وتبادره من اطلاق التشبيه فاذا تبادر بعض منها انصرف الاطلاق اليه ومحل البحث من هذا القبيل فان المتبادر من
اطلاق التشبيه المذكور في الروايتين نفي استحقاق العقاب لا غير فهما لا يفيدان المدعى لانا نقول لا نسلم تبادر ذلك بل الظاهر تبادر جميع الوجوه فيهما حتى لانها
المدعى فتم ومنها ان القاذف الذي يخرج عن العدالة بقذفه تعود اليه العدالة بالتوبة من القذف فيلزم ان يكون كل من يخرج عن العدالة بارتكاب كبيرة من الكبائر
كذلك اما المقدمة الاولى فلتصريح في النهاية بها ويه وك والغنية وشرائع ويع وعد وكره والايضاح وس ولك ومجمع ئة والكفاية والكشف وعن [illegible] دعوى اجماعنا
تضمن جملة من الكتب دعوى الاتفاق على ذلك ففي ك القاذف اذا تاب وصلح قبلت توبته وزال فسقه بلا خلاف وتقبل عندنا شهادته بعد ذلك دليلنا اجماع الفرقة
واخبارهم وفي ير لو تاب القاذف لم يسقط الحد وزال الفسق اجماعا وقبلت شهادته سواء جلد او لم يجلد في قبح لجميع الاصحاب ودلت الآية على قبول شهادة
القاذف قبل توبته وصلاح عمله وفي الكفاية لا خلاف في عدم قبول شهادة القاذف قبل التوبة ولا خلاف ايضا في قبول شهادته بعد التوبة وفي ض لا تقبل شهادة
القاذف مع عدم اللعان او البينة بالآية الكريمة والاجماع الظاهر والمحكي في كلام جماعة والنصوص المستفيضة وتقبل شهادته لو تاب بعد توبته ولم يسقط عنه الحد بلا خلاف بل
عليه اجماعنا كما في ير وقبح وثانيها ما تمسك به في ف والكفاية من قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا مع قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا وثالثها اخبار منها
ما رواه الكليني ووصفه بالصحة في مجمع ئة والكفاية عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن المحدود ان تاب تقبل شهادته فقال اذا تاب وتوبته ان يرجع مما قال ويكذب نفسه عند الامام
وعند المسلمين فاذا فعل ذلك كان على الامام ان يقبل شهادته بعد ذلك ورابعها خبر ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال سألته عن القاذف بعدما يقام
عليه الحد ما توبته قال يكذب نفسه قلت ارايت ان اكذب نفسه تقبل شهادته قال نعم وخامسها خبر يونس عن احدهما ع قال سألته عن الذي يقام عليه الحد
تقبل شهادته بعد الحد اذا تاب قال نعم قلت وما توبته قال يجيء فيكذب نفسه عند الامام ويقول قد افتريت على فلانة ويتوب مما قال وسادسها ما اشار اليه

في بيان ان التوبة توجب عود العدالة

في بيان امور تتعلق بعود العدالة بعد التوبة

في تفسير الكشف فقال وروى عن النجم انه قال توبة القاذف اكذابه نفسه فاذا تاب قبلت شهادته وسابعها ما ذكره في مقام الاحتجاج على عدم قبول شهادة القاذف الا بعد التوبة بالاخبار ومنها الخبر القريب من الصحيح بحماد المجمع على تصحيح ما يصح عنه عن الرجل يقذف الرجل فيجلد حدا ثم يتوب ولا يعلم منه الا خير ايجوز شهادته قال نعم ما يقال عندكم قلت يقولون توبته فيما بينه وبين الله ولا تقبل شهادته ابدا فقال بئس ما قالوا كان ابي ع يقول اذا تاب ولم يعلم منه الا خير جازت شهادته والقوي بالسكوني ليس احد يصيب حدا فيقام عليه ثم يتوب الا جازت شهادته كذا رواه الكليني والشيخ ايضا لكن في نسخة ورواه في اخرى بزيادة الا القاذف فانه لا تقبل شهادته ان توبته فيما بينه وبين الله تعالى وفي هذه الزيادة منافاة لما ذكره الاصحاب في المسئلة لكنها على تقدير صحتها مع خلو نسخة في غيرها الذي هو اضبط من غيره سيما مع اختلاف نسخه وموافقة بعضها للنسخة كما مضى موافقة للتقية كما يستفاد من الرواية السابقة فلتحمل عليه سيما مع كون الراوي من قضاة العامة وبالجملة لا شبهة في المسئلة سيما مع عدم الخلاف فيها انتهى واما المقدمة الثانية فلظهور عدم القائل بالفصل بين الامرين ومنها ان التائب من اصحاب الجنة كما يظهر من الكتاب والسنة فيقبل شهادته ويرجع عدالته لعموم قوله تعالى لا يستوي اصحاب الجنة اصحاب النار ومنها انه لو لم ترجع العدالة بالتوبة لزم تعطيل كثير من الامور كالامامة والشهادة والافتاء وغير ذلك لان الغالب الخروج منها ولو بالغيبة والنميمة فتعم فتأمل ومنها ان شهادة التائب لو لم تكن مقبولة للزم افحام النبي صلعم فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلظهور جملة من الاخبار في انه تعالى يستر على التائب بتوبته منها صحيحة معاوية بن وهب كالصحيح بل في مجمع الفائدة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا تاب العبد توبة نصوحا احبه الله فستر عليه في الدنيا والاخرة قلت وكيف يستر عليه قال ينسي ملكيه ما كتبا عليه من الذنوب ويوحي الى جوارحه اكتمي عليه ذنوبه ويوحي الى بقاع الارض اكتمي ما كان يعمل عليك من الذنوب فيلقى الله عز وجل حين يلقاه وليس عليه شيء يشهد عليه من الذنوب ومنها خبر ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول اوحى الله الى داود النبي على نبينا واله وع ان عبدي المؤمن اذا اذنب ذنبا ثم رجع من ذلك الذنب واستحيى مني عند ذكره غفرت له وانسيته الحفظة وابدلته الحسنة ولا ابالي وانا ارحم الراحمين ومنها خبر المسعودي قال قال امير المؤمنين ع من تاب تاب الله عليه وامرت جوارحه ان تستر عليه وبقاع الارض ان تكتم عليه وانسيت الحفظة ما كانت تكتب عليه فتأمل ومنها ما ذكره في مجمع الفائدة فانه قال والظاهر ان العدالة تعود بالتوبة والعمل الصالح في الجملة وما يدل عليه من الايات والاخبار كثيرة بل لا يبعد كونه اجماعيا ثم قال والدليل على القبول والعود بمطلق التوبة ان المفهوم من العدالة عدم ارتكاب الكبيرة على الوجه الذي فهم من رواية عبد الله بن ابي يعفور وذلك يحصل بعد ذلك ابتداء وبعد فعلها فيعود بالترك مع الندامة والعزم على عدم العود وانه لا يتحقق بالترك فقط ولانه يتحقق بها فيهم في قبول الشهادة ولانه المانع فيزول بزواله ولان الاية القذفة مما تدل على الزوال وعدم قبول الشهادة وعلى القبول والعود بالتوبة وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات الاية فيقبل بعد التوبة انتهى

وينبغي التنبيه على امور **الاول** قد تعرض جملة من الكتب لبيان معنى التوبة لغة وعرفا وحقيقتها ففي اوصاف الاشراف لنصير الملة والدين معنى التوبة الرجوع عن المعصية وفي ح المسمى بمجمع الفائدة للمقدس الاردبيلي التوبة هي الندامة والعزم على عدم الفعل لكون الذنب قبيحا ممنوعا شرعا وامتثالا لامر الله ولم يكن غير ذلك مقصودا وفي الاربعين للشيخ البهائي التوبة لغة الرجوع ويسند الى العبد والى الله سبحانه ومعناها على الاول الرجوع عن المعصية الى الطاعة وعلى الثاني الرجوع عن العقوبة الى اللطف وفي الاصطلاح الندم على الذنب لكونه ذنبا فخرج الندم على شرب الخمر مثلا لاضراره بالجسم وقد يزاد مع العزم على ترك المعاودة ابدا والظاهر ان هذا العزم لازم لذلك الندم غير منفك عنه والكلام الجامع في هذا الباب ما قاله بعض ذوي الالباب من ان التوبة لا تحصل الا بحصول امور ثلثة اولها معرفة ضرر الذنب وكونه حجابا بين العبد ومحبوبه وسموما قاتلا لمن باشرها فاذا عرف ذلك وتيقنه حصل له من ذلك حالة ثانية هي التألم لفوات المحبوب والتأسف بفعل الذنوب هذا التألم والتأسف هو المعبر عنه بالندم واذا غلب هذا الالم حصل حالة ثالثة هي القصد الى امور ثلثة لها تعلق بالحال والاستقبال والمضي فالمتعلق بالحال هو ترك ما هو مقيم عليه من الذنوب والمتعلق بالاستقبال هو العزم على عدم العود اليها الى اخر العمر والمتعلق بالماضي تلافي ما يمكن تلافيه من قضاء الفوائت والخروج من المظالم فهذه الثلثة اعني المعرفة والندم والقصد الى المذكورات امور مترتبة في الحصول وقد يطلق على مجموعها اسم التوبة وكثيرا ما يطلق على الثاني اعني الندم وحده ويجعل المعرفة مقدمة لها وذلك القصد ثمرة متأخرة عنها وقد يطلق على مجموع الندم والعزم هذا وقد عرفها بعض اصحاب القلوب برجوع الابق عن الجرم السابق وبعضهم باذابة الاحشاء لما سلف من الفحشاء وبعضهم بانها خلع لباس الجفاء ونشر بساط الوفاء وفي بعض مؤلفات الصدر الشيرازي التوبة الرجوع من الذنوب الى الطاعة لله تعالى ثم قال ومن معانيها ترك المعاصي في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتدارك لما سبق من التقصير وفي ح في الجد الصالح التوبة الرجوع عن الذنب لقبحه

لاالطاعة

في بيان معنى التوبة لغة وعرفا وحقيقتها

الى الطاعة وفي الصافي التوبة بمعنى الرجوع والانابة فان نسبت الى الله تعالى تعدت بعلى واذا نسبت الى العبد تعدت بالى ولعل الاول لتضمين معنى الاشفاق والعطف وفي معنى التوبة من العبد رجوعه الى الله تعالى بالطاعة والانقياد بعدما عصى وعتى ومعناها من الله رجوعه بالعطف على عبده بالهام التوبة اولا ثم قبولها اخرا فلله توبتان وللعبد واحدة بينهما قال الله تعالى ثم تاب الله عليهم ليتوبوا اي الهمهم التوبة ليرجعوا ثم اذا رجعوا قبل توبتهم لانه هو التواب الرحيم وفي ح الصحيفة السجادية للسيد علي خان تاب من ذنبه توبا وتوبة اذا اقلع عنه وعرفت بانها الرجوع الى الله تعالى بحل عقد الاصرار عن القلب ثم القيام بكل حقوق الرب وفرق بين الانابة ان يتوب العبد خوفا من عقوبته والتوبة ان يتوب حياء من كرمه فالاولى توبة انابة والثانية توبة استحياء والتوبة وهو ان الانابة وفي المجلى التوبة هي الندم على ترك الواجب وفعل القبيح في الماضي والعزم على ترك المعاودة في المستقبل جزما وفي تفسير النيسابوري التوبة لغة الرجوع فيشترك فيه الرب والعبد فاذا وصف بها العبد فالمعنى رجع الى ربه لان العاصي هارب عن ربه وقد يقال الرجل خدمة سيده فيقطع السيد معروفه عنه فاذا عاد الى السيد عاد السيد عليه باحسانه ومعروفه وهذا معنى قبول التوبة من الله تعالى وغفرانه ذنوب العباد لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له وسئل ذو النون عن التوبة فقال انها اسم جامع لمعان ستة اولها الندم على ما مضى وثانيها العزم على ترك الذنوب في المستقبل وثالثها اداء كل فرض ضيعتها فيما بينك وبين الله والرابع اداء المظالم الى المظلومين في اموالهم واعراضهم والخامس اذابة كل لحم ودم نبت من الحرام والسادس اذاقة البدن الم الطاعات كما اذاقه حلاوة المعصية وفي بعض عن القاضي سعيد القمي انه قال التوبة ينتظم من ستة امور اولها الندم على ما مضى وثانيها العزم على ترك الذنوب في المستقبل وثالثها اداء كل فرض ضيعتها فيما بينك وبين الله والرابع اداء المظالم الى المظلومين في اموالهم واعراضهم والخامس اذابة كل لحم نبت عن الحرام والسادس اذاقة البدن مرارة الطاعات كما اذاقه حلاوة المعصية ويطلق على كل واحد منها اسم التوبة وفي الصحاح التوبة الرجوع من الذنب وفي الحديث الندم توبة وكذلك التوب قال الاخفش التوب جمع توبة مثل عوم وعومة وتاب الى الله توبة ومتابا وقد تاب الله عليه وفقه لها وفي الكتاب لسيبويه التوبة والمتابة واستتابه سئله ان يتوب التابوت اصله تابوة مثل ترقوة وهو فعلوة فلما سكنت الواو انقلبت هاء التانيث تاء قال القسم بن معن لم يختلف لغة قريش والانصار في شيء من القران الا في التابوت فلغة قريش بالتاء ولغة الانصار بالهاء وفي القاموس تاب الى الله توبا وتوبة ومتابا وتابة وتتوبة رجع عن المعصية وهو تائب وتواب وتاب الله عليه وفقه للتوبة او رجع به من التشديد الى التخفيف او رجع عليه بفضله وقبوله وهو تواب على عباده وتوبة رسم ربل توبة قرب الموصل واستتابه سئله ان يتوب وفي تفسير البيضاوي معنى التوبة هو الاعتراف بالذنب والندم عليه والعزم على ان لا يعود وفي نهج المسترشدين للعلامة التوبة هي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة اذ لولاه لكشف عن كونه غير نادم وفي شرحه ارشاد الطالبين ذهب ابو هاشم الى ان التوبة عبارة عن الندم على فعل معصية ماضيا والعزم على تركها مستقبلا فحقيقتها مركبة من ندم خاص وعزم خاص وقال قوم ان حقيقتها هي الندم الخاص اي على فعل المعصية الماضية واما العزم فخارج عن حقيقتها وفي التاويلات للقاشاني اصل تاب عليه القى الرجوع عليه وجعله راجعا ولعمري انها هي التوبة المقبولة لا الرجوع التائب من قبله وفي مجمع البحرين قوله تعالى انه كان توابا التواب هو الله تعالى على عباده واللفظ من صيغ المبالغة اي رجاع عليهم بالمغفرة فقال تاب الله عليه غفر له وانقذه من المعاصي التواب من الناس التائب الراجع الى الله من تاب عن ذنبه يتوب توبة وتوبا اقلع عنه والتاء في التوبة قيل لتانيث المصدر وقيل للوحدة كالضربة ثم قال التوب التوبة الرجوع الى الذنب وفي اصطلاح اهل العلم الندم من الذنب لكونه ذنبا وفي الحديث الندم توبة وفيه عن علي ع التوبة يجمعها ستة اشياء على الماضي من الذنوب الندامة وللفرائض الاعادة ورد المظالم حلاوة المعاصي التوبة الرجوع من التشديد الى التخفيف ومنه قوله تعالى عليكم ومن الحظر الى الاباحة ومنه قوله تعالى تختانون انفسكم فتاب عليكم وفي شرح الباب الحادي عشر المسمى بالنافع يوم الحشر التوبة هي الندم على القبيح في الماضي والترك له في الحال والعزم على عدم المعاودة اليه في الاستقبال وفي شرحه الاخر المسمى بالمفتاح التوبة في اللغة الرجوع فاذا اسند الى العبد يراد به الرجوع عن المعصية ومنه قوله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا وفي الشرع الندم على المعصية من حيث هي معصية في الماضي مع تركها في الحال والعزم على عدم العود اليها في الاستقبال والظاهر انه لا حاجة الى القيد الاخير لان قيد الحيثية يغني عنها كما لا يخفى وفي ح التجريد للاصفهاني التوبة هي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال وفي كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد للعلامة التوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية والعزم على ترك المعاودة في المستقبل لان ترك العزم يكشف عن نفي الندم وفي المحجة البيضاء اعلم ان التوبة عبارة عن معنى ينتظم ويلتئم من ثلثة امور مرتبة علم وحال وفعل فالعلم اول والحال ثان والفعل ثالث والاول موجب للثاني والثاني موجب للثالث ايجابا اقتضاه اطراد سنة الله في الملك والملكوت اما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب وكونها

حجابا بين العبد وبين كل محبوب فاذا عرف ذلك معرفة محققة بيقين غالب على قلبه ثار من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوات المحبوب فان القلب مهما
شعر بفوات محبوب تألم فان كان فواته بفعله تأسف على الفعل المفوت فيسمى تألمه بسبب فعله المفوت لمحبوبه ندما فاذا غلب هذا الالم على القلب واستولى انبعث
من هذا الالم في القلب حالة اخرى تسمى ارادة وقصدا الى فعل له تعلق بالحال وبالماضي والاستقبال اما تعلقه بالحال فبالترك للذنب الذي كان
ملابسا له واما بالاستقبال فبالعزم على ترك الذنب المفوت للمحبوب الى اخر العمر واما بالماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء ان كان قابلا للجبر فالعلم
هو الاول وهو مطلع هذه الخيرات واعني بهذا العلم الايمان واليقين فان الايمان عبارة عن التصديق بان الذنوب سموم مهلكة واليقين عبارة
عن التصديق وانتفاء الشك عنه واستيلائه على القلب بان الندم في القلب حيث يبصر باشراق نور الايمان انه صار محجوبا عن محبوبه كمن يشرق عليه نور
الشمس والتلافي للماضي ثلاثة معان مترتبة في الحصول يطلق اسم التوبة على مجموعها وكثيرا ما يطلق التوبة على معنى الندم وحده ويجعل العلم كالسابق
والمقدمة والترك كالثمرة والتابع المتأخر وبهذا قال ع الندم توبة اذ لا يخلو الندم عن علم اوجبه واثمره وعن عزم يتبعه ويتلوه فيكون بطرفيه اعني ثمرته ومثمره
وبهذا الاعتبار قيل في حد التوبة انه ذوبان الحشا لما سبق من الخطا فان هذا يعرض لمجرد الالم ولذلك قيل هو نار في القلب تلتهب وصدع في الكبد لا
ينشعب وباعتبار معنى الترك قيل في حد التوبة انه خلع لباس الجفا ونشر بساط الوفا وقال سهل التستري التوبة تبديل الحركات المذمومة بالحركات المحمودة
ولا يتم ذلك الا بالخلوة والصمت واكل الحلال وكأنه اشار الى المعنى الثالث من التوبة والاقاويل في حد التوبة لا تنحصر واذا فهمت هذه المعاني الثلاثة
وتلازمها وترتيبها عرفت ان جميع ما قيل في حدها قاصر عن الاحاطة بجميع معانيها وطلب العلم بحقائق الامور اهم من طلب الالفاظ المجردة اقول و
في مصباح الشريعة عن الصادق ع قال التوبة حبل الله ومدد عنايته ولا بد للعبد من مداومة التوبة على كل حال وكل فرقة من العباد لهم توبة فتوبة الانبياء
من اضطراب السر وتوبة الاولياء من تلوين الخطرات وتوبة الاصفياء من التنفس وتوبة الخاص من الاشتغال بغير الله وتوبة العام من الذنوب ولكل واحد
منهم معرفة وعلم في اصل توبته ومنتهى امره وذلك يطول شرحه هنا فاما توبة العام فان يغسل باطنه من الذنوب بماء الحسرة والاعتراف بجنايته دائما
واعتقاد الندم على ما مضى والخوف على ما بقي من عمره ولا يستصغر ذنوبه فيحمله ذلك الى الكسل ويديم البكاء والاسف على ما فاته من طاعة الله ويحبس
نفسه عن الشهوات ويستغيث الى الله تع ليحفظه على وفاء توبته ويعصمه عن العود الى ما سلف ويروض نفسه في ميدان الجهاد والعبادة ويقضي الفوائت
من الفرائض ويرد المظالم ويعتزل قرناء السوء ويسهر ليله ويظمأ نهاره ويتفكر دائما في عاقبته ويستعين بالله سائلا منه الاستقامة في سرائه
وضرائه ويثبت عند المحن كيلا يسقط عن درجة التوابين فان في ذلك طهارة من ذنوبه وزيادة في عمله ورفعة في درجته قال الله عز وجل و
ليعلمن الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين وفي المواقف التوبة في اللغة الرجوع وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود
اليها اذا قدر عليها فقولنا الندم لما سيأتي وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا من
حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير
لذلك لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة وقولنا اذا قدر لان من سلب عنه القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود
القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة قال في شرحه بعد قوله وذلك لان النادم الخ واعترض عليه بان النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال و
الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ورد بان الندم على المعصية من حيث
هي معصية يستلزم ذلك كما لا يخفى ثم قال بعد قوله وقولنا اذا قدر الخ وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود
وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس
مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤيد ما
قررناه قول الامدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا للفعل في المستقبل احترازا عما اذا زنى ثم جب وكان مشرفا على الموت فان العزم على ترك
الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الرازي اذا جب
لا يصح توبته لانه عاجز عنه وهو يبطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بعجزه عن الفعل في المستقبل
هذه عبارته وايضا فقول المص لم يكن ذلك توبة مشعر بانه مختار الكل او الاكثر فيناقضه ما صرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند ابي هاشم فتدبر
وفي التجريد للقوشجي التوبة هي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد

كهذا

في بيان معنى التوبة وعرفان حقيقتها

والاحتراز

في بيان وجوب التوبة والدليل عليه

والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو من ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار وفي حق اليقين قال بعض التوبة الندم عن المعصية ولو
ندم عن شرب الخمر من حيث كونه مضرا لم يكن توبة وشرط الاكثر العزم على عدم ارتكاب المعصية في المستقبل دائما وقيل هذا العزم لازم الندامة الواقعية
ولهذا ورد في الاحاديث الكثيرة انه يكفي الندامة للتوبة وقال بعض المحققين لا يحصل التوبة الا بثلاثة اشياء الاول معرفة ضرر المعصية وكونها حجابا
بين العبد ومحبوبه وكونها سموما قاتلة لمباشرها فاذا علمت هذا وتيقنت به عرضت لك حالة اخرى وهي التألم بما فات والتأسف على فعل الكماه
وهذا التألم والتأسف يقال له الندامة ويحصل من هذه الحالة حالة اخرى يقصد ثلاثة اشياء احدها متعلق بالحال يعني انه تارك للمعصية التي
كان مرتكبا لها الان وثانيها متعلق بالاستقبال يعني انه لا يعود الى المعصية التي كان مرتكبا لها ابدا وثالثها متعلق بالماضي وهو التدارك لما
فات بالقضاء ورد المظالم وهذه الثلاثة اعني معرفة ضرر المعصية والندامة وقصد الامور الثلاثة الاخيرة يحصل بالترتيب وربما يطلق على المجموع
اسم التوبة والاكثر يطلقونها على خصوص الندامة ويجعلون معرفة الضرر مقدمة لذلك وقصد الثلاثة ثمرة التي يترتب عليه وربما يطلق على مجموع
الندامة والعزم التوبة انتهى وفي الوسائل محمد بن علي بن الحسين قال من الفاظ رسول الله ص الندامة توبة وفي الخصال عن ابيه عن سعد عن يعقوب بن يزيد
عن ابن ابي عمير عن علي الجهضمي عن ابي جعفر عليه السلم قال كفى بالندم توبة **الثاني** لا اشكال ولا شبهة في وجوب التوبة عن جميع المعاصي ويدل عليه
الكتاب والسنة والاجماع ولا يبعد دعوى دلالة العقل عليه ايضا والسنة الدالة عليه كثيرة منها صحيحة معاوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول
اذا تاب العبد توبة نصوحا احبه الله ومنها خبر محمد بن الفضيل قال سألت ابا الحسن ع فقال احب العباد الى الله المفتنون التوابون ومنها صحيحة ابي
بصير عن ابي عبد الله ع ان الله يحب من عباده المفتن التواب ومنها خبر ابي عبيدة قال سمعت ابا جعفر يقول ان الله اشد فرحا بتوبة عبده من رجل اضل راحلته
براحلته حين وجدها ومنها خبر ابي جميلة قال قال ابو عبد الله ع ان الله يحب العبد المفتن التواب ومن لا يكون ذلك منه كان افضل ومنها خبر ابن القداح
عن ابي عبد الله ع قال ان الله عز وجل يفرح بتوبة عبده المؤمن اذا تاب كما يفرح احدكم بضالته اذا وجدها ومنها المرسل في الوسائل عن العوسي عن
الورام عن ابي برزة قال قال رسول الله ص مثل المؤمن عند الله تع كمثل ملك مقرب وان المؤمن عند الله لاعظم من ذلك وليس شيء احب الى الله من
مؤمن تائب ومؤمنة تائبة ومنها خبر محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع انه كان يقال من احب عباد الله المحسن التواب ومنها ما اشار اليه بعض بقال قال رسول
الله ص التائب حبيب الله والتائب من الذنب كمن لا ذنب له **الثالث** هل التوبة من المعاصي الكبيرة والصغيرة واجبة يستحق تاركها العقاب و
الايلام او لا بل تكون مندوبة المعتمد هو الاول واليه ذهب في نهج المسترشدين وشرحه ارشاد الطالبين والتجريد والاربعين والمجمع ولهم وجوه منها ظهور
اتفاق الامامية عليه ومنها تضمن جملة من الكتب دعوى اتفاقا تم عليه نعم في كشف المراد هي واجبة بالاجماع لكنهم اختلفوا فذهب جماعة من المعتزلة الى انها تجب
من الكبائر المعلوم كونها كبائر او المظنون فيها ذلك ولا يجب من الصغائر المعلوم انها صغائر وقال اخرون بانها لا تجب من ذنب اصلا بل يستحب وقال
اخرون انما تجب من كل صغير وكبير من المعاصي او الاخلال بالواجب سواء تاب منها قبل او لم يتب وفي ارشاد الطالبين فانه قال اهل التوبة واجبة من جميع
الذنوب كبائرها وصغائرها او عن الكبائر لا غير ذهب اصحابنا الامامية وابو علي الجبائي الى الاول وذهب ابو هاشم الى الثاني وفي بعض الحواشي المنسوبة
الى الشيخ البهائي لا خلاف في اصل وجوبها سمعا وانما الخلاف في وجوبها عقلا فاثبته المعتزلة وفي بعض تأليفات الصدر الشيرازي الاجماع منعقد من الامة على
وجوبها ولا خلاف فيه ومن معانيها ترك المعاصي في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتدارك لما سبق من التقصير ولا شك في وجوبها اما الندم
على ما سبق والتحزن عليه فواجب هو روح التوبة وبه تمام التلافي فكيف لا يكون واجبا بل هو نوع يحصل لا محالة عقيب حقيقة المعرفة بما فات من
العمر وضاع في سخط الله فهذه حقيقة التوبة ووجوبها وفي شرح الباب الحادي عشر للمقداد التائب هي واجبة لوجوب الندم اجماعا من كل قبيح او اخلال
بالواجب ولدلالة السمع على وجوبها وفي شرح التجريد للاصفهاني فقد اتفقوا على وجوبها وفي حق اليقين لا خلاف في وجوب التوبة من المعصية في الجملة و
اختلفوا في وجوبها عن جميع المعاصي والاكثر على التعميم وهو قوي لكن الاحوط والاولى للانسان ان يكون دائما في مقام الانابة والاستغفار من
المعاصي ومنها ما حكي التمسك به عن اصحابنا والاشاعرة من قوله تع وتوبوا الى الله جميعا ايه المؤمنون لعلكم تفلحون وقوله تع توبوا الى الله توبة نصوحا
عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وقوله تع واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه ومنها ما رواه في الوسائل عن علي بن موسى بن طاوس في نهج الدعوات
عن الرضا ع قال قال رسول الله ص اعترفوا بنعم الله ربكم وتوبوا الى الله من جميع ذنوبكم فان الله يحب الشاكرين من عباده ومنها ما ذكره جملة من الكتب في نهج
المسترشدين التوبة واجبة لانها دافعة للضرر وفي ارشاد الطالبين احتج اصحابنا بان التوبة دافعة لضرر معلوم او مظنون وكلما كان كذلك فهو واجب

في بيان وجوب التوبة من الذنوب واستحقاق تاركها العقاب عليه

في بيان وجوب التوبة عقلا

ثم قال حجة ابي هاشم ان التوبة انما تجب لدفع الضرر وهو غير حاصل في الصغائر والجواب المنع من عدم حصول الضرر فيها وفي التجريد وشرحه للقوشجي التوبة واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف منه ودفع الضرر واجب وما يدفع به الضرر ايضا يكون واجبا وفي بعض الحواشي المنسوبة الى الشيخ البهائي اثبت المعتزلة وجوبها عقلا لدفعها ضرر العقاب وهذا كما لا يخفى لا يدل على وجوب التوبة عن الصغائر ممن يجتنب الكبائر لانها مكفرة ح ولذا ذهب ابو هاشم الى وجوبها في الصغائر سمعا لا عقلا وفي الباب الحادي عشر يجب التوبة لكونها دافعة لضرر المعصية وهو العقاب ودفع الضرر وان كان مظنونا واجب عقلا فكذا ما يدفع به وفي المجلي يجب التوبة عن المعاصي لدفعها الضرر المعلوم او المظنون واللازم بها ومنها ما ذكره في ارشاد الطالبين فقال احتج اصحابنا بانها اما عن فعل محرم او ترك واجب وهما قبيحان وكل قبيح يجب تركه ومنها ما ذكره في التجريد فقال ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب ومنها ما ذكره الصدر الشيرازي في بعض مؤلفاته والكاشاني في المحجة فقالا اعلم ان وجوب التوبة ثابت بالآيات والاخبار وهو واضح بنور البصيرة ومن شرح الله صدره بنور الايمان حتى اقتدر ان يسعى بنوره الذي بين يديه في ظلمات الارض مستغنيا عن قائد يقوده في كل خطوة فالسالك اما اعمى لا يستغني عن القائد في كل خطوة واما بصير يهدى الى اول الطريق ثم يهتدي بنفسه وكذا الناس في سلوك طريق الآخرة والدين فالناس ينقسمون هذا الانقسام فمن قاصر لا يقدر على مجاوزة التقليد في خطوة فيفتقر الى ان يسمع في كل قدم نصا من كتاب او سنة وربما يعوزه ذلك فيتحير ويقف به هذا وان طال عمره وعظم جده مختصر خطوته قصيرة وحركته ومن سعيد شرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه يتنبه بادنى اشارة لسلوك طريق معوصة وقطع عقبات متعبة ويشرق في قلبه نور القرآن ونور الايمان وهو لشدة نور باطنه يجتزي بادنى بيان ويكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار فاذا مسته نار فهو نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء فهذا لا يحتاج الى نص منقول في كل واقعة فمن هذا حاله اذا اراد ان يعرف وجوب التوبة فينظر اولا بنور البصيرة الى ان التوبة ما هي ثم الى الوجوب ما معناه ثم يجمع بين معنى الوجوب والتوبة فلا يشك في ثبوته لها وذلك بان معنى الوجوب ما هو واجب في الوصول الى سعادة الابد والنجاة من هلاك السرمد فمعنى قول القائل صار كذا واجبا بالايجاب حديث محض لا معنى له فان ما لا غرض لنا عاجلا وآجلا في فعله وتركه فلا معنى لاشتغالنا به اوجبه غيرنا او لم يوجبه فاذا عرف الوجوب وانه الوسيلة الى سعادة الابد وعلم ان لا سعادة في دار البقاء الا بالتقرب منه تعالى والوصول الى دار كرامته وكل محجوب عنه فهو شقي لا محالة يحول بينه وبين ما يشتهيه محترق بنار الفراق ونار جهنم وعلم انه لا مبعد عن لقاء الله الا اتباع الشهوات وارتكاب الخطيئات والانس بهذا العالم الفاني والاكباب على حب ما لا بد من فراقه وعلم ان لا مقرب من لقاء الله الا قطع العلاقة عن زخرف الدنيا والاقبال بالكلية على الله طلبا للانس بذكره والمحبة له بمعرفة جلاله وجماله على قدر طاقته وهمته وعلم ان الذنوب التي هي اعراض عن الله واتباع للشهوات ومحاب الشياطين اعداء الله المبعدين عن حضرته سبب كونه محجوبا مبعدا عن الله فلا يشك في ان الانصراف عن طريق البعد واجب للوصول الى القرب وانما يتم الانصراف بالعلم والندم والعزم فانه ما لم يعلم ان الذنوب اسباب للبعد عن المحبوب لم يندم ولم يتوجع قلبه بسبب سلوكه في طريق البعد وما لم يتوجع فلا يرجع ومعنى الرجوع الترك والعزم فلا يشك ان المعاني الثلاثة ضرورية في الوصول الى السعادة فهكذا يكون الايمان الحاصل عن نور البصيرة واما من لم يترشح لمقام بمثل هذا المقام المرتفع ذروته عن حد اكثر الخلق ففي التقليد والاتباع مجال رحب يتوصل به الى النجاة من الهلاك فليلاحظ فيه قول الله عز وجل وقول رسوله ص وقول الائمة المعصومين ع وزاد في المحجة فقال قال ابو حامد والاجماع منعقد من الامة على وجوبها اذ معناه العلم بان الذنوب والمعاصي مهلكات ومبعدات من الله وهذا داخل في وجوب الايمان ولكن قد يدهش الغفلة عنه فمعنى هذا العلم ازالة هذه الغفلة ولا خلاف في وجوبها ومن معانيها ترك المعاصي في الحال والعزم على تركها في الاستقبال وتدارك ما سبق من التقصير في سابق الاحوال وذلك لا شك في وجوبه اما الندم على ما سبق والتحزن عليه فواجب وهو روح التوبة وبه تمام التلافي فكيف لا يكون واجبا بل هو نوع الم يحصل لا محالة عقيب المعرفة بما فات من العمر وضاع في سخط الله فان قلت تألم القلب امر ضروري لا يدخل تحت الاختيار فكيف يوصف بالوجوب فاعلم ان سببه تحقيق العلم بفوات المحبوب وله سبيل الى تحصيل سببه ولمثل هذا المعنى دخل العلم تحت الوجوب لا بمعنى ان العلم يخلقه العبد ويحدثه في نفسه فان ذلك محال بل العلم والندم والفعل والارادة والقدرة والقادر والكل من خلق الله وفعله والله خلقكم وما تعملون هذا هو الحق عند ذوي البصائر وما سوى هذا ضلال ثم قال التوبة واجبة بجميع اجزائها الثلاثة العلم والندم والترك وان الندم داخل في الوجوب لكونه واقعا في جملة افعال الله المحصورة بين علم العبد وارادته وقدرته المتخللة بينها وما هذا وصفه فاسم الوجوب يشمله انتهى ولا فرق في وجوب التوبة عن المعاصي بين

المعصية

في بيان وجوب التوبة فوراً

المعصية التي تاب عنها وغيرها وبالجملة يجب التوبة من جميع المعاصي

الرابع

هل التوبة يجب فورا فلا يجوز تاخيرها او لا بل هي واجبة على التوسعة فيجوز تاخيرها ذهب الى الاول الشيخ البهائي في الاربعين فقال لا ريب في وجوب التوبة على الفور فان الذنوب بمنزلة السموم المضرة بالبدن وكما يجب على شارب السم المبادرة الى الاستفراغ تلافيا لبدنه المشرف على الهلاك كذلك يجب على صاحب الذنوب المبادرة على تركها والتوبة منها تلافيا لدينه المشرف على التهافت والاضمحلال ومن اهمل المبادرة الى التوبة وسوفها من وقت الى وقت فهو بين خطرين عظيمين ان سلم من واحد فلعله لا يسلم من الآخر احدهما ان يعاجله الاجل فلا يتنبه من غفلته الا وقد حضر الموت وفات وقت التدارك وانسدت ابواب التلافي وجاء الوقت الذي اشار اليه سبحانه بقوله وحيل بينهم وبين ما يشتهون وصار يطلب المهلة والتاخير يوما او ساعة فيقال له لا مهلة لك كما قال سبحانه من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب قال بعض المفسرين في تفسير هذه الاية ان المحتضر يقول عند كشف الغطاء يا ملك الموت اخرني يوما اعتذر فيه الى ربي واتوب اليه واتزود صالحا فيقول فنيت الايام ويعرج بروحه الى النار ويتجرع غصة اليأس وحسرة الندامة على تضييع العمر وربما اضطرب اصل ايمانه في صدمات تلك الاهوال نعوذ بالله من ذلك وثانيهما ان تتراكم ظلمة المعاصي على قلبه الى ان يصير رينا وطبعا فلا يقبل المحو فان كل معصية يفعلها الانسان يحصل منها ظلمة في قلبه كما يحصل من نفس الانسان ظلمة في المرآة فاذا تراكمت ظلمة الذنوب صارت رينا كما يصير بخار النفس عند تراكمه على المرآة صدأ واذا تراكم الرين صار طبعا فيطبع على قلبه كالخبث على وجه المرآة اذا تراكم بعضه فوق بعض وطال مكثه وغاص في جرمها وافسدها فصارت لا تقبل الصيقل ابدا وقد يعبر عن هذا القلب بالقلب المنكوس والقلب الاسود روى الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني في كتاب الكافي عن الامام ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع انه قال كان يقول ابي ما من شيء افسد للقلب من خطيئة ان القلب ليواقع الخطيئة فلا تزال به حتى يغلب عليه فيصير اعلاه اسفله وروي في الكتاب المذكور ايضا عن الامام ابي جعفر محمد بن علي الباقر ع انه قال ما من عبد الا وفي قلبه نكتة بيضاء فاذا اذنب ذنبا خرج في النكتة نكتة سوداء فان تاب ذهب ذلك السواد وان تمادى في الذنوب زاد ذلك السواد حتى يغطي البياض فاذا غطى البياض لم يرجع صاحبه الى خير ابدا وهو قول الله عز وجل كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فقوله ع لم يرجع صاحبه الى خير ابدا يدل على ان صاحب هذا القلب لا يرجع عن المعاصي ولا يتوب منها ابدا ولو قال بلسانه تبت الى الله يكون هذا القول مجرد تحريك اللسان من دون موافقة القلب فلا اثر له اصلا كما ان قول القصار غسلت الثوب لا يصير الثوب نقيا من الاوساخ وربما يؤول حال صاحب هذا القلب الى عدم المبالاة باوامر الشريعة ونواهيها فيسهل امر الدين في نظره ويقع الاحكام الالهية من قلبه وينفر عن قبولها طبعه وينجر ذلك الى اختلال عقيدته وزوال ايمانه فيموت على غير الملة وهو المعبر عنه بسوء الخاتمة نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا وفي بعض الحواشي المنسوبة اليه واما فورية الوجوب فقد صرح بها المعتزلة فقالوا يلزم بتاخيرها ساعة اثم آخر يجب التوبة منه ايضا حتى ان من اخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة فقد فعل كبيرتين وساعتين اربع كبائر الاولتان وترك التوبة عن كل منهما وفي الثلث ساعات ثمان كبائر وهكذا واصحابنا يوافقونهم على الفورية لكنهم لم يذكروا هذا التفصيل فيما رأيته من كتبهم الكلامية وفي المحجة اما وجوبها على الفور فلا يستراب فيه اذ معرفة كون المعاصي مهلكات من نفس الايمان وهو الواجب على الفور والمتفصي عن وجوبه هو الذي عرفه معرفة زجره ذلك عن الفعل فان هذه المعرفة ليست من علوم المكاشفات التي لا تتعلق بالعمل بل من علوم المعاملة وكل علم يراد ليكون باعثا على عمل فلا يقع التفصي عن عهدته ما لم يصر باعثا على العمل فعلم ضرر الذنوب انما اريد ليكون باعثا على تركها فمن لم يتركها فهو فاقد لهذا الجزء من الايمان وهو المراد بقوله ع لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وما اراد به نفي الايمان الذي يرجع الى علوم المكاشفة كالعلم بالله ووحدانيته وصفاته وكتبه ورسله فان ذلك لا ينافي الزنا والمعاصي وانما اراد به نفي الايمان بكون الزنا مبعدا عن الله تعالى وموجبا للمقت كما اذا قال الطبيب هذا سم فلا تتناوله فاذا تناوله يقال تناوله وهو غير مؤمن لا بمعنى انه غير مؤمن بوجود الطبيب وكونه طبيبا وغير مصدق به بل المراد انه غير مصدق بقوله انه سم مهلك فان العالم بالسم لا يتناوله اصلا والعاصي بالضرورة ناقص الايمان اذ ليس الايمان بابا واحدا بل هو نيف وسبعون بابا اعلاها شهادة ان لا اله الا الله و ادناها اماطة الاذى عن الطريق ومثاله قول القائل ليس الانسان موجودا واحدا بل هو نيف وسبعون موجودا اعلاها القلب والروح وادناها اماطة الاذى عن البشرة بان يكون مقصوص الشارب مقلوم الاظفار نقي البشرة عن الخبث حتى يتميز عن البهائم المرسلة المتلوثة بارواثها المستكرهة الصور بطول مخالبها واظلافها وهذا مثال مطابق للايمان كالانسان وفقد شهادة التوحيد يوجب البطلان بالكلية لفقد الروح والذي ليس له شهادة التوحيد والرسالة هو كانسان مقطوع الاطراف مفقوء العينين فاقد لجميع اعضائه الظاهرة والباطنة الا اصل الروح وكان

في بيان فورية التوبة

من هذا حاله قريب ان يموت فراق الروح الضعيفة المنفردة التي يتخلف عنها الاعضاء التي يمدها ومقومها فكذلك من ليس له الا اصل الايمان وهو مقصر في الاعمال قريب ان ينقلع شجرة ايمانه اذا صدمتها الرياح العاصفة المحركة للايمان في مقدمة قدوم ملك الموت ووروده فكل ايمان لم يثبت في النفس اصله ولم ينتشر في الاعمال فروعه لم يثبت على عواصف الاهوال عند ظهور ناصية ملك الموت ويخشى عليه سوء الخاتمة الا ما سقي بماء الطاعات على توالي الايام والساعات حتى ترسخ وتثبت وقول العاصي للمطيع اني مؤمن كما انك مؤمن كقول شجرة القرع لشجرة الصنوبر اني شجرة وانت شجرة وما احسن جواب شجرة الصنوبر اذا قالت ستعرفين اغترارك بشمول الاسم اذا عصفت رياح الخريف فعند ذلك ينقلع اصولك وتتناثر اوراقك وينكشف غرورك بالمشاركة في اسم الشجرة مع الغفلة عن اسباب ثبات الاشجار **شعر** سوف ترى اذا انجلى الغبار افرس تحتك ام حمار وهذا امر يظهر عند الخاتمة وانما انقطعت نياط العارفين خوفا من دواهي الموت ومقدماته الهائلة التي لا يثبت عليها الا الاقلون فالعاصي اذا كان لا يخاف الخلود في النار بسبب معصيته كالصحيح المنهمك في الشهوات المضرة اذا كان لا يخاف الموت بسبب صحته وان الموت غالبا لا يقع فجأة فيقال له الصحيح يخاف المرض ثم انما من خاف الموت فكذا العاصي يخاف سوء الخاتمة ثم اذا ختم له بالسوء وجب الخلود في النار فالمعاصي للايمان كالماكولات المضرة للابدان فلا تزال يجتمع في الباطن حتى تغير مزاج الاخلاط وهو لا يشعر بها الا ان يفسد المزاج فيمرض دفعة ثم يموت دفعة فكذلك المعاصي فان كان الخائف من الهلاك في هذه الدنيا المنقضية يجب عليه ترك السموم وما يضره من الماكولات في كل حال وعلى الفور فالخائف من هلاك الابد اولى بان يجب عليه وان كان متناول السم اذا ندم يجب عليه ان يتقيأ ويرجع عن تناوله بابطاله واخراجه عن المعدة على سبيل الفور والمبادرة تلافيا للبدن المشرف على هلاك لا يفوت عليه الا هذه الدنيا الفانية فتناول سموم الدين وهي الذنوب اولى بان يجب عليه الرجوع عنها بالتدارك الممكن ما دام يبقى للتدارك مهلة وهو العمر فان المخوف من هذا السم فوات الآخرة الباقية التي فيها النعيم المقيم والملك العظيم وفي فواتها نار الجحيم والعذاب المقيم الذي يتضاعف الدنيا في عشر عشر مدتها اذ ليس لمدتها آخر البتة فالبدار البدار الى التوبة قبل ان يعمل سموم الذنوب بروح الايمان عملا يجاوز الامر فيه اختيار الاطباء ولا ينفع بعده الاحتماء فلا ينفع بعد ذلك نصح الناصحين ووعظ الواعظين ويحق الكلمة عليه بانه من الهالكين ويدخل تحت عموم قوله تعالى انا جعلنا في اعناقهم اغلالا فهي الى الاذقان فهم مقمحون وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون وسواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ولا يغرنك لفظ الايمان فتقول المراد به الكافر ونادين للتان الايمان بضع وسبعون بابا وان الزاني لا يزني وهو مؤمن فالمحجوب عن الايمان الذي هو شعب وفروع سيحجب في الخاتمة من الايمان الذي هو اصل كما ان الشخص الفاقد لجميع الاطراف التي هي فروع سببا الا الموت المعد للروح التي هي اصل فلا بقاء للاصل دون الفرع ولا وجود للفرع دون الاصل ولا فرق بين الاصل والفرع الا في شيء واحد هو ان وجود الفرع وبقاءه جميعا يستدعي وجود الاصل واما وجود الاصل فلا يستدعي وجود الفرع ولكن بقاءه يستدعي بقاء الفرع فبقاء الاصل بالفرع ووجود الاصل بالفرع فعلوم المكاشفة وعلوم المعاملة متلازمة كتلازم الاصل والفرع فلا يستغني احدهما عن الآخر وان كان احدهما في رتبة الاصل والآخر في رتبة التابع وعلوم المعاملة اذا لم تكن باعثة على العمل فعدمها خير من وجودها فانها لم تعمل عملها الذي يراد له ثم قامت مؤكدة للحجة على صاحبها ولذلك يزاد في عذاب العالم الفاجر على عذاب الجاهل الفاجر كما اوردنا من الاخبار في كتاب العلم انتهى والتحقيق في هذا المقام ان يقال ان التوبة لا دليل من جهة الشرع على وجوبها فورا اذ ليس في الكتاب والسنة سوى الامر بها وقد بينا في مواضع من كتبنا الاصولية ان الامر لا يفيد الفور مطلقا ولو في الشرعية والاجماع على الفور لم يثبت الى الآن لا محققا ولا محكيا حكاية معتبرة فالمستند في ذلك ليس الا العقل القاطع وهو يحكم بالانصاف وان دل على فوريتها ولكن تمام الدلالة على ذلك في الجملة ولم اجد له دلالة على فورية جميع اقسامها فينبغي في هذا المقام الاقتصار على ما يحكم العقل القاطع بفوريته ويرجع في غيره الى الحكم الاصلي فاذن نقول يجب ترك المعاصي فورا وكذا الندم والعزم وان التدارك لما فات منه كالصلوة التي تركها عمدا والزكوة التي تركها كذلك ونحو ذلك ففوريته بجميع اقسامه محل اشكال لعدم دليل العقل على ذلك بل غايته الاتفاق على عدم وجوب فورية جميع اقسام التدارك وكيف كان فلا ينبغي ترك الاحتياط حيث يمكن بل احتمال الدعوى نفس التوبة وما يصدق عليه هذه اللفظة حقيقة في العرف التام في غاية القوة فاذا ترك التوبة الواجبة فورا وجب عليه الاتيان بها في ثاني الحال فورا وجب عليه الاتيان في ثالث وهل ترك التوبة من الكبائر او لا فيه اشكال ولم اجد احدا صرح باحد الامرين

في بيان صحة التوبة عن البعض وعدمها

الخامس هل تصح التوبة من قبيح دون قبيح ومعصية دون اخرى او لا اختلف علماء الاسلام في ذلك على قولين الاول ان ذلك غير صحيح وهو المحكي عن ابي هاشم الجبائي وفي ارشاد الطالبين نقل هذا القول قاضي القضاة عن امير المؤمنين واولاده وكملين من الثاني ان ذلك صحيح وهو المحكي عن ابي علي الجبائي

للقول

في بيان صحة توبة البعض وعدمها

للقول الاول ما اشار اليه في ارشاد الطالبين فقال احتج ابو هاشم بانه يجب التوبة عن القبيح لقبحه وكلما كان كذلك لم يصح من البعض اما الصغرى فلان جهة القبح هي جهة المنع منه والصرف عن فعله فيكون هو ذلك المقصود بالندم والترك ولان من ترك شرب الخمر لاضراره ببدنه لا يعد تائبا وكذا من ترك القبيح خوفا من النار ولولا خوفه لم يعد تائبا واما الكبرى فلان القبح مشترك في الجميع اذا كانت العلة مشتركة فلو تاب عن البعض خاصة لكشف ذلك عن كونه غير تائب عن القبيح لقبحه وهو باطل لما تقدم انتهى وفيه نظر وللقول الثاني ما ذكره في الكتاب المذكور ايضا فقال احتج ابو علي بانه لو لم يصح التوبة عن قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب واللازم باطل بالاجماع فان من صام ولم يصل صح صومه بلا خلاف بيان الملازمة ان القبيح كما يترك لقبحه كذا الواجب يفعل لوجوبه فاذا لزم من اشتراك القبائح في العلة ان لا يصح التوبة من بعضها دون بعض لزم اشتراك الواجبات ثم قال اجاب ابو هاشم عن هذه الحجة بان الفرق حاصل بين الفعل والترك ولذلك ان من اكل الرمانة لحموضتها فانه يجب عليه ترك جميع الرمانات الحامضة والا لكشف كل شيء منها عن انه لم يترك الرمانة لحموضتها ثم قال في الكتاب المذكور واعلم ان التحقيق هنا ان نقول ان القبائح مقولة بالشدة والضعف فهي مختلفة بجهات قبحها وان كانت مشتركة في مطلق القبح وح نقول اذا تاب العبد عن قبيح له مشارك في جهة قبحه وجب توبته عن ذلك القبيح الاخر ولم يلزم من توبته عن غيره من القبائح التي ليست مشاركة له في تلك الجهة لاختلاف الدواعي والاغراض ولهذا لو اسلم يهودي واصر على صغيرة وندم على كفره خاصة فان توبته مقبولة اجماعا ولهذا يتاول كلام امير المؤمنين واولاده ع انتهى واقتصر في نهج المسترشدين على ذكر حكاية القولين المشار اليهما ولم يرجح شيئا منهما وفي التجريد يندم على القبيح لقبحه والا انتفت التوبة وخوف النار ان كان الغاية فكذلك وكذا الاخلال بالواجب فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب للفرق ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة وكذا المستحقر والتحقيق ان الرجحان الداعي الى الندم عن البعض يثبوت عليه وان اشترك الداعي في الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الداعي الى الفعل ولو اشترك الرجحان اشترك وقوع الندم وبه يتاول كلام امير المؤمنين واولاده ع والا يحكم هنا ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة انتهى والتحقيق عندي ان التوبة من بعض المعاصي صحيحة وان لم يتب من غيره مطلقا وان كان مساويا لما تاب منه او اشد منه قبحا ولا فرق في ذلك بين علم التائب باشتغاله بمعصية اخرى لم يتب عنها حين التوبة وعدمه وبالجملة لا يتوقف التوبة عن بعض المعاصي على التوبة من غيره من سائر المعاصي لا لغة ولا شرعا ولا عقلا اما عدم التوقف لغة فلوجوه منها ان المتبادر من التوبة ليس الا الرجوع من الذنب والندامة مما وقع والعزم على تركه في المستقبل وهذا المفهوم كما يصدق على التوبة من بعض المعاصي يصدق على التوبة من جميعها فلو كان التوقف ثابتا لغة لما كان الامر كذلك ومنها انه يصح ان يقال لمن تاب عن بعض المعاصي دون بعض انه تائب ولا يصح سلبه عنه قطعا وقد ثبت ان عدم صحة السلب من دلائل الحقيقة كالتبادر ومنها انه يصح تقييد التوبة بالجميع وبالبعض والاصل فيما يقيد بالقيدين ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما ومنها ان التوبة يستعمل تارة مع التوبة عن جميع المعاصي واخرى مع التوبة عن بعضها والاصل فيما يستعمل في الامرين ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما ومنها انه اذا قيل تاب شارب الخمر انصرف الذهن الى التوبة من شرب الخمر خاصة ولو كانت التوبة لا يستعمل حقيقة الا بعد التوبة من جميع المعاصي لما كان الامر كذلك ولكان نحو الخبر اخبارا عن التوبة عن جميع المعاصي وهو باطل قطعا وبالجملة دلائل الاشتراك المعنوي والوضع للمفهوم الكلي كون مفهوم لفظ التوبة كمفهوم لفظ الماء وسائر الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية في الصدق حقيقة على البعض وعلى الجميع من حيث احد كثرة وفي عبارات القوم ما يرشد الى ذلك ومع ذلك فالظاهر انه لا قائل بخلاف ما ذكرناه وانه ليس محل الخلاف واما عدم التوقف شرعا فلانا لم نعثر على آية من الكتاب تدل على الاشتراط ولا عثرنا على حديث ولو ضعيفا يقتضي الاشتراط ولا قام عليه الاجماع لا من المسلمين ولا من المؤمنين ولا حكاه احد من المحققين واما عدم التوقف عقلا فلانا لم نجد في العقل ما يقتضي التوقف بوجه من الوجوه واما ما ذكره الخصم من ان التوبة عن بعض المعاصي يقتضي التوبة عن جميعها باعتبار اتحاد العلة ففي غاية الضعف في الغاية فان التوبة امر اختياري يتعلق بقدرة المكلف ولا يلزم عقلا ان يكون الباعث على فعل اختياري منوط بالمشية والارادة باعثا على فعل آخر مثله من جميع الجهات فانا كل الرمان لاجل حموضته لا يقتضي اكل حامض مثل الرمان ولو خلا عن المعارض بل كان حموضة الرمان الباعثة له على اكله لا يقتضي الجائزة واقدامه على اكله فكذلك حموضة غيره لا يقتضي ذلك وكذلك الكلام بالنسبة الى الباعث على الترك وبالجملة ان الباعث على الفعل والترك لا يقتضي الالجاء والخروج عن القدرة والاختيار بنفسه بل يكون الفعل معه باقيا ولا يحصل الايجاب بالاختيار الا بانضمام امر خاص وهو يختلف بحسب المقامات ولا يمكن دعوى مقام منه فيجرد وجود ذلك الباعث لا يمكن الحكم بوجوب الفعل وتركه ولذلك اذا قال احد لا يحتمل كفر اكل الرمان لحموضته او تركه كله لذلك لا يحكم بحسب بداهة العقلاء انه اكل كل حامض او تركه وبالجملة لا اشكال ولا شبهة ان التوبة عن معصية باعتبار داع وسبب كقبحها لا يقتضي وقوع التوبة

في بيان اقسام المعاصي واختلاف التوبة بحسبها

من معصية اخرى مثلها او اشد والا لم يكن التوبة عنها توبة حقيقة كما لا يخفى لا يقال اذا اتحد الفعلان او التركان في الباعث والسبب لزم من
ايجاد احد المشتركين ايجاد الاخر لا على وجه القهر والاضطرار بل لاجل انه اذا لم يوجد الاخر لكان مرتكبا للقبيح بلا مانع عند العقلاء لانا نقول ذلك
تم سلمنا ولكن بهذا القدر لا يمكن دعوى ان التوبة عن بعض المعاصي يتوقف على التوبة عن الباقي كما لا يخفى سلمنا ان اتحاد الفعلين او التركين
في الباعث على الايجاد يقتضي ايجاد المشتركين على حد واحد لكن نقول قد لا يوجد احدهما باعتبار وجود مانع من ظهور اثر الداعي فيه فيمكن ان يكون
التائب عن الزنا لقبحه تاركا للتوبة عن شرب الخمر الذي هو قبيح مثله لمانع خارجي من جملة الموانع الالتفات الى قبح الاول دون الثاني ومن جملتها
ايضا اختلاف مراتب نحو ذلك ومع ذلك فلا يصح ان التوبة عن بعض المعاصي يتوقف على التوبة عن الباقي على انه لو توقف على ذلك للزم التكليف
بما لا يطاق او الحرج الشديد خصوصا بالنسبة الى جديد الاسلام واكثر العوام فمن وحيث لم يثبت توقف التوبة عن بعض المعاصي على التوبة عن الباقي
لا لغة ولا شرعا ولا عقلا كان اللازم الحكم بثبوت الاحكام والفوائد الشرعية المترتبة على مهية التوبة في الكتاب والسنة لجميع افرادها فينبغي
ان يكون التائب عن معصية مغفورا وان كان متشاغلا بمعصية اخرى اللهم الا ان يدعى انصراف جميع الاطلاقات الواردة في الكتاب والسنة في
بيان احكام التوبة وما يترتب عليها الى التائب من جميع الذنوب لكونه الفرد المتبادر منها ولكن هذه الدعوى على وجه الكلية في غاية الاشكال نعم هي
غير بعيدة بالنسبة الى بعض الموارد فتم **السادس** اعلم ان المعاصي تنقسم الى اقسام ولذلك يختلف كيفية التوبة منها فمنها ما لا هو يوجب حقا
لله تعالى ولا للناس ولا حدا من حدود الله تعالى وما يكون مجرد فعل قبيح كالكذب والغناء والحسد والنميمة ونحو ذلك وقد صرح في جملة من الكتب بانه يكفي في التوبة
عن هذا القسم من المعصية مجرد الندم والعزم على ان لا يعود ففي ان كان عن معصية لا يوجب عليه حقا كشرب خمر وكذب وزنا فالتوبة بالندم والعزم
على ان لا يعود وقيل لا يشترط الثاني وفي نهج المسترشدين وان كان عن فعل قبيح كشرب الخمر كفى الندم والعزم المتقدمان وفي شرح ارشاد الطالبين
وان كان في حق الله تعالى فاما ان يكون عن فعل قبيح كشرب الخمر مثلا يكفي الندم والعزم المتقدمان وفي شرح الباب الحادي عشر المسمى بالنافع ان الذنب
اما في حقه تعالى او في حق ادمي فان كان في حقه تعالى فاما من فعل قبيح فيكفي فيه الندم والعزم على عدم المعاودة وفي شرحه الاخر المسمى بالمفتاح اعلم ان المعصية ان
كانت في حق الله تعالى من فعل قبيح يكفي في براءة الذمة عنها بالتوبة حصول معنيها كشرب الخمر وفي الاربعين الذنب ان لم يستتبع امرا اخر يلزم الاتيان
به شرعا كلبس الحرير مثلا كفى الندم عليه والعزم على عدم العود اليه ولا يجب شيء اخر سوى ذلك وفي التجريد الذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه
الندم والعزم وفي حق اليقين في اكثر المتكلمين والفقهاء من الامامية ان المعصية اذا لم يتبع امرا اخر يجب الاتيان به كلبس الحرير للرجال يكفي في التوبة
عنها مجرد الندامة والعزم على عدم العود اليها انتهى ويظهر من المحكي في ثم من ظاهره انه يجب في التوبة عن المعروض زيادة عن الامرين الاستغفار فانه قال قال
شيخنا ابو جعفر في السادس من كتاب الشهادات وهذا المحصول قول التوبة على ضربين باطنية وحكمية والباطنية اما ان يتعلق بها حق لاحد فالتوبة
الندم والاستغفار والعزم على ترك العود بحسب انتهى وهو لحوط وان كان ما عليه الاولون في غاية القوة ومنها ما يوجب حقا ماليا ويكون ترك
واجب كمنع الزكوة وقد صرح في جملة من الكتب بان التوبة من هذا القسم من المعصية لا تتحقق الا بايصال المال الى المستحق ففي رح وان تعلق بها حق فان الحق
بالمال فيضيف الى ما تقدم ما عليه من المال بحسب الامكان وكذا ان كان عليه زكوة وفي برواننا وجب حقا لله تعالى او لادمي كمنع الزكوة وغصب المال فالتوبة
منه بما تقدم واداء المال مثلا او قيمته مع التعذر فان عجز عن ذلك نوى رده متى قدر عليه وفي نهج المسترشدين وان كانت عن ترك واجب كالزكوة لا
تتحقق الا بفعله وفي شرح ارشاد الطالبين وان كان عن ترك واجب فاما ان يكون وقته باقيا فالتوبة منه بفعله كالزكوة والحج وان خرج وقته
فاما ان يجب قضاؤه كالصلوة اليومية فالتوبة الاشتغال بالقضاء او لا يجب كصلوة العيد فالتوبة الندم المتقدم وفي النافع الذي هو شرح
الباب الحادي عشر او من اخلال بواجب فاما ان يكون الوقت باقيا فاتيانه به ذلك هو التوبة منه وخرج وقته فاما ان يكون يسقط بخروج وقته كصلوة
العيد فيكفي الندم والعزم على المعاودة او لا يسقط فيجب قضاؤه وفي الشرح الاخر المسمى بالمفتاح وان كانت في حقه تعالى من الاخلال بواجب
فان امكن تداركها شرعا باداء او قضاء فلا بد منه كترك اداء الزكوة والصلوة والصوم ولا يكفي حصول معنيها كترك صلوة العيد
وفي الاربعين للشيخ البهائي وان كان الذنب استتبع امرا اخر من حقوق الله تعالى او حقوق الناس ماليا او غيره الى وجب مع التوبة الاتيان به وربما
كان المكلف مخيرا بين الاتيان بذلك الامر وبين الاكتفاء بالتوبة من الذنب المستتبع لحقوق الله المالية كالعتق في الكفارة مثلا يجب الاتيان
بها مع العقدة وغير المالية اي كان غير حد كقضاء الفوائت وصوم الكفارة فكذلك وان كان حدا فالمكلف مخير ان شاء اقر بالذنب عند

او لا فان لم يتعلق بها
حق م

الحاكم

في بيان اقسام المعاصي واختلاف التوبة بحسبها

الحاكم ليقام عليه وان شاء ستره واكتفى بالتوبة منه فلا حد عليه ان تاب قبل قيام البينة عند الحاكم وفي التجريد في الاخلال بالواجب
اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما انتهى ولا اشكال فيما ذكروه ويندرج في ذلك الخمس والكفارات وما يلتزم الانسان بنذر وشبهه
ومنها ما يوجب ترك واجب يوجب القضاء والتدارك كترك الصلوة الواجبة والصوم الواجب والواجبات التي لا يسقط التكليف
بها الا بعد الاتيان بها وقد صرح جماعة بان التوبة من هذا القسم من المعصية لا تحصل الا بالقضاء والتدارك وهو جيد ومنها ما يكون ترك واجب لا يوجب القضاء
والتدارك كترك الواجب الموقت الذي لا يجب قضاؤه والواجبات الفورية التي لا يجب تداركها بعد الترك وقد صرح جماعة بان التوبة من هذا القسم من المعصية
تحصل بالندم والعزم المتقدم اليهما الاشارة وهو جيد وبالجملة لا اشكال في ان التوبة واجبة من جميع اقسام ترك الواجب لو اتفق عمدا فان كان بعد الترك
لا يجب شيء اخر من تدارك وقضاء فالتوبة مجرد الندم والعزم المتقدمين وان وجب احد الامرين يجب في التوبة مضافا الى الندم والعزم المتقدمين احد الامرين
والظ ان ما ذكر مما لا خلاف فيه الا في وجوب الاستغفار مع احد الامرين والاحوط وجوبه وان كان الظ العدم ومنها ما يكون فعل حرام ويوجب اضلال الغير
وافساد دينه اصولا او فروعا وقد صرح في جملة من الكتب بانه يجب في التوبة منه ارشاد من اضله ففي نهج المسترشدين وان كانت عن مثلا لم تتحقق
الا بعد ارشاد الضال وفي شرح ارشاد الطالبين وان كان الثالث فاما ان يكون اضلالا او لا فلا يصح التوبة الا بعد ان تبين له ان قوله ذلك باطل
وفي التجريد والارشاد ان كان اضلالا او في الاربعين للشيخ البهائي واما حقوقهم الغير المالية فان كانت اضلالا وجب الارشاد وفي شرح الباب الحادي
عشر المسمى بالنافع فان كان الذنب في حق ادمي فاما ان يكون اضلالا في دين بفتوى مخطئة فالتوبة ارشاده واعلامه بالخطاء وفي شرحه الاخر المسمى با
لمفتاح فان كانت اضلالا فلا بد من ارشاده وفي حق اليقين ان كان اضلالا فلا بد من ارشاده الى الحق وتحذيره عن الاعتقاد ان امكن والا لم
يمكن فيظهر من بعض الروايات انه لم يهتد كمن حصل له الضلال ببدعته اضلالا لم تقبل توبته وحمله الاكثر على التوبة الكاملة وفي المجلي لابن جمهور
وان كانت عن حق ادمي فاما اضلالا في دين بفتوى مخطئة فالتوبة الاعلام بالخطاء وفي كشف المراد وان كان اضلالا وجب ارشاد من اضله ورجوعه
عما اعتقده بسببه من الباطل ان امكن ذلك وفي الوسائل باب اشتراط توبة من اضل الناس بردهم الى الحق انتهى وهو جيد لظهور الاتفاق عليه ولما
اشار اليه في الوسائل فقال محمد بن علي بن الحسين باسناده عن هشام بن الحكم وابي بصير جميعا عن ابي عبد الله ع قال كان رجل في الزمن الاول طلب الدنيا
من حلال فلم يقدر عليها وطلبها من حرام فلم يقدر عليها فاتاه الشيطان فقال له الا ادلك على شيء يكثر به دنياك ويكثر به تبعك فقال بلى قال تبتدع دينا
وتدعو الناس اليه ففعل فاستجاب له الناس واطاعوه فاصاب من الدنيا ثم انه فكر فقال ما صنعت ابتدعت دينا ودعوت الناس اليه ما ارى لي من توبة
الا ان اتي من دعوته اليه فارده عنه فجعل ياتي اصحابه الذين اجابوه فيقول ان الذي دعوتكم اليه باطل وانما ابتدعته فجعلوا يقولون كذبت هو الحق ولكنك
شككت في دينك فرجعت عنه فلما راى ذلك عمد الى سلسلة فوتد لها وتدا ثم جعلها في عنقه وقال لا احلها حتى يتوب الله علي فاوحى الله عز وجل الى
نبي من الانبياء قل لفلان وعزتي لو دعوتني حتى تنقطع اوصالك ما استجبت لك حتى ترد من مات على ما دعوته اليه فيرجع عنه ورواه في العلل عن ابيه عن سعد
عن ايوب بن نوح عن هشام بن الحكم ورواه في عقاب الاعمال عن ابيه عن سعد عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع وعن محمد
بن حمران عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع ورواه البرقي في المحاسن عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن الحكم مثله الاقبال بيادة ما ذكرنا ما اشار اليه في الكتاب
المذكور فقال وفي عيون الاخبار باسناده تقدم في اسباغ الوضوء عن الرضا عن ابائه ع قال قال رسول الله ص غافر كل ذنب الا من ابتدع دينا او من غصب
اجرا او رجل باع حرا الا انا نقول هذه الروايات لا تصلح للمعارضة من وجوه شتى لا تخفى وهل يتوقف التوبة عن المعصية المفروضة على ذلك مطلقا ولو لم
يتمكن منه او لا بل يختص ذلك بصورة الامكان وعدم التعسر الاقرب الاخير واذا لم يتمكن من رد الجميع الى الحق بل انما يتمكن من رد بعضهم فهل يجب او لا
الاقرب الاول وهل يكفي في الارشاد مجرد التصريح بالخطاء او يجب عليه ازاحة الشبهة عن الخاطر والاحتجاج على البطلان حيث لا يحصل الاعتقاد بالحق
الا به المعتمد هو الاخير ومنها ما يكون حراما وموجبا للظلم على الغير باخذ ماله والتصرف فيه وهنا يجب في التوبة منه مضافا الى الندامة عما فعله والعزم
على تركه في المستقبل تحصيل براءة الذمة من المالك مع وجوده وبلوغه وعقله وذلك يحصل بامور منها ان يوهب المالك ويبرئ ذمته مما يستحقه بعوض
او بغير عوض ومنها ان يصالحه على شيء ومنها ان يرد عين المال او المنافع التي استوفاها واجرة التصرف فيه ومنها ان يرد اليه عوضه في صورة تلف العين
اما مثله او قيمته وبالجملة يلزم تحصيل براءة الذمة على الوجه المعتبر شرعا وذلك يعلم من مقام اخر ولا فرق في ذلك بين كون المالك مؤمنا او مخالفا
او كافرا ولا بين كونه صغيرا او كبيرا عاقلا او مجنونا واذا لم يتمكن من تحصيل براءة الذمة بوجه من الوجوه فصرح في جملة من الكتب بانه يجب عليه العزم على ذلك

فنى نهج المسترشدين فان كان عن ظلم لم يتحقق الا بالخروج الى المظلوم او الى ورثته عن حقه او الاستيهاب فان عجز عزم عليه فى بره وان وجب للادمى كمنع الزكوة وغصب المال فالتوبة ما تقدم واداء الحق او مثله او قيمته مع العجز فان عجز عن ذلك نوى رده متى قدر عليه وفى كشف المراد واما ما يتعلق بحق الادمى فيجب الخروج اليهم منه فان كان اخذ مالا وجب رده على مالكه او على ورثته ان مات ولو لم يتمكن من ذلك وجب العزم عليه وفى التجريد ان كان الذنب فى حق ادمى استتبع ايصاله ان كان ظلما او العزم عليه مع التعذر وفى شرح الذنب انه ان كان فى حق ادمى فاما ان يكون ظلما الحق من الحقوق فان التوبة منه ايصاله اليه او الى وارثه او الاتهاب منه وان تعذر عليه يجب مع ذلك العزم عليه فى المحل وان كان بغير حق ادمى فاما اخذ مال فلا بد من ايصاله اليه او الى وارثه او الاتهاب منه او من الوارث مع الفقد ومع العجز يكفى العزم على الاداء انتهى هو جيد هل يلحق بالعجز التعسر او لا بل يلحق بالعسر الا مع الاداء اذا كان المالك ميتا فيجب تحصيل براءة الذمة من الورثة وهكذا من الورثة فى كل طبقة قائمون مقامه وقد صرح بذلك فى جملة من الكتب المتقدمة وبه صرح فى الاربعين وحق اليقين والمفتاح ايضا فى الاول واما حقوق الناس المالية فيجب براءة الذمة منه بقدر الامكان فان مات صاحب الحق فورثته فى كل طبقة قائمون مقامه فى دفعه اليهم هو او ورثته او اجنبى متبرع برئت ذمته وفى الثانى اما حق الناس فان كان ماليا وجب عليه ان يبرئ ذمته منه بقدر الامكان وان مات صاحب الحق قام ورثته فى كل طبقة مقامه فمن بعد التوبة او وارثه او اجنبى متبرع عنه باداء دينه اذا ادى الحق الى صاحبه او الى وارثه وارثه برئت ذمته وفى الثالث ان كان ظلما عليه بغصب مال فلا بد من ايصال الحق اليه او الى وارثه او استبراء ذمته من احدهما بوجه من الوجوه انتهى وان كان الوارث صغيرا او مجنونا لزم مراجعة وليهما وان لم يؤد المال الى المالك ولا الى الوارث وبقى ذمته الى يوم القيمة فاختلفوا فيمن يطالب به يوم الجزاء على اقوال الاول ان المطالب به هو المالك لا ورثته وهو للاربعين وعزاه فى حق اليقين الى الاكثر وصرح فيه وفى الاربعين بان ذلك قد ورد فى رواية صحيحة عن الصادق ع قيل هذه الرواية هى رواية عمر بن يزيد عن الصم اذا كان للرجل على الرجل دين فمطله حتى مات ثم صالح ورثته على شئ فالذى اخذ الورثة لهم وما بقى فهو للميت يستوفيه منه فى الاخرة وان هو لم يصالحهم على شئ حتى مات ولم يقض عنه فهو للميت ياخذه منه الثانى ان المطالب به هو اخر الورثة ولو كان الامام عليه السلم وحكاه فى حق اليقين عن بعض ابقى وقال فيه ولو لم يجد المالك او الوارث لم وجب عليه العزم على انه اذا وجد المالك او وارثه يؤدى اليه وان حصل له الياس من ذلك تصدق فان حضر المالك ولم يرض بالتصدق ادى اليه انتهى

لورثة الورثة م

ومنها ما يكون حراما

في بيان ما يجب في التوبة من حقوق الناس

السابع

١٤ اشكال ولا شبهة فى انه اذا حصلت الندامة على المعصية من ترك الواجب او فعل القبيح العزم على تركها فى المستقبل باعتبار كونها مضرة ببدنه ومستلزمة لفوت منفعة دنيوية عليه لا يتحقق معه التوبة ولا يتحقق ما يترتب عليها من الثواب الجزاء الوارد فى الكتاب والسنة ومدح ورد العقوشجى فى شرح التجريد حيث قال يعد قول المصنف ويندم على القبيح لقبحه والا امتنعت التوبة ما لعظم فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض اخر لا يكون تائبا انتهى وهل يشترط فى التوبة الندامة على القبيح لقبحه او لا يظهر مما حكيناه عن التجريد سابقا الاول ويظهر من شارح المشار اليه اختياره وهو محل اشكال ان كان المراد من القبيح مجرد القبح العقلى وان كان المراد منه كون الفعل مما لا يجوز ان لا تندم عليه لنهى الشرع عنه فلا اشكال فيه واذا كانت الندامة لمجرد خوف النار فصرح فى التجريد وشرحه المشار اليه بانه لا يتحقق معه التوبة ففى الاول بعدما حكيناه عنه سابقا وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك الاخلال بالواجب وفى الثانى ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا من ان المعتبر هو الندم لقبح المعصية لا لغرض اخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم حينئذ انما يكون توبة اذا كان لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان بماله او عرضه او لخوف النار لم يكن توبة انتهى وفيه اشكال والتحقيق ان يقال ان اعتقد النادم ان مجرد ما يرتكبه مما هو معصية شرعا يكون مؤثرا بذاته فى استحقاق النار ووصولها اليه وترك وعزم عليه لمجرد ذلك فلا اشكال فى عدم تحقق التوبة حينئذ وان كان خوف النار داعيا على الترك بانضمام اعتبار حيثية كونه معصية فهل الشارع منها فلا يتجه ما ذكراه فتد وبالجملة كما ان خوف النار او الطمع فى الجنة لا يمنعان من صحة العبادة الواقعة لاجلهما على جميع الوجوه بل على بعض الوجوه كما بيناه فى المصابيح فكذلك لا يمنعان من صحة التوبة الواقعة لاجلهما على جميع الوجوه بل على بعضها وهل التوبة من جملة العبادات والطاعات التى

في بيان ان الندم على القبيح لقبحه

يتوقف

يتوقف على نية القربة اتفاقا ونية الوجه من الوجوب والندب عند جماعة كالصلوة والصوم فلو تاب ولم يقصد التقرب والوجه بطلت توبته اتفاقا فى الاول وعلى مختار جماعة فى الثانى او لا بل هى كالمعاملات نحو البيع والصلح فلا يتوقف على ذلك فلو اتى بها خاليا من ذلك وغيره لم يلتفت اليه صحت وترتب على ما اتى به جميع ما يترتب عليها من الاحكام المذكورة فى الكتاب والسنة وكلام العلماء يظهر من حق اليقين الاول لقائله قال لما كانت التوبة من جملة العبادات اعتبر فيه شرايطها وعمدتها الاخلاص فلا بد من ايقاع التوبة لله بحيث لا يشوبه الرياء ولما كان بعض العلماء يجعل الطمع فى الجنة والخلاص من النار منافيا للاخلاص قال هنا ان كان المقصد من التوبة مجعل الجنة او النجاة من النار لم تصح والادلة على بطلان هذا المذهب كثيرة فيصح التوبة بقصد ذلك انتهى وفى شرح المواقف فى كون التوبة طاعة قال الامدى الظاهر ان التوبة واجبة فيثاب عليها لانها مامور بها قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر فى الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة وانما ابدا ما يقبلها دفعا للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا يياس من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انتهى والتحقيق ان يقال ان كان الاصل فى كلما تعلق به الامر التوقف على قصد التقرب والوجه الا ما خرج بالدليل كرد الوديعة كان اللازم الحكم بكون التوبة من جملة العبادات المتوقفة على قصد التقرب والتوقف لسلامة الاصل المذكور عن المعارض وفيه نظر وان قلنا ان الاصل خلاف ذلك كما هو التحقيق لما بيناه فى الوسائل وغيرها فاللازم الحكم بان التوبة ليست بعبادة ولا يتوقف على ذلك بل يترتب عليها الاحكام المذكورة فى الكتاب والسنة بها مطلقا ولو خلت عن ذلك عملا باطلاقات الكتاب والسنة السليمة عن المعارض ومما يؤيد ما ان التوبة لو توقف على ذلك لورد التنصيص عليه فى النصوص والفتاوى وان المعهود من سيرة المسلمين قديما وحديثا عدم التوقف على ذلك كما لا يخفى فاذن الحكم بعدم التوقف هو المعتمد

الثامن

لا يقبل شهادة القاذف قبل توبته مع عدم اللعان او البينة او الاقرار واذا تاب قبل شهادته كما فى يه وف والغنية و ئر وفع ويع و عد وقد ود رة والايضاح وس ولك ومجمع ئدة والكفاية والكشف فى ض ولهم وجوه منها ظهور الاتفاق عليه ومنها تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع ففى ف القاذف اذا تاب وصلح قبلت توبته وزال الفسق بلا خلاف وتقبل عندنا شهادته فيما بعد دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وفى ئر لو تاب القاذف لم يسقط الحد وزال الفسق اجماعا وقبلت شهادته سواء جلد او لم يجلد وفى يح اجمع الاصحاب وردت الاية على قبول شهادة القاذف بعد توبته وصلاح عمله وفى لك لا خلاف فى عدم قبول شهادة القاذف قبل توبته وفى الكفاية لا خلاف فى عدم قبول شهادة القاذف قبل التوبة ولا خلاف ايضا فى قبول شهادته بعد التوبة وفى الرياض لا تقبل شهادة القاذف مع عدم اللعان او البينة بالاية الكريمة والاجماع الظاهر والمحكى فى كلام جماعة والنصوص المستفيضة وتقبل شهادته لو تاب وان لم يسقط عنه الحد بلا خلاف بل عليه اجماعنا كما فى ئر ويح ومنها ما تمسك به فى ف ولك والكفاية والكشف والرياض من قوله تعالى لا تقبلوا لهم شهادة ابدا وزاد فى الاول والثالث فتمسكا بقوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا ومنها ما دل من الاخبار على ان القذف من جملة الكبائر ومنها جملة من الاخبار احدها خبر ابن سنان الذى وصف بالصحة فى مجمع ئدة والكفاية عن الصادق ع قال سئلته عن المحدود ان تاب تقبل شهادته فقال اذا تاب وتوبته ان يرجع فيما قال ويكذب نفسه عند الامام ان يقبل شهادته بعد ذلك وثانيها خبر ابى الصباح الكنانى عن الصادق ع قال سئلته عن القاذف بعدما يقام عليه الحد ما توبته قال يكذب نفسه قلت ارايت ان اكذب نفسه تقبل شهادته قال نعم وثالثها خبر يونس عن احدهما ع قال سئلته عن الذى يقذف المحصنات تقبل شهادته بعد الحد اذا تاب قال نعم قلت وما توبته قال يجيئ فيكذب نفسه عند الامام ع ويقول قد افتريت على فلانة ويتوب مما قال ورابعها ما اشار اليه فى ف والكشف فقال روى عن النبى ص انه قال توبة القاذف اكذابه نفسه فاذا قبلت شهادته وخامسها وسادسها ما ذكره فى الرياض فقال فى مقام الاحتجاج على ما ذكر بالنصوص ومنها القريب من الصحيح بحماد المجمع على تصحيحه ما يصح عنه عن الرجل يقذف الرجل فيجلد حدا ثم يتوب ولا يعلم منه الا خير ايجوز شهادته قال نعم ما يقال عندكم قلت يقولون توبته فيما بينه وبين الله ولا تقبل شهادته ابدا فقال بئس ما قالوا كان ابى ع يقول اذا تاب ولم يعلم منه الا خير جازت شهادته والقوى بالسكونى المروى بسبب احد حدا ابقام عليه ثم يتوب الا جازت شهادته كذا رواه الكلينى والشيخ ايضا لكن فى نسخة ورواه فى اخرى بزيادة الا القاذف فانه لا يقبل شهادته ان توبته فيما بينه وبين الله تعالى وفى هذه الزيادة منافاة لما ذكره الاصحاب فى المسئلة لكنها على تقدير صحتها مع خلو نسخة كا عنها الذى هو اضبط من يب سيما مع اختلاف نسخه وموافقة بعضها لنسخة كا مضى موافقة للتقية كما يستفاد من الروايات السابقة فليحمل عليها سيما مع كون الراوى من قضاة العامة وبالجملة لا شبهة فى المسئلة سيما مع عدم الخلاف فيها انتهى وهل يتوقف عود عدالة القاذف الذى خرج بقذفه عنها على استمراره على التوبة وبقائه عليها او لا بل يعود اليه العدالة بمجرد التوبة المعتبرة شرعا المعتمد هو الاول كما يظهر من يع ولف وعد والايضاح وس وقح

في بيان قبول شهادة القاذف بعد التوبة

وعند المسلمين فاذا فعل ذلك كان على الامام م

اكذاب

ومنها انه هل يعتبر في القاذف بعد التوبة

ولك بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه وبعض من الايضاح وقبح دعوى الاتفاق عليه نفى الاول قال ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا اولئك عندهم الكاذبون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم شرط في الاية الاصلاح فسره شيخنا بالاستمرار على التوبة وهذا المعنى متفق عليه وفي الثاني اتفقوا على انه لا بد في الاصلاح من الاستمرار وانه هل يشترط الاستمرار ويكفي في الجملة ولو ساعة بعض الثاني من الكتب المتقدمة بل هو صريح يع وهو الاقرب وبعض الاول من المحكي عن بعض ولا فرق في جميع ما ذكر بين القاذف الصادق والكاذب وهل يلحق بالقاذف كل مرتكب للكبيرة في جميع ما ذكر او لا بل يكفي فيه مجرد التوبة لم اجد مصرحا باحد الامرين والمسئلة محل اشكال فلا ينبغي فيها ترك الاحتياط بل احتمال الالحاق هو الاقرب فهل يتوقف عود عدالة القاذف وقبول شهادته زيادة على التوبة والاستمرار عليها على الاصلاح او لا يشترط ذلك مطلقا اختلف الاصحاب في ذلك على اقوال الاول انه يشترط ذلك مطلقا وهو للخلاف والغنية والمحكي في جملة من الكتب عن ابن حمزة وفي الكشف في ف ومع ومتشابه القرآن لابن شهرآشوب انه لا بد مع التوبة التي هي الاكذاب لنفسه من عمل صالح منه وان قل وهو ظ الغنية والاصباح وجعل النزاع في لف لفظيا لان البقاء شرط في قبول الشهادة وهو كاف في اصلاح العمل لصدقه عليه وهو بعيد عن عبارة الشيخ وابن ادريس وابن شهرآشوب سعيد انتهى وبعض من الايضاح والرياض للصيمري لا هذا القول ايض وفي الكفاية صرح بانه احوط ولم نقف منه ترجيح غيره الثاني انه لا يشترط ذلك مطلقا وهو للنهاية ويع وفع وير وعد ود ولك ومجمع الفائدة وفي الكشف لا يشترط في اصلاحه اكثر من الاستمرار على ما في ط وفاقا للشرائع والوسيلة وظاهر ير والمقنع وفي الرياض ان ظاهر العبارة ونحوها من عبائر الجماعة كفاية التوبة بمجردها في قبول الشهادة كما هو ظ النصوص المتقدمة الثالث ما ذكره في الايضاح وتبع فقال الاقوال في ط تشترط في الكاذب لا في الصادق وهو اختيار ابن ادريس في ئر وتقبل شهادة القاذف اذا تاب واصلح وكيفيتها ان يقول القذف حرام ولا اعود فاما اذا شهد بالزنا دون الاربعة فسقوا وتوبتهم ان يقولوا ندمنا على ما كان منا ولا نعود الى ما كنا فيه فيقبل توبتهم وشهادتهم في الحال ولا يعتبر ههنا صلاح العمل ويجوز للحاكم ان يقول للانسان تب اقبل شهادتك هكذا ذكره الشيخ في ط ولا بأس به انتهى وللقول الاول وجوه منها ظهور دعوى الاجماع عليه من الغنية فانه قال يقبل شهادة القاذف اذا تاب واصلح عمله ومن شرط التوبة ان يكذب نفسه بدليل اجماع الطائفة انتهى وفيه نظر للمنع من دلالة هذه العبارة على المدعى اما اولا فلاحتمال رجوع دعوى الاجماع الى الحكم الاخير اذ لا دليل على رجوعها الى الجميع واما ثانيا فلاحتمال العكس بجعله مفهوم الشرط عنده وعدم دلالة لفظ اذا على الشرطية فتو واما ثالثا فلاحتمال ان يكون المراد من اصلاح عمله الاستمرار على التوبة كما يحتمله الاية الاشارة اليه انتهى ومنها الاصول المحققة ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم وفيه نظر للزوم تخصيصها بحجة القول الثاني ومنها ما ذكره في لك فقال ذهب بعض الاصحاب الى اشتراط اصلاح العمل زيادة في قبول شهادة القاذف لقوله تعالى في حق القاذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الاية فاستثنى من لا يقبل لهم شهادة الذين تابوا واصلحوا فلا يكفي التوبة لان المستثنى فاعل الامرين وفي يع قال ابن حمزة يشترط في الصادق والكاذب للعطف المقتضي للمغايرة في قوله تعالى الا الذين ونحوه دليلنا قوله تعالى الا الذين الاية فاعتبر التوبة وصلاح العمل انتهى وفيه نظر للمنع من دلالة الاية الشريفة على المدعى لاحتمال ان يكون المراد من الاصلاح الاستمرار على التوبة او نفسها فانها اصلاح كما صرح به جملة من الكتب ففي يع لان بقاءه على التوبة اصلاح ولو ساعة وفي ير والاصلاح المعطوف على التوبة يحتمل ان يكون المراد به التوبة وعطف لتغاير اللفظين وفي لف التحقيق ان النزاع هنا لفظي فان البقاء على التوبة شرط في قبول الشهادة وهو كاف في اصلاح العمل وفي س الاستمرار على التوبة اصلاح العمل وفي المهذب البارع والاصلاح الاستمرار على التوبة وفي الرياض الاصلاح فسره الاكثر بالاستمرار عليها ولو ساعة انتهى هذا وفي الكشف بعد ما ذكر ما في ير قلت ويحتمل ان يكون العطف لتفسير التوبة بالاكذاب في الملاء الذين قذفهم او يكون التوبة هو الندم والعزم على ان لا يعود والاصلاح هو الاكذاب انتهى وللقول الثاني وجوه ايض منها ما ذكره في لك ويع ففي الاول والاظهر وهو الذي اختاره المص الاكتفاء بالاستمرار على التوبة لتحقق الاصلاح بذلك والامر المطلق يكفي في امتثاله المسمى والاصل عدم اشتراط امر اخر وفي الثاني قال الشيخ في ط لا يشترط مطلقا واختاره العلامة لان الاستمرار على التوبة اصلاح والامر المطلق يكتفي فيه بالمسمى ومنها ما تمسك به في ير فقال الاقرب الاكتفاء بالتوبة وعدم اشتراط الاصلاح لقوله ع التوبة تجب ما قبلها والتائب من الذنب كمن لا ذنب له ومنها ما تمسك به في ير ايض فقال ولان المغفرة تحصل بالتوبة ومنها اطلاقات الاخبار المتقدمة الدالة على المعتبرة الاولى من الجهة الثانية على عود العدالة بالتوبة وقد اشار اليه في لك فقال بعد ما حكيناه عنه هنا وفي الروايات السابقة ما يدل عليه انتهى لا يقال لا نم نهوض الاطلاقات المذكورة لاثبات المدعى لانصرافها الى الفرد الغالب وهو صورة حصول الصلاح بعد التوبة لانا نقول لا نم ذلك للمنع من الغلبة الموجبة

للانصراف

ومنها انه هل يعتبر في [illegible]

للانصراف ولا يبقى يجب تقييد الاطلاقات المذكورة بالاية الشريفة المتقدمة كما اشار اليه في الايضاح فقال احتج المص بان الاستمرار على التوبة اصلاح والامر المطلق يكتفي فيه بالمسمى ولم يشترط في الروايتين بل دلتا على قبول الشهادة على التوبة واكذاب نفسه وفيه نظر لحمل المطلق على المقيد مع اتحاد القضية وفي الرياض بعد نقل هذا الكلام عنه وهو حسن لانا نقول لا نم صلاحية الاية الشريفة للتقييد لما عرفت سابقا من تفسير الاصلاح فيها بالاستمرار على التوبة ولان حمل قوله تعالى واصلحوا على التاكيد اولى من تقييد الاطلاقات المذكورة فتو ومنها بعض الوجوه المتقدمة الدالة على قبول شهادة القاذف بالتوبة والمسئلة محل اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط فيها ولكن القول الثاني هو الاقرب وعلى الاول فهل المراد بالاصلاح اصلاح العمل او الحال والنفس بحيث يعتبر فيهما ما يعتبر في العدالة الذي يظهر من الخلاف وئر وس ولك والكشف وغيرها ارادة الاول واحتمل في الرياض ارادة الثاني فقال الاشكال واقع في تعيين المراد من الاصلاح العمل او اصلاح الحال والنفس بحيث يبلغها من ظهور ما بنا في العدالة لكل ويحتمل الثاني دون الاول والاطلاق للثاني ولعله اظهر لاصالة الاطلاق مع الشك في التبادر المقيد له ببعض الافراد ومع ذلك اشهر ويؤيده الخبر القريب من الصحيح المتقدم لقوله عليه السلم اذا تاب ولم يعلم منه الا خيرا جازت شهادته فتدبر انتهى وفيه نظر والاقرب عندي هو الاول وعليه فهل يتحقق اصلاح العمل والعمل الصالح بكل عبادة صحيحة فيتحقق بالصلوة والصوم وبالاستغفار ونحو ذلك مما يندرج تحت ذلك شرعا او لا صرح بالاول في مجمع الفائدة فقال الظ ان العدالة تعود بالتوبة والعمل الصالح في الجملة وما يدل عليه من الايات والاخبار كثيرة بل لا يبعد كونه اجماعيا ولكن العمل الصالح غير معلوم فالمراد منه الظ ما يطلق عليه عمل صالح مثل صلوة وصوم بل ذكر واستغفار ومما يقال عليه شرعا انه عمل صالح بل لا يبعد ان يكفي التوبة اذا علم كونه توبة وندامة وعلم العزم على ذلك التوجه بان يمضي زمان يمكن العود ولم يكن له مانع من الذنوب مما ينقض التوبة فهو ما فعل مع الاستمرار في الجملة بحيث يتيقن التوبة والاصرار عليها مدة هو العمل الصالح بل لا يبعد العود بمحض التوبة وهي الندامة والعزم على ترك الفعل لكون الذنب قبيحا ممنوعا شرعا وامتثالا لامر الله ولم يكن غير ذلك مقصودا فيكون العمل الصالح تاكيدا لتحقق التوبة واصلاح كما يظهر تفسير قوله تعالى ومن تاب واصلح لعموم قبول التوبة في الايات والاخبار الكثيرة مثل التائب من الذنب كمن لا ذنب له والظ انه مقصود الشيخ من قوله تب اقبل توبتك فان التوبة ما يتحقق ما لم يكن كما قلناه بل تتحقق توبة حقيقية واذا تحقق عنده ذلك اقبل توبتك حتى يترتب عليه هذه الفائدة لا انه يكون مقصوده دفع عار الرد والقبول وهو ظ فانه لم يتحقق التوبة انتهى وهل يلحق بالقاذف في جميع ما ذكر كل مرتكب للكبيرة فلا يتوقف عود عدالته زيادة على الاستمرار على التوبة على الاصلاح والعمل الصالح على المختار او لا بل يتوقف عود عدالته على ذلك لا محة المعتمد هو الاول على المختار فيما سبق وبه صرح في الرياض ومجمع الفائدة ففي الاول لعل هذا كله في التوبة عن القذف واما عن غيره فينبغي القطع بكفايتها عن اصلاح العمل لعموم التوبة تجب ما قبلها والتائب من الذنب كمن لا ذنب له مع اختصاص الاية المشترطة للاصلاح بتوبة للقاذف خاصة نعم ان توقف على اداء حقوق الله تعالى او الناس لزم اداؤها تحصيلا لها فلا توبة له بدونه وفي الثاني واعلم انه اذا ثبت قبول شهادة الفاسق بعد التوبة كما هو مقتضى الادلة السابقة سواء اعتبرنا اصلاح العمل والعمل الصالح ولو في الجملة ولو تسبيحا وذكر الله وتكرار الاستغفار والتوبة او مع استمرار التوبة ولو كان ساعة كما اعتبره المحقق في يع وقد سبق تحقيق ذلك من انه لا يحتاج الى شيء اخر والا لم يبق بالقاذف بعيد جدا من غير علة موجبة لذلك مع ظهور العلة وعموم بعض الادلة كما عرفت فيعلم عدم اعتبار الملكة في تعريف العدالة بل في اشتراط قبول الشهادة اذ لم توجد الملكة في ساعة واحدة بل الساعات المتعددة وكذا المروة وانه لا يحتاج في اثبات العدالة الى المعاشرة الباطنية والاستفاضة بل لا يشترط العدالة في قبول الشهادة اذ ثبوت الشاهد فيما نحن فيه بالفسق ايض كما ادعاه الاكثر والاصح ان الفسق في وقت اللبس مما يمنع عن الشهادة مطلقا بل الظاهر بالفسق كاف فانه يقبل مع حصول العدالة والشرط بل وانه لا يحتاج الى الجرح والتعديل باعتبار ذلك كله عبث ولغو بلا فائدة مع ان كل ذلك معركة للاراء ومحل بحث الفحول من العلماء فيصير معظم هذه المباحث قليل الفائدة مثل انه يحتمل ان لا ثبوت وهو قليل في الناس من يستشهد به فيقبل بمجرد الحال بعد التوبة ايض وانه يقبل قبلها بالطريق الاولى ولان الفاسق اذا تاب يقبل فهو بالطريق الاولى وهو ظ انتهى

كما هو ظ ام لا بل يكفي مجرد التوبة م

ومنها انه هل يجب على من عليه ذنوب التوبة منها مفصلا

التاسع حكى بعض شراح التجريد عن المعتزلة انهم ذهبوا الى ان التائب ان كان عالما بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة من كل واحد منها مفصلا وان كان يعلمها اجمالا وجب عليه التوبة كذلك مجملا وان كان يعلم بعضها على التفصيل وبعضها على الاجمال وجب عليه من المفصل بالتفصيل وعن المجمل بالاجمال وحكى العلامة في الكشف عن قاضي القضاة واستشكله المحقق الطوسي في التجريد قائلا وفي ايجاب

التفصيل مع الذكر اشكال وعلله في الكشف وبعض الشروح بامكان الاجتزاء بالندم على كل قبيح وقع وان لم يذكره مفصلا انتهى والتحقيق عندي ان التوبة
بمعنى الندم على ما فات من المعصية والعزم على الترك في المستقبل تتحقق ويصدق حقيقتها بالاجمال والتفصيل مطلقا ولو علم التفصيل فلا حاجة الى التفصيل
ولو علم لاصالة براءة الذمة من وجوبه تعبدا وللعمومات الدالة على كفاية ما يسمى توبة حقيقة وهي سليمة عن معارضة دليل من الادلة الاربعة كما لا يخفى
ويؤيد ذلك ان التفصيل لو كان واجبا لورد التنبيه عليه في شيء من النصوص لتوفر الدواعي عليه الى زمننا هذا فالى الشهرة المعهودة اذ لم نجد
احدا من الناس يأمر بالتفصيل مع العلم واما ما يتفرع على التوبة من رد المال والاستحلال والقضاء والتمكين من اقامة الحد فيجب الاتيان به مفصلا
ولا يمكن الاجمال مع العلم بالتفصيل واما مع الجهل به فتارة يلزم العمل بالاحتياط وذلك فيما اذا علم بالتكليف ولم يعلم بالمكلف به كما اذا غصب
ولم يعلم ان المغصوب منه زيد او عمرو وتارة يلزم الرجوع الى اصالة البراءة وذلك فيما اذا رجع الشك الى اصل التكليف كما اذا علم بالمعصية ولم يعلم
بانه يترتب عليها اداء او القضاء او التمكين من الحد او القضاء او لا يترتب عليه شيء وبالجملة اللازم في هذا المقام الرجوع الى الاصول الشرعية والقواعد
العقلية **العاشر** حكي في الكشف عن ابي علي انه قال اذا تاب المكلف عن معصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لان المكلف القادر لا ينفك
عن الضدين اما الفعل او الترك فعند ذكر المعصية اما ان يكون نادما عليها او مصرا عليها والثاني قبيح فيجب الاول وبعبارة اخرى اذا ذكر المعصية
ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار واورد عليه بانا لا نسلم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها
اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها ويظهر من المحقق الطوسي في التجريد التوقف في ذلك فانه قال وفي وجوب التجديد اشكال
انتهى والاقرب عندي عدم وجوب تجديد الندم على الفائت وتذكره كما في الكشف عن ابي هاشم وذلك للاصل السليم عن المعارض مضافا الى انه لو كان
واجبا لاشتهر وبطلان اللازم هذا ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره في شرح المقاصد فقال قال الامدي اذا صحت التوبة ثم تذكر الذنب يجب عليه تجديد التوبة خلافا
لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام
ولا يؤمرون بذلك فكذا في كل ذنب وقعت التوبة عنه انتهى هذا كله في تجديد الندم واما العزم على الترك في المستقبل فيمكن ايضا المنع من وجوب تجديده
ولكن الاحوط التجديد واما ما يتفرع على التوبة من القضاء ورد المال والاستحلال والتمكين من القصاص والحد فلا اشكال في عدم وجوب تجديده
وان قلنا بانه من اجزاء التوبة او من شروطها لظهور الاتفاق عليه واصالة البراءة وعدم كون الامر للتكرار واستلزام التجديد الحرج العظيم غالبا وعدم
اشتهار وجوبه والسيرة المستمرة **الحادي عشر** قال العلامة في الكشف اذا فعل المكلف العلة هل يجب عليه الندم على المعلول او على العلة
او عليهما مثاله الرامي اذا رمى قبل الاصابة قال الشيوخ يجب عليه الندم على الاصابة لانها هي القبيح وقد صارت في حكم الوجود لوجوب حصوله عند المسبب
وقال القاضي يجب عليه ندمان احدهما على الرمي لانه قبيح والثاني على كونه مولدا للقبيح ولا يجب ان يندم على المعلول لان الندم على القبيح انما هو لقبحه
وقبل وجوده لا قبح انتهى وفي التجريد وفي وجوب التجديد اشكال وكذا العلة مع المعلول وفي بعض شروحه وفيه ايضا اشكال فانه اذا فعل العلة
من المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلول له ويجب الندم على الاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء
يحصل بالندم على الرمي انتهى والتحقيق ان يقال ان غاية ما يستفاد من الادلة العقلية والنقلية هو وجوب التوبة على نفس المعصية الصادرة سواء كانت علة
او معلولا واما على لوازمها المتقدمة او المتأخرة فلا سواء كانت من العلل او من المعلولات فاذا كان المعصية علة وصدرت وجب التوبة على نفسها
لا على معلولها سواء وجد ام لا وان كانت معلولا فلا يجب التوبة قبل الوجود وان وجد العلة نعم اذا وجد وجب التوبة على نفسه لا على العلة **الثاني**
عشر انه اذا تحققت التوبة على الوجه المعتبر شرعا فهل يسقط بها العقاب او لا صرح بالاول في الكشف وسرماية الايمان ففي الاول اعلم ان الناس اتفقوا
على سقوط العقاب بالتوبة وفي الثاني انعقد الاجماع على سقوط العقاب بالتوبة انتهى وربما يعضده ما ذكراه قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة
عن عباده ولكن في شرح المقاصد هو لا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك ويقبله وليس لاحد سواه ذلك انتهى واختلفوا في ان العقل
هل يستقل بادراك الحكم بوجوب قبول التوبة على الله عز وجل وبلزوم اسقاط العقاب بها كما يستقل بادراك الحكم بوجوب اللطف عليه تعالى
او لا بل انما يثبت قبول التوبة وسقوط العقاب من طريق السمع على قولين الاول ان العقل يحكم بوجوب قبولها وهو المحكي في الكشف وشرح مقداد وبعض
شروح التجريد عن المعتزلة وفيه انهم قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم الثاني ان العقل لا يستقل بذلك بل طريق ثبوته ليس الا السمع وهو المحكي في الكشف
عن المرجئة فانه قال قالت المرجئة ان الله تعالى يتفضل عليه باسقاط العقاب لا على جهة الوجوب وفي سرماية الايمان للشيخ الطوسي على انه سمعي وهو

الحق

في بيان عدم وجوب التجديد في التذكر بعد المعصية

في بيان وجوب الندم على العلة والمعلول معا او العلة فقط

في بيان وجوب قبول التوبة على الله عقلا و

الحق ويظهر من المجلسي المصير اليه ايضا وفي التجريد وفي وجوب اسقاط العقاب بها اشكال للاولين وجوه منها ما ذكره في الكشف فقال احتجت المعتزلة
بوجهين الاول انه لو لم يجب اسقاط العقاب بها لم يحسن تكليف العاصي التوبة لكن التالي باطل اجماعا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف انما يحسن للمعرض للنفع
ومع وجود العقاب قطعا لا يحصل الثواب بغير التوبة لا يسقط العقاب فلا يبقى للعاصي طريق الى اسقاط العقاب عنه ويستحيل اجتماع الثواب و
العقاب انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه مستلزم لرفع التكليف عن العاصي قبل التوبة وهو معلوم بالضرورة من الدين ومن العقل واما ثانيا فلما ذكره في الكشف
فقال والجواب عن الاول لا نم انحصار سقوط العقاب في التوبة لجواز سقوطه بالعفو او بزيادة الثواب سلمنا لكن نمنع المساواة بين الشاهد والغائب
ومنها ما ذكره في الكشف ايضا فقال الثاني ان من اساء الى غيره واعتذر اليه بانواع الاعتذارات وعرف منه الاقلاع عن تلك الاساءة بالكلية
فان العقلاء يذمون المظلوم اذا ذمه بعد ذلك واورد عليه بان من اساء الى غيره وهتك حرمته جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول
اعتذاره بل الخيرة الى الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه واشار الى هذا في سرماية الايمان فقال منع الشيخ الطوسي قبح المؤاخذة مع الاعتذار
اذ بالاعتذار يحسن ترك العقاب لا انه قبيح معه اذ لو كان مستحقا للعقاب فمجرد الاعتذار لا يرفع الاستحقاق بل هو باق بالضرورة ومع بقاء الاستحقاق
لا يقبح العقاب بالضرورة ولو استبعد احد ما ذكرناه فليفرض في ساير الحقوق الثابتة حتى يرتفع الاستبعاد فان قالوا اصحاب الحق ان كان محتاجا
الى حقه لم يكن طلب حقه قبيحا ولو مع الاعتذار ولكن اذا كان مستغنيا عنه كان المطالبة مع الاعتذار قبيحا قلنا هذا الفرق انما يتجه حيث يكون سبب
حسن المؤاخذة منحصرا في الاحتياج وهو ممنوع لجواز ان يكون التنبيه من مصلحة اخرى في المؤاخذة او مفسدة اخرى في تركها وجميع الافعال الالهية
من هذا القبيل فلا يلزم من فقد الحاجة كون مطالبة الحق قبيحا انتهى وفي المجلي فقال في مقام الاحتجاج للمعتزلة ان سقوط الذم عقيب التوبة
واجب فكذا العقاب لانهما معلولا علة واحدة وهو فعل القبيح وسقوط احد المعلولين يستلزم سقوط المعلول الاخر لارتفاع العلة بارتفاع
احدهما من ارتفاع الاخر بارتفاعها ولهذا انه متى اعتذر الى من اساء وعرف صحته منه وخلوص اعتذاره وندمه وجب ان يسقط على تلك الاساءة ذم
ولهذا ان العقلاء يذمون من يذمه عقيب ذلك والاعتراض عليه اما اولا فلابتنائه على منع العفو وهو ممنوع ان بعض القبائح يقتضي الذم ولا يقتضي
العقاب كما في حقه تعالى مع العفو او نقول علم من هذا ان الذم والعقاب لا تلازم بينهما في الوقوع ومع عدم التلازم جاز ارتفاع احدهما دون الاخر
نعم هما متلازمان في الاستحقاق فيتم الكلام على تقديره فان قلت لو لم يجب قبولها لما وجب قبول الاسلام من الكافر فلا يصح تكليفه وذلك مخالف
للاجماع قلت الفرق ثابت فانه لما ثبت دوام عقاب الكافر وعدم جواز انقطاعه بالادلة النقلية لم يكن ثم طريق الى حسن تكليفه الا بوجوب قبول
اسلامه ولا كذلك العاصي لوجود انقطاع عقابه بل وجواز العفو عنه فلا يقبح تكليفه لثبوت استحقاق الثواب له وان لم يجب قبول توبته فالفرق
لا يتحقق الايراد قال والحق انه يتفضل فان سقوط العقاب ان كان لوجوب قبولها فهو ممنوع فان من اساء الى غيره باعظم الاساءات ثم اعتذر اليه
لا يجب في العقل قبول عذره ولا يذمه العقلاء على رده بل قد يحسن رده وعدم العفو عنه وان كان لكون الثواب بها اكثر فهو للحبط لابتنائه على التحابط انتهى و
للاخرين ما ذكره في الكشف فقال اما المرجئة فقد احتجوا بانه لو وجب سقوط العقاب لكان اما لوجوب قبولها او لكثرة ثوابها والقسمان باطلان اما الاول
فلان من اساء الى غيره بانواع الاساءات واعظمها كقتل الاولاد ونهب الاموال ثم اعتذر اليه فانه لا يجب قبول عذره واما الثاني فلما بيناه من ابطال
التحابط انتهى وفي المجلي او يجب سقوط العقاب بها المعتزلة وقال المرجئة انه تفضل وبنوه على اصلهم من منع العفو عن الفاسق انتهى والاقرب عندي في
المسئلة هو القول الثاني وفرع بعض اصحابنا على الخلاف المذكور الخلاف في ان التوبة من معصية هل يستلزم سقوط العقاب على جميع المعاصي
او لا بل التوبة من كل معصية يستلزم سقوط عقابها بخصوصه ولا يتعدى الى غيره وجعل الاحتمال الاول متفرعا على القول الاول والاحتمال الثاني
على القول الثاني **الثالث عشر** قال في الكشف قالت المعتزلة العقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لانها قد تقع محبطة ولولاه لانتفى الفرق
بين التقدم والتأخر والاختصاص ولا يقبل في الاخرة لانتفاء الشرط اقول اختلف الناس هنا فقال قوم ان التوبة يسقط العقاب بذاتها
لا على معنى انها لذاتها تؤثر في اسقاط العقاب بل على معنى انها اذا وقعت على شروطها والصفة التي تؤثر في اسقاط العقاب اسقطت العقاب
من غير امر زائد وقال الاخرون انها تسقط العقاب لكثرة ثوابها واستدل المص على الاول بوجوه الاول ان التوبة قد يقع محبطة بغير ثواب كتوبة
الخارجي من الزنا فانه يسقط بها عقاب من الزنا ولا ثواب لها الثاني انه لو اسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق فرق بين تقدم التوبة على المعصية
وتأخرها عنها كغيرها من الطاعات التي تسقط العقاب بكثرة ثوابها ولو صح ذلك لكان التائب عن المعاصي اذا كفر او فسق يسقط عنه

في بيان ان التوبة هل تسقط عقاب جميع المعاصي

في بيان اسقاط العقاب بالتوبة بنفسها

العقاب الثالث لو اسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختصها ببعض الذنوب عن بعض فلم يكن اسقاطها لما هي توبة عنه اولى من غيره لان الثواب
لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض ثم ان المص اجاب عن حجة المخالف في تقريرها ان التوبة لو اسقطت العقاب لذاتها لاسقطته في حال
المعاينة وفي الدار الاخرة والجواب انها انما تؤثر في الاسقاط اذا وقعت على وجهها وهي ان تقع ندما على القبيح لقبحه وفي الاخرة يقع الالجاء
فلا يكون الندم للقبح **الرابع عشر** اذا صدر من المكلف معصيته ثم لم يقدر على الاتيان بها لفقد آلتها كما اذا زنى ثم جب فهل يتحقق
منه التوبة وتجب عليه اولا فيه خلاف كما اشار اليه في ح صد فقال الزاني المجبوب اي الذي زنى ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير
القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه ابو هاشم وزعم انه لا يتحقق منه العزم على ترك الفعل في المستقبل اذ لا مقدرة له على الفعل وقال به الاخرون بناء
على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة اي فرضها والمسئلة لا تخلو من اشكال الا ان القول الثاني في غاية القوة **الخامس عشر** قال في ح صد ان قلنا لا
يقبل توبة المجبوب فمن تاب عن معصيته في مرض مخيف هل يقبل ذلك منه لوجود التوبة او لا يقبل لانه ليس باختياره بل بالجاء الخوف اليه فيكون كالايمان
عند اليأس فنهى بالجناية انه غير معقول اجماعا والترديد الذي ذكره المص في توبة المرض المخيف لما نقله الامدي من الاجماع على القبول كما
مر انفا **السادس عشر** قال في ح صد شرط المعتزلة في التوبة امورا ثلثة اولها رد المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة
الخروج عن تلك المظلمة وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه اي ذنب كان وثالثها ان يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات وهي
عندنا غير واجبة في صحة التوبة اما رد المظالم والخروج عنها برد او ابراء عنه والاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغه الغيبة ونحو ذلك من
براسه فواجب مستقل لا مدخل له في الندم على ذنب اخر قال الامدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه
مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الاخر كما لو وجب عليه صلوتان فاتى باحدهما دون
الاخرى واما ان لا يعاود ما تاب عنه فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله تعالى مقلب القلوب من حال الى حال قال الامدي التوبة مأمور
بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت اخر بل غايته انه اذا ارتكب المعصية ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه
واما استدامة الندم في جميع الازمنة فلان النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الحكمي اي الامر الثابت حكما
مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولما في التكليف باستدامة الندم من الحرج المنفي عن الدين قال الامدي يلزم من ذلك
اخلال الصلوة وسائر العبادات وان لا يكون متعذر عليه استدامته وبذكره تائبا وان يجب عليه اعادة توبة وهو خلاف الاجماع والاقرب عندك ما
صار اليه في ح المقاصد وفي التجريد ايضا من ان ذلك الذي ذكر من تسليم النفس واداء الواجبات قضاء او ايصال الحق الى صاحبه او العزم وغير ذلك
جزء من التوبة بل هو واجب اخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت
توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص منه مستمرا معصية مجددة استدعى توبة اخرى ولا يقدح في التوبة عن القتل وفي التجريد ليس ذلك جزءا من التوبة
السابع عشر قال في ح المقاصد لهم في التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب سنة وفي التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر
خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب جميعا او لا يجب عمومه لها فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت
ولم يندم على ذنب اخر او في وقت اخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم فندم ابدا في جميع الاوقات
واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن وذهب اخرون منهم الى انه لا يجب في ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد ياتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات
ببعضها دون بعض ويكون المأتي بها صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان قيل
مراتب مختلفة في الافعال ويتفاوت اقتضاؤها بحسب الاوقات قلنا مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة وافقوا هؤلاء في صحة التوبة **مفتاح**
في بيان اقسام الخبر المتواتر وقد تضمن جملة من عبارات الاصوليين لتعريفه وبيان معناه ففي النهاية التواتر لغة مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما قال تعالى ثم ارسلنا
رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بينهما فترة وكذا في الاصطلاح عبارة عن تتابع الاخبار على السمع خبرا بعد خبر لكن بشرط ان يكثر الاخبار الى ان يحصل
العلم بقولهم وفي ح المبادي لفخر الاسلام المتواتر هو الخبر الذي يفيد بنفسه العلم فخرج ما يفيد العلم بانضمام القرائن وفي المنتهى اعلم ان لفظ
التواتر لغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما واما
بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم وفي م المتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وفي

في بيان شرائط التوبة

في التوبة الموقتة

في التوبة المفصلة

في بيان حجب النوع الاول

المتواتر

المتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه القطع وفي الوافية المتواتر هو خبر جماعة بلغوا في الكثرة احالت العادة تواطئهم على الكذب كالمخبرين عن وجود مكة واسكندر
ونحوهما وفي غاية المامول التواتر في اللغة تعاقب الاشياء واحدا بعد واحد بمهلة وفترة وبتتابعها وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه
وفي ح ذي المسبوك التواتر في اللغة مجيء واحد بعد واحد فيه بفترة بينهم وفي اصطلاح العلماء عبارة عن اخبار جماعة بلغوا الكثرة تفيد بنفسه
العلم مع قطع النظر عما ضم اليه من القرائن وفي البداية المتواتر هو ما بلغت رواته في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطئهم واتفاقهم على الكذب ثم
ذلك الوصف في جميع الطبقات حيث يتعدد بان يرويه قوم عن قوم وهكذا الى الاول فيكون اوله في هذا الوصف كاخره ووسطه كطرفيه ليحصل
الوصف وهو استحالة التواطؤ على الكذب للكثرة في جميع الطبقات المتعددة وبهذا ينتفي التواتر عن كثير من الاخبار التي قد بلغت رواتها في
زماننا ذلك الحد لكنها لم يتفق ذلك في غيره خصوصا في الابتداء وظن كونها متواترة من لم يتفطن لهذا الشرط وفي ح العضدي التواتر في اللغة تتابع
امور واحدا بعد واحد بفترة من الوتر ومنه ثم ارسلنا رسلنا تترى وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وفي الاحكام اما التواتر في اللغة
فعبارة عن تتابع اشياء واحدا بعد واحد بينهما مهلة ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي واحدا بعد واحد اما في اصطلاح الاصوليين فقد
قال بعض اصحابنا انه عبارة عن خبر جماعة بلغوا في الكثرة الى حيث يحصل العلم بقولهم وهو غلط فان ما ذكره انما هو حد الخبر المتواتر لا حد
نفس التواتر وفرق بين المتواتر والتواتر وانما التواتر في اصطلاح المتشرعة عبارة عن تتابع الخبر عن جماعة يفيد العلم بمخبره واما المتواتر فقد قال بعض
اصحابنا ايضا انه الخبر المفيد للعلم اليقيني كما في الاخر والحق ان المتواتر في اصطلاح المتشرعة عبارة عن خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بمخبره وفي زواهر بمخبره
الحكم التواتر هو اخبار جماعة لا يجوز العقل بسبب كثرتهم وخصوصيات احوالهم تواطئهم على الكذب عن شيء محسوس اما انهم انفسهم قد شاهدوه بعينه او
يخبروا عن جماعة امثالهم الى ان ينتهي اخبارهم الى مشاهدتهم اياه بنفسه انتهى وقد اختلف الناس في امكان التواتر وتحققه على اقوال الاول انه ممكن
وواقع وهو للنهاية والعدة والمنية وح م وذ وشرحيه لفخر الاسلام والمسبوك والمبرورة وم والبداية وشيخ البهي وسرمايه الايمان
وزواهر الحكم وغاية المامول والمستصفى وفي ح الشرح غيرهما وفي نهر ذهب اكثر الناس الى انه يفيد العلم سواء كان خبرا عن موجود في زماننا كا
لاخبار عن البلدان النائية وعن امور ماضية كالاخبار عن وجود الانبياء والملوك الماضين وفي المنية التواتر يفيد العلم بمخبره وذلك مما اتفق عليه بمخبره
اكثر العقلاء وفي الاحكام اتفق الكل على ان الخبر المتواتر مفيد للعلم وفي غاية المامول ان العقلاء اتفقوا على ان المتواتر يفيد العلم سواء كان خبرا عما هو
موجود في زماننا كالاخبار عن البلدان النائية او عما هو بين كالاخبار عن وجود الملوك المتقدمة وفي ح مر العضدي اتفق العقلاء على ان الخبر المتواتر
بشرائطه يفيد العلم بصدقه انتهى وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان هذا القول مذهب المحققين والمعتبرين من العقلاء الثاني ما شاع نقله عن السمنية والبراهمة
من انكار ذلك وحصرهم العلوم في الحواس الظاهرة الثالث ما حكاه في المنية وغيره فقالوا ومن السمنية من وافق على افادته العلم اذا كان خبرا عن امور موجودة
في زماننا دون ما كان خبرا عن امور سالفة للقول الاول ما تضمنه جملة من الكتب ففي العدة حكي عن قوم يعرفون بالسمنية انهم انكروا وقوع العلم
بالاخبار عندها وحصول العلم بالادراكات دون غيرها وهذا مذهب ظاهر البطلان لا معنى للتشاغل في ابطاله والاكثار في رده لان المشكك فيما يحصل
منه العلم عند الاخبار كالمشكك عند المشاهدة وغيرها من ضروب الادراكات من السوفسطائية واصحاب العناد ومدخل الشبهة في ذلك لان نفوسنا
تسكن الى وجود البلدان التي لم نشاهدها مثل الصين والروم والهند وغير ذلك مما لم نشاهدها والى وجود الملوك وغيرهم والى هجرة النبي ص والى وقوع
المغازي وحصول الوقايع الحادثة في الايام الماضية كما تسكن الى العلم بالمشاهدات فيما يحصل عند الاخبار انه ظن وحسبان كمن ادعى في ذلك في المشاهدات
وهذا القدر كاف في ابطال هذا المذهب لانه ظاهر البطلان وفي الذريعة اعلم ان اصحاب المقالات حكوا عن فرقة تعرف بالسمنية انكار وقوع العلم عند
شيء من الاخبار وانهم يقصرون العلوم على الادراك دون غيره والذي يدل على بطلان هذا المذهب انا نجد من سكون نفوسنا الى اعتقاد وجود البلدان
الكبار والحوادث العظام ما نجده عند المشاهدات فمن تشكك في الاخر من ادعى انه ظن قوي كمن ادعاه في الامرين ولا تتبين كانت هذه الحكاية حقا
ان يكون من خالفنا انما خالف في الاسم دون المعنى واشتبه عليه العلم بالظن كما نقول في السوفسطائية وهذا القدر كاف وفي ح الخبر المتواتر مفيد للعلم وانكره
السمنية لنا ان الواحد منا يجد نفسه جازمة بالبلدان والوقايع التي لم يشاهدها عند الاخبار عنها كجزمنا بما نشاهده جزما خاليا عن التردد وفي
النهاية لنا انا نجد انفسنا جازمة بوجود البلاد النائية والامم الخالية والملوك جزما ضروريا جاريا مجرى جزمنا بالمشاهدات وفي المنية بطلان قول
السمنية معلوم بالضرورة فان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائية كالهند والصين والانبياء مثل موسى وعيسى ومحمد ص والملوك

في بيان حجب النوع

ذهنا اكثر مدخل الشبهات

في تعريف النوع الثاني

في تعريف خبر التواتر

الماضية مثل كسرى وقيصر والفضلاء المشاهير كافلاطون وارسطو ولا انكار العلم بذلك لا يقصر عن العلم بالمشاهدة ولا طريق لنا بذلك والمنكر لذلك كالمنكر
للمشاهدات فلا يستحق الكلام وفي لم كلا ريب في امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم
بالمحسوسات لا فرق بينهما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وفي غاية المامول لنا انا نجزم بوجود البلدان النائية والامم الخالية جزما مساويا
لجزمنا بالمشاهدات والمنكر لذلك مكابر وفي نقد الحكم لا شك ان العلم الحاصل بالتواتر علم جزم ويقين لا يقبل الشك ولا يتطرق اليه الشبهة اذا لم يكن
في اطرافه ولا اوساطه سبيل لتجويز الكذب فتعين الصدق ضرورة كعلمنا بالملوك الماضية والقرون السالفة والبلاد البعيدة وغير ذلك من
الاسباب التي تشهد وفي الاحكام دليل ذلك ما يجده كل عاقل من نفسه من العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الماضية والقرون الخالية والملوك
والانبياء والائمة والمشاهير والوقايع الجارية بين السلف الماضين بما يرد علينا من الاخبار حسب وجداننا العلم بالمحسوسات عند ادراكنا لها بالحواس ومن انكر
ذلك فقد سفسط كالمنكر لحسه او مجاحدته وفي المستصفى للغزالي اما اثبات كون التواتر مفيدا للعلم فهو ظاهر خلافا للسمنية حيث حصروا العلوم
في الحواس وانكروا هذا وحصرهم باطل وانا بالضرورة نعلم استحالة كون الالف اقل من الواحد واستحالة كون الشيء قديما وامور اخر ذكرناها في مدارك
اليقين سوى الحواس بل نقول حصرهم العلوم في الحواس معلوم لهم وليس ذلك مدركا بالحواس الخمس ثم لا يستريب عاقل ان في الدنيا بلدة تسمى بغداد
وان لم يدخلها ولا شك في وجود الانبياء ولا في وجود الشافعي وابي حنيفة بل في الدول والوقايع الكثيرة فان قيل لو كان هذا معلوما ضرورة لما
خالفناكم قلنا من يخالف في هذا فانما يخالف بلسانه او عن خبط في عقله او عنادا ولا يصدر هذا من عدد كثير يستحيل في العادة عنادهم ولو
تركنا ما علمناه ضرورة بقولكم للزمكم ترك المحسوسات لمخالفة السوفسطائية وفي شرح العضد قول السمنية بهت فانا نجد من انفسنا العلم
الضروري بالبلاد النائية كمكة ومصر والامم الخالية كالصحابة والانبياء والخلفاء كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما
ذلك الا بالاخبار قطعا وقريب من ذلك في شمع اليقين وسرمايه الايمان وفي التهذيب انكار السمنية افادة التواتر العلم ضروري البطلان وفي ذ
وما يورده السمنية من الشبه فهو تشكيك على الضروريات فلا يستحق الجواب وفيه دفع شبهة السمنية واهية وللقول الثاني وجوه منها ما اشار اليه جماعة من
انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الاخر ولان المجموع مركب من الاحاد بل هو نفسها واذا فرض كذب
كل واحد فقد كذب الجميع ومع تجويزه لا يحصل العلم واجيب عنه في يه وب والمنية ولم وغاية المامول وم وح ص والمواقف وشرحه بان تجويز الكذب على
كل واحد لا يستلزمه على الجميع بانه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة وهو يخالفها والعسكر متالف من الاشخاص وهو يغلب
ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وزاد في المنية فقال ولا يلزم امتناع الجملة ممتنعا اذ المحكوم عليه بجواز الكذب خبر الواحد حال انفراده وبعدمه
خبر المجموع واحدهما غير الاخر وايضا فانا فرضنا بما افاد العلم فما لا يكون مفيدا للعلم لا يكون متواترا ومنها ما ذكره جماعة من انه يلزم تصديق اليهود
والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى من تصريحهما بنفي النبوة بعدهما وقولهما لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد فيكون باطلا واجاب عنه في
النهاية ولم وغاية المامول وح ص بان نقل اليهود والنصارى لم يحصل شرائط التواتر فلذلك لم يحصل العلم وزاد في النهاية فقال تواتر اليهود انقطع
في قصة بخت النصر والنصارى لا تواتر لهم في المبدأ لقلتهم جدا وفي الاحكام انما يصح ان لو قلنا ان العلم يحصل بخبر كل جماعة وان خبر كل جماعة
تواتر وليس كذلك وانما ادعونا ان العلم لا يحصل بخبر الجماعة ولا يلزم ان يكون خبر كل جماعة محصلا للعلم ومنها ما ذكره جماعة من انه كاجتماع الخلق
الكثير على امر ممتنع عادة لاختلافهم في الامزجة والاخلاق والاراء والاغراض وقصد الصدق والكذب فكما لا يتصور اتفاق الخلق على اكل طعام
واحد معين واتفاق اهل بلد على محبة الخير والشر كذا لا يتصور اتفاقهم على الصدق واجاب عنه في لم وغاية المامول وح ص بانه قد علم وقوعه والفرق
بينه وبين الاجتماع على الاكل وجود الداعي في المتواتر بخلاف اكل الطعام الواحد بالجملة فوجود العادة هنا وعدمها هناك ظاهر ومنها ما ذكره
جماعة من ان حصول العلم به يفضي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال واجاب عنه في يه ولم وم وح ص بان تواتر
النقيضين محال عادة وفي غاية المامول ان التواتر ثانيا بنقيض ما تواتر اولا محال ففرضه فرض محال والمحال قد يستلزم محالا ومنها ما ذكره جماعة
من انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما مثلنا به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا الى انفسنا وجود الاسكندر
مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة واجاب عنه في يه ولم وغاية المامول بان الفرق الذي نجده بين العلمين
انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضروري ويختلف النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس العقل باحدهما دون الاخر وفي م

الجواب

في بيان كيفية حصول العلم بخبر التواتر

لانا نستدل
التواتر بحصول شرطه
وضابطه
م

الجواب انما يصح ان لو ادعينا ان ما يحصل من العلم بخبر التواتر من الامور البديهية وليس كذلك بل انما ندعي العلم العادي وحصول هذا فلا يخرج عن كونه
علما متقاصرا عن العلوم البديهية ولا يمكننا انه لما قيل من العلوم العادية ومنها ما ذكره جماعة من ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لما
واجاب عنه في يه ولم وغاية المامول وح ص بان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة وفي الاحكام الجواب حاصل يرجع الى
المكابرة والمجاحدة وذلك غير ممتنع في العادة من خلق لا يتصور عليهم التواطؤ على الخطا ثم لو كان الخلاف مما يمنع من كونه علما ضروريا لكان
خلاف السوفسطائية في حصول العلم بالمحسوسات مما يخرجه عن كونه علما ضروريا وهو خلاف مذهب السمنية وما هو اعتذارهم في خلاف السوفسطائية
في العلم بالمحسوسات يكون عذرا لنا في المتواترات ومنها ما ذكره بعض من انه لو حصل العلم الضروري بخبر المتواتر لما خالفنا في نبوة محمد احد لان عاقلا
لا يخالف ما يعلمه ولا يعاند في اعتقاده واجاب عنه في يه وم فقال لا هو غير صحيح لان التواتر انما يفيد العلم في الاخبار عن المحسوسات والمشاهدات والنبوة
حكم نظري لم يثبت بخبر التواتر وزاد في الثاني فقال كيف وانا لا ندعي ان كل من يجب حصول العلم بخبره مطلقا لكل احد بل تفاوت الناس في السماع وقوة نفسهم
والاطلاع على القرائن المقترنة بالاخبار المفيدة للعلم فمخالفة من يخالف غير قادحة فيما ندعيه من حصول العلم به لبعض الناس ومنها ما ذكره بعض
من ان التواتر شرطه استواء الطرفين والواسطة بالغين ما بلغنا ولا سبيل الى العلم بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته للعلم لم يحصل منه واجاب
عنه في المواقف وشرحه فقال الجواب انا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الامر على شرطه وضابطه وعلى ما ادعينا من الفرق
بين الامرين ظاهر فان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرايط ومنها ما ذكره بعض من انه لو اوجب التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد
واللازم ممتنع اتفاقا بيان الملازمة ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا منا ومنكم بل يحصل التواتر بخبر واحد فالموجب للعلم على تقدير حصوله
انما هو الجزء الاخير وحده لا هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم واجاب عنه في المواقف وشرحه فقال الجواب عنه اما عندنا فلان
العلم عقيب التواتر بخلق الله تعالى فقد يخلقه تعالى بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الجزء الاخير موجبا له واما عند الحكماء والمعتزلة فلان
الاخبار الصادرة عن التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة له وهي اما الاسباب المعدة قد لا تجامع السبب بل تكون متقدمة عليه كالحركات للحصول
في المنتهى فللاخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالجزء الاخير فاعل شيء اخر وهذا الوجه مناسب لاصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ما ذكره
ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويتقوى ذلك الظن بالثاني والثالث وهكذا الى ان ينتهي الى ما لا اقوى منه فيلزم ان الموجب له هو
الجزء الاخير بشرط سبق امثاله وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له ومنها ما ذكره بعض من انه
غير مضبوط بعدد بل ضابطه حصول القطع واليقين واثبات اليقين به يكون دورا واجاب عنه في المواقف وشرحه بنحو ما اجاب به عن الوجه الثامن
ومنها ما ذكره بعض من ان حكم كل طبقة من طبقات اعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم الجانا افادة التسعة والتسعين
له قطعا ولم يحصر العلم في عدد معين وايضا ادعاء الفرق بين العددين المذكورين في افادة العلم تحكم محض واذا كان كذلك فلنفرض طبقة لا تفيد
العلم قطعا كاثنين مثلا ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيد شيء من هذه المراتب بالغا ما بلغ لمساواة كل منها لما قبله في عدم الافادة واجاب
في المواقف وشرحه فقال الجواب بان حصول العلم عند التواتر عندنا معاشر الاشاعرة انما هو بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعد عدد دون عدد فلا تماثل
طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف وان حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف بالوقايع والمخبرين والسامعين فقد
يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة اخرى وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصة ولا يحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم في
العدد وكذا يحصل لسامع دون سامع اخر من ذلك العدد ومنها ما ذكره بعض من ان الجزم بوجود مقتضى الخبر ليس اقوى من الجزم بان من شاهدناه ثانيا هو
الذي شاهدناه بالامس مع انه ليس بقطعي لجواز ان يخلق الله تعالى مثله من كل وجه وهذا التجويز ثابت عند المسلمين والفلاسفة لا يقال بتجويز كونه
مغايرا لما شاهدناه بالامس يرجع الى الشك في المشاهدات والله تعالى وان كان قادرا لكن لا يمتنع منه تعالى لا نضافه الى التلاوين لانا نقول
لا نزاع ان تجويزه يفضي الى الشك في المشاهدات فان المشاهد وجود هذا اما ان هذا هو ذاك فليس بمشاهد لكن حكم من النفس يقع فيه الخطأ
ولا يلزم من الشك في المشاهد دليل الامتناع لا يدفع الالزام لان هذا الجزم ان كان بفاعل ذلك البرهان كان الجاهل بالبرهان جاهلا
بذلك الجزم والعوام لا يعرفون هذا الدليل فكان يجب ان لا يحصل لهم ذلك الجزم واجاب عنه في النهاية فقال الجواب الضرورة قاضية باتحاد
ما شاهدناه ثانيا مع ما شاهدناه اولا والضروري لا يقبل الشك واجاب عنه في المواقف وشرحه بنحو ما اجاب به عن الوجه الخامس واجاب عن جميع الوجوه

تنبيهات تتعلق بالخبر المتواتر

المذكورة في يه والمنية ولم يرلم ذم وح المقاصد وح صريحا بانها تشكيك في الضروري فهي كالشبهة السوفسطائية وهو في غاية الجودة ولم اجد حجة للقول الثالث وهو في غاية الضعف كالقول الثاني وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في البحار التوحيد والعيون حدثنا ابو محمد جعفر بن علي بن احمد الفقيه القمي ثم الايلاقي قال اخبرني ابو محمد الحسن بن محمد بن علي بن صدقة القمي قال حدثني ابو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الانصاري الكجي قال حدثني من سمع الحسن بن محمد النوفلي ثم الهاشمي يقول لما قدم الرضا ع قال لراس الجالوت فما يمنعك من الاقرار بعيسى بن مريم وقد كان يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيرا باذن الله تع قال راس الجالوت يقال انه فعل ولم يشهده قال الرضا ع ارايت ما جاء به موسى من الايات بشاهدته اليس انما جاءت الاخبار من ثقات اصحاب موسى انه فعل ذلك قال بلى قال فكذلك ايضا اتتكم الاخبار المتواترة بما فعل عيسى بن مريم فكيف صدقتم ولم تصدقوا بعيسى فلم يحر جوابا قال الرضا ع وكذلك امر محمد ص وما جاء به وامر كل نبي بعثه الله تع ومن اياته انه كان يتيما فقيرا راعيا اجيرا لم يتعلم كتابا ولم يختلف الى معلم ثم جاء بالقران الذي فيه قصص الانبياء ع واخبارهم حرفا حرفا واخبار من مضى ومن بقي الى يوم القيمة ثم كان يخبرهم باسرارهم وما يعملون في بيوتهم وجاء بايات كثيرة لا تحصى قال راس الجالوت لم يصح عندنا خبر عيسى ولا خبر محمد ص ولا يجوز ان نقر لهما بما لم يصح قال الرضا ع فالشاهد الذي شهد لعيسى ع ولمحمد ص شاهد زور فلم يحر جوابا ثم دعا بالهربذ الاكبر فقال له الرضا ع اخبرني عن زردشت الذي تزعم انه نبي ما حجتك على نبوته قال انه اتى بما لم ياتنا به احد قبله ولم نشهده ولكن الاخبار من اسلافنا وردت علينا بانه احل لنا ما لم يحله غيره فاتبعناه قال افليس انما اتتكم الاخبار فاتبعتموه قال بلى قال فكذلك سائر الامم السالفة اتتهم الاخبار بما اتى به النبيون واتى به موسى وعيسى ومحمد ص فما عذركم في ترك الاقرار لهم اذ كنتم انما اقررتم بزردشت من قبل الاخبار المتواترة بانه جاء بما لم يجئ به غيره فانقطع الهربذ مكانه وفي تفسير الامام ع بالاسناد الى ابي محمد العسكري ع انه قال لامير المؤمنين عليه السلام هل لمحمد ص اية مثل اية موسى الحيات قال فقال رسول الله ص لابي جهل لعنه الله هذه الغرفة التي قد جاءتك عما اخبرتك بما شاهدت فقال ابو جهل لعنه الله لا ادري اصدق قوله هؤلاء ام كذبوا ام حقق لهم ام خيل اليهم فان رايت انا ما اقترحه عليك من نحو ايات عيسى بن مريم فقال الله منع الايمان والا فليس لي من تصديق هؤلاء يا ابا جهل فان كان لا يلزمك تصديق هؤلاء على كثرتهم وشدة تحصيلهم فكيف تصدق بمآثر ابائك واجدادك ومساوي اسلاف اعدائك وكيف تصدق عن الصين والعراق والشام اذا حدثت عنها هل المخبرون عن ذلك الا دون هؤلاء المخبرين لك عن هذه الايات مع سائر من شاهدها من الجمع الكثيف الذين لا يجتمعون على باطل يتخرصونه الا كان بازائهم من يكذبهم ويخبر بضد اخبارهم وكل فرقة من هؤلاء محجوجون بما شاهدوا وانت يا ابا جهل محجوج بما سمعت ممن شاهد **الثاني** قال الشهيد الثاني في البداية التواتر متحقق في اصول الشرائع كوجوب الصلوة اليومية واعداد ركعاتها والزكوة والحج تحققا كبيرا وفي الحقيقة مرجع اثبات تواترها الى المعنى لا اللفظي اما الكلام في الاخبار الدالة عليه كغيرها وقليل تحققه في الاحاديث الخاصة المنقولة بالفاظ مخصوصة لعدم اتفاق الطرفين والوسط فيها وان تواتر مدلولها في بعض الموارد كالاخبار الدالة على شجاعة علي ع وكرم حاتم ونظائرهما للان قال حتى قال ابو الصلاح من سئل عن ابراز مثال لذلك اعياه طلبه هذا مع كثرة رواياتهم قديما وحديثا وانتشارهم في اقطار الارض قال العبد انما الاعمال بالنيات ليس من التواتر وان نقله الان عدد التواتر واكثر فان جميع علماء الاسلام ورواة الحديث الان يروونه وهم يزيدون عن عدد التواتر المدعى طرأ في وسط اسناده الى الان دون اوله فقد انفرد به جماعة مرتبون او شاركهم فيه من لا يخرج بهم عن الاحاد واكثر ما ادعي تواتره من هذا القبيل بنظر مدعي التواتر الى زمانه او هو وما قبله من غير استقصاء جميع الازمنة ولو انصف لوجد الاغلب خلوا اول الازمنة بل ربما صار الحديث الموضوع ابتداء متواترا بعد ذلك لكن شرط التواتر مفقود من جهة الابتداء ونازع بعض المتاخرين في ذلك وادعى وجود المتواترة بكثرة وموضع بعضهم حديث من كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار ممكن ادعاء تواتره فقد نقله عن النبي ص الجم الغفير والجمع الكثير قيل رواه اربعون وقيل اثنان وستون صحابيا ولم يزل العدد الراوي لهذا الحديث في ازدياد وهو ان التواتر يتحقق بهذا العدد بل بما دونه **الثالث** قد تضمن جملة من العبارات ان المتواتر معنى ومن جملة التواتر المعنوي مفيد للعلم لكرم حاتم وشجاعة علي ع وان كانت مفرداتها اخبار احاد وفي بعض المتواتر معناه يفيد العلم بامر مشترك بين جملة الجزئيات المنقولة احادا وفي ان اعلم ان الاخبار التي لا تفيد العلم قد تشترك في معنى كلي يبلغ حد التواتر ولو كانت الجزئيات احادا كما نقل جماعة بعضهم قولهم الظن ان عليا عليه السلام قتل عدة من الكفار في غزاة احد وهكذا ينقل الاحاد افراد الغزوات لان كل واحد من تلك الاخبار اشتركت في كلي هو الشجاعة والراوي لو للكلي المشترك فيه بالتضمن فاذا بلغوا حد التواتر صار

ضعفا مضاعفة لان
ذلك التواتر
ح

ذلك

تنبيهات تتعلق بالخبر المتواتر

في بيان شروط حصول العلم بخبر التواتر

ذلك الكلي مرويا بالتواتر ويقول هؤلاء الرواة باسرهم لم يكذبوا بل لا بد وان يصدق واحد منهم فيصدق جزئي واحد من هذه الجزئيات المروية واي جزئي ثبت افاد الشجاعة وفي البداية التواتر المعنوي تواتر المدلول كالاخبار الدالة على شجاعة علي ع وكرم حاتم ونظائرهما فان كل فرد خاص من تلك الاخبار الدالة على ان عليا ع قتل فلانا وفعل كذا غير متواتر وكذا الاخبار الدالة على ان حاتما اعطى الفرس الفلانية والجمل والرمح وغيرها الا ان القدر المشترك بينها متواتر يدل عليه تلك الجزئيات المتعددة احادا بالتضمن وعلى هذا ترك المرتضى ومن تبعه تواتر الاخبار الدالة على النص ومنه اذ لا شبهة في ان كل واحد من تلك الاخبار احاد وقد اومأ الى ذلك في مسائله التبانيات وفي ح ص اذا كثرت الاخبار في الوقائع واختلف فيها لكن كل واحد منها يشتمل على مشترك بينها بجهة التضمن والالتزام حصل العلم بالقدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع حاتم فيما يحكى من عطاياه من فرس وابل وعين وثوب فانها تتضمن جوده فيعلم وان لم يعلم بشيء من تلك القضايا بعينه وكوقايع علي ع في حروبه من انه هزم في خيبر كذا وفعل في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته ع وقد تواتر ذلك منه وان كان شيء من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة ولا القدر المشترك الحاصل من الجزئيات وهو متواتر لا لان احدها صدق قطعا بالعادة انتهى وفي النهاية في بحث السؤال للاسنوي التواتر قد يكون لفظيا وهو ما تقدم وقد يكون معنويا وهو ان ينقل العدد الذي يحيل تواطئهم على الكذب وقايع مختلفة مشتملة على قدر مشترك كما اذا اخبر واحد بان حاتما اعطى دينارا واخبر اخر بانه اعطى جملا واخر بانه اعطى شاة وهلم جرا حتى بلغ المخبرون عدد التواتر فنقطع بثبوت القدر المشترك لوجوده في كل خبر من هذه الاخبار والقدر المشترك هنا مجرد الاعطاء لا الكرم والجود لعدم وجوده ه قد ذكروا للتواتر وافادته للعلم شروطا كثيرة منها ان يبلغ المخبرون في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطئهم على الكذب وهذا الشرط قد صرح به في يج ويه والمنية ولم ويه المامول وم وح ص بدعوى الاتفاق عليه في يه وم وح ص ولم يصرح بهذا الشرط في يب وشرح البداية وكانهم استغنوا عنه بالتعريف ومنها ان يستند علم المخبرين الى الحس فلو استند الى العقل كما في الاخبار عن حدث العالم لم يفد قطعا وقد صرح بهذا الشرط في يج ويب ويه وشرحه والمنية والبداية ولم ويه وم والمستصفى وح ص وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه في يه وم وح ص وادعى في المستصفى انه معلوم بالعادة ثم قال والا كان في قدرة الله تع ان يجعل ذلك سببا للعلم في حقنا وفي يه الشرط الثاني استناد المخبرين في الاخبار الى الحس فلا يتحقق التواتر فيما لا يكون سنده الحس كالاخبار بان العالم حادث لقضاء العادة بعدم حصول العلم بمثل ذلك وفي يه الباري يشترط ان يكون مستندا الى الحس لا الى العقل اذ لو كان مستندا الى العقل لكان المؤثر في حصول العلم هو العقل لا الخبر انتهى وقد يناقش فيما ذكروه اولا بانه قد يحصل العلم من استناد خبر المخبرين الكثيرين الى غير الحس والى العقل المحض من غير فرق بين الطبقة الاولى والطبقة الاخيرة نعم وربما يندرج هذا تحت الاجماع ولكنه غير قادح فيما ذكرناه ثم وثانيا ان الاستناد الى الحس لو كان شرطا لما حصل التواتر حيث يخبر المخبرون الكثيرون من غير اشارة الى المستند كما هو الغالب وهو بعيد جدا واصالة الاستناد الى الحس لو سلمت غايتها حصول الظن لا العلم نعم وربما يظهر من غاية كلام اهل ان الشرط انما يعتبر بالنسبة الى غير الطبقة الاولى فانه قال والمراد بالاستناد الى الحس في غير الطبقة الاولى عند تعدد طبقات الاخبار عن اخبار جماعة انتهى ولم اجد هذا التقييد في كلام احد القوم غيره بل هم اطلقوا ذلك من غير تفصيل ثم ان الظاهر من اطلاق الكتب المصرحة بالاشتراط عدم الفرق بين افراد الحواس الظاهرة من السمع والبصر والذوق والشم واللمس ومنها استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر وقد صرح بهذا الشرط في يج ويب ويه والمنية ولم ويه وم والمستصفى وح العضدي وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه في النهاية وم وح العضدي قال في يج لانا نعلم انه متى اختل هذا الشرط لا يحصل العلم بمجرد الاخبار وفي يه ويه وم والمستصفى لان خبر اهل كل عصر مستقل بنفسه فكان هذا الشرط معتبرا وزاد الثاني فقال وبهذا يندفع ما يدعيه اليهود والنصارى من التواتر فيما نقلوه عن موسى وعيسى ع لعدم بلوغ الخبر الحد المذكور وقريب منه ما في الرابع ولا اشكال في عدم حصول العلم اذا كان احد الامور الثلثة من خبر الواحد وجه ظاهر وكذا لا اشكال في حصول العلم اذا كانت الثلثة بالغة مبلغ التواتر واما اذا كانت الطبقة الاخيرة المتصلة بنا بالغة مبلغ التواتر ولم يعلم بكيفية ما سبق فقد يدعى حصول العلم بل اكثر المتواترات من هذا القبيل اذ لم يبلغ فيها الى ما سبق فتم وقال في المنية المراد بالطبقة الاولى المشاهدون لمدلول الخبر والطبقة الاخيرة الناقلون عن الواسطة الى المخبر اخيرا والواسطة الطبقة التي بينهما وقد يتحد الواسطة وقد يتعدد فيشترط في كل واحدة منها ان تكون عالمة بمدلول الخبر وقد علم بما ذكرناه ان استواء الطرفين والواسطة انما يعتبر اذا كان بين المخبر والمشاهد طبقتان اخريان وح لا يكون الشرط عاما في كل

في اشتراط بعض [illegible]
الشرائط

متواتر ولا في مطلق الخبر المتواتر فإن نقلة المشاهدين إلى غيرهم بغير واسطة متواترة وليس لهم طرفان ووسائط ومنها أن لا يكون السامع عالما
بما أخبروا به قبل ذلك وهذا الشرط قد صرح به في تهذيب وذكرى والمنتهى وغاية البادي والبداية ولم أره وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه في النهاية وبعض شروح
المبادي واحتج عليه في المنتهى بحجة عقلية فقال إنما شرطنا أن لا يكونوا عالمين بمدلول الخبر لأن من أخبر عما شاهده لا نرانا ما دلك الخبر علما
لكان إما عين العلم الحاصل بالمشاهدة فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة وإما غيره فيلزم اجتماع المثلين وهو محال أيضا ولا يجوز أن يكون مفيدا
لتقوية العلم الحاصل أولا لأنا فرضناه ضروريا والضروري لا يحتمل أن يتقوى بغيره ثم قال وفيه نظر للمنع من لزوم اجتماع المثلين على تقدير أن
يحصل بالخبر علم مغاير للأول لجواز تخالفهما بالنوع وإن تساويا في التعلق بالمعلوم ومن استحالة تقوية الضروري بغيره انتهى وقد أشير إلى ما
ذكره من الحجة في جملة من الكتب ففي تهذيب وشرح البداية يشترط أن لا يكونوا عالمين بما أخبروا به اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل ومثله التقوية
في الضروري وزاد في الأخير فقال لأن العلم يستحيل أن يكون أقوى مما كان وفي المبادي وغاية البادي ولم أره يشترط ذلك لاستحالة تحصيل الحاصل
انتهى ولم يذكر هذا الشرط في شرح وجيزه والمستصفى ومنها أن يكون المخبرون عالمين بما أخبروا به لا ظانين فلو كان كلهم أو بعضهم ظانا بما أخبر به لم يحصل
العلم وقد صرح بهذا الشرط في المعارج والنهاية والمنية وغاية البادي والمستصفى والإحكام وقد صرح بدعوى الاتفاق في النهاية والإحكام واحتج عليه
في غاية البادي بأنه لا يلزم من اجتماع الظنون علم وفي المستصفى الشرط الأول أن يخبروا عن علم لا عن ظن فإن أهل بغداد لو أخبرونا عن طائر أنهم
ظنوه حماما أو عن شخص أنهم ظنوه زيدا لم يحصل لنا العلم بكونه حماما وبكونه زيدا وليس هذا معللا وحال المخبر لم يزد على حال المخبر لأنه كان في قدرة
الله تعالى أن يخلق لنا بخبرهم وإن كان عن ظن ولكن العادة غير مطردة انتهى وسيظهر من الحسن المناقشة فيما ذكروه فإنه قال وقد شرط قوم شرطا
رابعا وهو كونهم عالمين بالخبر غير ظانين وهو غير محتاج إليه لأنه إن أريد وجوب علم الكل به فباطل لأنه لا يمتنع أن يكون بعض المخبرين مقلدا فيه
أو ظانا أو مجازفا وإن أريد علم البعض به فهو لازم مما ذكر من القيود الثلاثة عادة لا يجتمع إلا والبعض عالم مطلقا انتهى ولعله لما ذكره لم يذكر هذا
الشرط في شرح ذكرى والبداية ووجيزه ومنها ما ذكر في جملة من الكتب ففي الغنية الأخبار المتواترة على ضربين أحدهما يحصل العلم عندها لكل عاقل سمعها
بلا شك كالأخبار عن البلدان والحوادث العظيمة والآخر يحصل به بنظر واستدلال كالأخبار عن معجزات النبي صلى الله عليه وآله التي هي سوى القرآن وأخبار النص
الجلي على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام والضرب الأول قال قوم إن العلم الحاصل عنده ضروري وقال آخرون إنه مكتسب ونحن نجوز كونه على كل واحد من الأمرين ولا
نقطع على أحدهما لفقد الدليل الدال على ذلك والضرب الثاني الذي يحصل العلم عنده بنظر واستدلال في صفة المخبرين شروط ثلاثة أحدها بلوغهم
من الكثرة إلى حد لا يجوز معه في العادة اتفاق الكذب منهم في الخبر الواحد لأنهم متى لم يكونوا كذلك ونعلم ذلك من حالهم لم نأمن أن يكون الكذب
وقع منهم اتفاقا كما يجوز ذلك في الواحد والاثنين وثانيها أن يعلم أنهم لم يجمعهم على الكذب جامع من تواطؤ أو ما يجري مجراه لأنا متى لم نعلم ذلك
لم نقطع على الصدق وثالثها أن يعلم ارتفاع اللبس والشبهة عما أخبروا عنه لأنها تدعو الجماعات الكثيرة إلى الكذب كأخبار الخلق الكثير من المبطلين
عن مذاهبهم الفاسدة لأجل الشبهة الداخلة عليهم وهي تقوم مقام التواطؤ في الجمع على الكذب هذا إذا كانت الجماعة تخبر عن المخبر عنه بلا واسطة
فإن كان هناك واسطة وجب اعتبار هذه الشروط في الواسطة بينهم وبين المخبر عنه وإلا لم نقطع على صدقهم وإذا تكاملت هذه الشروط بطل
كونه كذبا وفي ذلك يكون صدقا لأنه لا واسطة بينهما وفي شرح وجيزه يشترط أن لا يبقى شبهة إلى السامع أو تقليد ينافي موجب الخبر وهذا شرط اختص به
السيد المرتضى وهو جيد وفي النهاية قال السيد المرتضى يجب أن لا يكون السامع قد سبق بشبهة أو تقليد إلى اعتقاد نفي موجب الخبر لأن العلم
الحاصل عقيب التواتر إذا كان للعادة جاز أن يختلف باختلاف الأحوال فيحصل للسامع إذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل
لما اعتقد ذلك قال السيد إنما احتجنا إلى هذا الشرط لئلا يقال لنا أي فرق بين خبر البلدان والأخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله غير القرآن كحنين
الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى أي فرق أيضا بين الخبر عن البلدان وبين النص الجلي على أمير المؤمنين عليه السلام الذي تنقله الإمامية وأجاز أن يكون
العلم بذلك كله ضروريا لا يقال يلزمكم أن يجوز صدق من أخبر بأنه لم يعلم بوجود البلدان الكبار والحوادث العظام بالأخبار المتواترة لأجل شبهة
اعتقدها في نفي تلك الأشياء ولا شبهة في نفيها وفي المبادي يشترط أن لا يكون قد سبق بشبهة أو تقليد إلى اعتقاد نفي موجب الخبر وفي
المنية الثاني أن لا يسبق الخبر المتواتر حصول شبهة أو تقليد للسامع يوجب اعتقاد نفي موجب الخبر إلى مدلوله وهذا الشرط اختص اعتباره بالسيد
المرتضى وتابعه على ذلك المحقق الأصوليين وهو الحق وبه يندفع ما قد يحتج به المشركون من اليهود والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزات الرسول صلى الله عليه وآله

كانشقاق

وما يحتج

كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصى ومما أنكروا في النص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة وهو أنها لو كانت متواترة لشاركناكم بالعلم بمدلولها
كما في الأخبار المتواترة بوجود البلدان النائية والقرون الماضية والوقائع الكبار نكذا المقدم والملازمة ظاهرة ويقال في الجواب إن شرط إفادة التواتر العلم
هو عدم السبق بالشبهة والتقليد المذكورين حاصل في الأخبار عن البلاد النائية والقرون الماضية الخالية فكان العلم شاملا للجميع بخلاف معجزات
الرسول صلى الله عليه وآله والنص على أمير المؤمنين عليه السلام فإن الشرط موجود عند المسلمين والإمامية مفقود عند خصومهم لأن أسلافهم نصبوا لهم شبهات تفرقوا
في أنها بهم بنقضوا اعتقادهم بما في الأخبار ولهذا حصل الافتراق بحصول العلم للأولين دون الآخرين وفي غاية البادي الشرط الثاني أن لا
يكون ذلك الخبر مسبوقا بشبهة أو تقليد كخبر النص الصريح المتواتر على إمامة علي عليه السلام فإن المنكرين له لخواصهم وعوامهم لما سبق شبهة وتقليد
لم يحصل لهم العلم وفي البداية شرطها أن لا يسبق شبهة إلى السامع أو تقليد ينافي موجب خبره بأن يكون معتقدا نقيضه وهذا شرط اختص به
السيد المرتضى وتبعه عليه جماعة من المحققين وهو جيد في موضعه واحتج عليه بأن حصول العلم عقيب التواتر إذا كان بالعادة جاز أن يختلف
ذلك باختلاف الأحوال فيحصل للسامع إذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل إذا اعتقد ذلك وبهذا الشرط يحصل
الجواب لمن خالف الإسلام من الفرق إذا ادعى عدم بلوغه التواتر بدعوى نبينا النبوة وظهور المعجزات على يده موافقة لدعواه فإن المانع لحصول
العلم بذلك لهم دون المسلمين سبق الشبهة إلى نفيه ولولا الشرط المذكور لم يتحقق جوابنا لهم عن غيرهم معجزة القرآن ولهذا أجاب الشيعة عن نفي
من خالف تواتر النص على إمامة علي عليه السلام حيث ثبت أنهم اعتقدوا نفي النص لشبهة وفي الزبدة نعم شرط المرتضى عدم سبق شبهة تؤدي إلى اعتقاد
نفيه ليندفع كلام الكفار في تواتر معجزات النبي صلى الله عليه وآله وكلام المخالفين في تواتر النص على الوصي عليه السلام وفي [illegible] الشرط الخامس أن لا يكون السامع
قد سبق بشبهة أو تقليد إلى اعتقاد نفي موجب الخبر وقد ذكر هذا الشرط السيد المرتضى وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عنه قال السيد
إذا كان هذا العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا إلى العادة وليس بموجب عن سبب جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة
وإنما احتجنا إلى هذا الشرط لئلا يقال لنا أي فرق بين خبر البلدان والأخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر
وتسبيح الحصى وما أشبه ذلك وأي فرق أيضا بين خبر البلدان وخبر النص الجلي على أمير المؤمنين عليه السلام الذي تنفرد الإمامية بنقله وإلا أجزتم أن
يكون العلم بذلك كله ضروريا كما أجزتموه في أخبار البلدان وفي غاية المأمول شرط السيد المرتضى في حصول العلم من التواتر بالنسبة إلى السامع
أن لا يسبق اعتقاد خلاف المخبر به لشبهة أو تقليد فإن حصول العلم عقيب المتواتر إذا كان بالعادة جاز أن يختلف ذلك باختلاف الأحوال
فيحصل للسامع إذا كان ساكتا عليه وح ويندفع كلام اليهود على الأخبار المتواترة عن المسلمين بظهور معجزات نبينا صلى الله عليه وآله سوى القرآن كحنين الجذع
وانشقاق القمر وتسبيح الحصى ونحو ذلك فإنه لا يحصل لهم العلم لشبهة حصلت لهم من دينهم أوجبت اعتقاد خلاف ذلك وكلام المخالفين في تواتر
النص الجلي على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وهو متواتر ونحو ذلك من المتواترات فإنها لا تفيد العلم لمن يعتقد خلافها
كأهل السنة والخوارج أما الخواص منهم فللشبهة وأما العوام فللتقليد انتهى ولم يذكر هذا الشرط في المعارج والمستصفى والمختصر وشرحه والإحكام والتحقيق
أن يقال الشارطون إن أرادوا أنه بدون الشرط المذكور لا يحصل العلم مطلقا وفي جميع الصور فهو ضعيف إذ كثيرا ما يحصل مع سبق الشبهة والتقليد
العلم من إخبار جماعة كثيرة وإنكار ذلك مكابرة وإن أرادوا أن الأمرين قد يصلحان لمنع حصول العلم من إخبار جماعة كثيرة فغير بعيد لكن على
هذا لا يناسب عدهما من الشروط بل لا بد من عدهما من الموانع والفرق بين المانع والشرط معروف ولكن الأمر في هذا سهل هذا وقد يقال إن
إنكار الكفار غير القرآن من سائر معجزات النبي صلى الله عليه وآله وإنكار المخالفين النص الجلي على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام لعلهما كان من باب المعصية والعناد
أو لعدم اطلاعهما على جميع الأخبار أو لحصول التشكيك في الدلالة أو في السند فلا ضرورة تلجئنا إلى الحكم باشتراط ما ذكر ثم إنه على تقدير
تأثير سبق الشبهة والتقليد في منع حصول العلم هل يكون صاحبهما معذورا أو غير معذور أو لا فيه إشكال ولعل الاحتمال الأول في غاية من
القوة في جملة من الصور وينبغي التنبيه على أمور **الأول** اختلفوا في أن ما يحصل به التواتر المفيد للعلم هل يمكن ضبطه بعدد
مخصوص ويشترط به أو لا على قولين الأول أنه لا يمكن ذلك ولا يشترط به بل المناط هو حصول العلم عادة فالمعتبر العدد المحصل للوصف فقد
يحصل في بعض المخبرين بعشرة وأقل وقد لا يحصل بما يزيد بنسبة بهم إلى ضعف الصدق وعدمه وهو للمعارج وشرح المبادي وتهذيب والمنية والبداية
وشرحها وشرح المبادي لفخر الإسلام وغاية البادي وعدة وتهذيب وم وضوء شرح العضدي والمستصفى وغيرها وعزاه في المنية إلى الأكثر فقال

في [illegible]
حصول العلم بعدد [illegible]
الشرائط

بيان ما يتعلق بالشرايط الراجعة الى المخبرين
ومنها كيفية حصول العلم بخبر المتواتر

هل يشترط عدد مخصوص في افادة التواتر ام لا ذكروا لا شك في ان ذلك ممكن ولا يشترط فيه العدد وهو المطابق لما في المتن من الاشارة والمعتمد عند
ما عليه الاكثر ولهم ما تضمنه جملة من الكتب فنحن نرجح ليس التواتر عدد محصور لنا انا نعلم بوجود البلاد والوقايع عند الاخبار من غير تتبع للعدد فلو
كان العدد شرطا لتوقف العلم على حصوله ولعل الحكمة لو صرفنا الى ذكره لا يمكن ولكن بذل وسعه وتحقيقه انا اذا سمعنا بخبر واحد فقد افادنا
ظنا ثم كلما تكرر الاخبار وبذلك تقوى الظن حتى يصير الاعتقاد علما فنعلم ان انضبط العدد كان ذلك هو المعتبر لان الاخبار هو المقتضي
للعلم والسبب لا يختلف بحسب المراد كان تاما ونحن نجزم قوم لحصول العلم عقيب خبر التواتر شرط عدد معين ولم يحقق فان العلم هو الحاصل
بعد الشهادات تدون العكس فيرتعد بعيد العلم في قضية لشخص ولا يحصل مع مثله في تلك القضية لغيره ذلك الشخص او في غيرها له ثم ان
بعد نقل اقوال اهل العدد والحق خلاف ذلك كله وانه لا ضابط في ذلك ولا عدد معلوم فانه لا عدد يفرض الا ويمكن عقلا صدور الكذب
منه وان الناقص عنه بواحد الزائد بواحد لا يمتنع عنه جواز الكذب لا يتوقف اذا كان العلم معرفا لكمال العدد لم يمكن الاستدلال على الخصم لانا نفتقر
لا يستدل على حصول العلم في التواتر بل المرجع فيه الى الوجدان وفي المنية لا يشترط العدد لان كثيرا من الاعداد قد يحصل العلم بخبره تارة وقد يتخلف
عن اخرى وفي شرح العدة المفيد للتواتر لا ينحصر في حد المشاهدة اذ لا عدد يفرض الا ويمكن عند العقل صدور الكذب عنه وان الناقص بواحد او
اثنين لا يمتنع فيه جواز الاقدام على الكذب بل الضابط حصول العلم من غير تقييد بعدد مخصوص وذلك يتبين بعين السامع مع حال نفسه فان افادة الخبر
علما بالمخبر عنه علم انه متواتر والا فلا وذلك يختلف باختلاف قراين الاحوال والتعريف باحوال المخبرين واعتقاد السامعين وفي شرح منهم من قال ان اقل عدد يحصل
منه العلم معلوم لله ثم غير معلوم لنا وهو المختار وذلك لانا نجد من انفسنا معرفة العدد الذي حصل علمنا بوجود مكة ومدينة وغيرها من المتواترات
عنده ولو كلفنا انفسنا معرفة ذلك عند تواتر المخبرين بامر من الامور مراقبة الحال التي يكمل علمنا فيها راحطنا بخبر واحد بعد اخر عند البرسيلا
عادة كما لو عمدنه انفسنا العلم بالحالة التي يحصل فيها كما لحصولنا بعد نقصها بالتدريج الخفي لعضو القوة البشرية عن الوقوف على ذلك بل لم يحصل
لنا العلم بخبر التواتر وان كنا لا نقف على اقل عدد افاده كما نعلم حصول الشبع باكل الخبز والري بشرب الماء وان كنا لا نقف على المقدار الذي حصل
به الشبع والري وما قيل من الاقوال في ضبط عدد التواتر فمع اختلافها وتعارضها وعدم مناسبتها وملايمتها للمطلوب مضطربة فانه ما من عدد
يفرض حصول العلم بقولهم الا ويمكن فرض خبرهم بعينه غير مفيد للعلم بالنظر الى الاخرين بل ولو اخبروا باعيانهم بواقعة اخرى لم يحصل بها العلم من حصل
له العلم بخبرهم ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف وانما وقع الاختلاف بسبب الاختلاف في القراين المقترنة بالخبر وقوة سماع
المخبر وفهمه وادراكه للقراين وبالجملة فضابط التواتر ما حصل العلم عنده من اقوال المخبرين لا ان العلم مضبوط بعدد مخصوص وعلى هذا فما من عدد يفرض
كان اربعة او ما زاد الا ويمكن ان يحصل به العلم ويمكن ان لا يحصل ويختلف ذلك بالقراين وما ذكر في كل صورة من ان بعين ذلك العدد بها
انما كان بحصول العلم بخبرهم تحكم لا دليل عليه بل امكن ان يكون ح لاغراض اخر غير ذلك وانه ذلك قد وقع بحكم الاتفاق وعلى قولنا بان ضابط
التواتر حصول العلم عنده يمنع الاستدلال بالتواتر على من لم يحصل له العلم منه وانما المرجع فيه الى الوجدان وفي شرح المختصر قيل غير منحصر في
عدد مخصوص بل قد يختلف فضابطه ما يحصل العلم وهو المختار لانا نقطع بحصول العلم بما ذكر من المتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما
ولا متاخرا اي لا قبل حصول العلم كما يقتضيه راي من يقول انه نظري ولا بعده على راينا ولا سبيل الى العلم به عادة لانه يتقوى الاعتقاد بتدريج
كما يحصل كمال العقل بتدريج خفي والقوة البشرية قاصرة عن ضبطه ونقطع ايضا انه يختلف بالقراين التي تتفق فيه التعريف غير زايدة على المحتاج اليها
في ذلك عادة من الخبر وتقدير اثار الصدق وباختلاف اطلاع المخبرين على نقلها عادة كخبر رسل الملك باحواله الباطنة وباختلاف ادراك المستمعين
وفطنتهم وباختلاف الوقايع وتفاوت كل واحد منها يوجب العلم بخبر عدد اكثر او اقل لا يمكن ضبطه فكيف اذا تركبت الاسباب وفي المستصفي اذا قدرنا
انتفاء القراين فاقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوما لنا ولا سبيل لنا الى انه كان بعد خبر المائة او المائتين بعسر ولنا تجربة ذلك و
ان تكلفنا فسبيل التكليف ان نراقب انفسنا اذا قتل رجل في السوق مثلا وانصرف جماعة عن موضع القتل ودخلوا علينا يخبرون عن قتله فان قول
الاول يحرك الظن وقول الثاني والثالث يؤكده ولا يزال يتزايد تاكيده الى ان يصير ضروريا لا يمكننا ان نشكك فيه انفسنا فلو تصور الوقوف
على اللحظة التي يحصل العلم فيها ضرورة وحفظ حساب المخبرين وعددهم لامكن الوقوف على اللحظة عسير لكن فانه تزايد قوة الاعتقاد ترايد
اخفى التدريج نحو تزايد عقل الصبي المميز الى ان يبلغ حد التكليف ونحو تزايد ضوء الصبح الى ان ينتهي حد الكمال فلذلك بقي هذا في غطاء من

الاشكال

بيان ما يتعلق بشرايط التواتر
حصول العلم بخبر المخبرين

الاشكال وتعذره على قوة البشر ادراكه واما ما ذهب اليه جماعة من التخصيص بعدد مخصوص كالاربعين والسبعين وعدة اهل بدر فحكايات بعيدة
نادرة لا تناسب الغرض ويكفي تعارض اقوالهم دليلا على فسادها لانه لا سبيل لنا الى حصر عدده لكنا بالعلم الضروري نستدل على ان العدد
الذي هو كامل عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار فان قيل علمت حصول العلم بالتواتر وانتم لا تعلمون اقل عدده قلنا كما نعلم ان الخبز
يشبع والماء يروي والخمر يسكر وان كنا لا نعلم اقل مقداره ونعلم ان القراين تفيد العلم وان لم نقدر على حصر اجناسها وضبط اقل درجاتها
انتهى ثم اعلم ان القائلين بالقول الثاني اختلفوا في تعيين اقل ما يحصل به التواتر وضبطه على اقوال احدها ما نقله في المعارج والنهاية
وشرح المبادي وغاية البادي والمنية وشرح البداية وشرح صر وم من انه اثنا عشر وصرح في يه وشرح البداية بانه مذهب قوم وحجتهم على ما في
المنية من قوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا قال في يه والمنية وغاية البادي وم وانما خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وثانيها ما حكاه في
النهاية وشرح مع والمنية عن ابي هذيل العلاف من انه عشرون وحكاه في شرح البداية عن قوم وحجتهم على ما صرح به في النهاية وشرح المنية وغاية
البادي وغاية كو وشرح البداية والاحكام قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون الاية قال في يه والمنية وغاية البادي وشرح صر انما خصهم بالجهاد لانهم اذا
اخبروا حصل العلم بصدقهم وثالثها ما حكاه في يه وشرح مع وشرح البداية والمستصفي عن قوم من انه سبعين وحجتهم على ما صرح به في النهاية و
شرح المنية وغاية البادي وشرح البداية وم وشرح صر والمستصفي قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا الاية قال فيما عدا ب الاخير وانما كان ذلك
لتحصيل اليقين باخبارهم بما شاهدوه من المعجزات ورابعها ما حكاه في ب وشرح والمستصفي عن قوم من انه اربعين وحجتهم على ما في النهاية
وشرح المنية وغاية البادي قوله تعالى يا ايها النبي حسبك من اتبعك من المؤمنين وفي م والمستصفي وشرح صر اخذا من عدد الجمعة وفي غا كما قيل
لا بد من الاربعين لان الشارع لم يتعبد جماعة في حكم الا الاربعين في جمعة والاربعة في شهادة الزنا ولكن الاربعة ليس تواترا اتفاقا فتعين
الاربعين وخامسها ما حكاه في شرح مع وشرح يه وشرح البداية والمستصفي عن قوم من انه ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر وحجتهم ما ذكره في يه والمنية
وغاية البادي وم فقالوا وانما خصهم بذلك ليحصل للمشركين العلم بخبرهم وسادسها ما ذكره في يه وغاية المامول نقلا وقيل يعتبر بلوغ عدد بيعة
الرضوان وزاد فقال الذي فسره بالف وسبعمائة انتهى وقد صرح في جملة من الكتب بضعف الاقوال المذكورة ففي شرح مع واعلم ان الكل تحكم لا مغني له وفي
المبادي الكل ضعيف وفي المنية وهذه الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل منه العلم وقد يتخلف عنه فلا يكون مناطا
وفي شرح البداية ولا يخفى ما في هذه الاختلافات من فنون الخرافات واي ارتباط لهذا العدد بالمراد وما الذي اخرجه عن نظايره مما ذكر في القرآن من ضروب
الاعداد وفي ده حصرا قلتم في عدد مجازفة وفي غاية البادي وكل هذه التعيينات تكلفات باردة انتهى ولكن في التعليقات الجمالية قال بعض
الفضلاء اقول يحتمل ان يكون مراد من قال بتعيين عدد الاقل بان عدد التواتر وان كان مختلفا في الوقوع بحسب اختلاف الوقايع والمخبرين وغيرها
لكن احد تلك الاعداد عدد ليس في هذه الوقايع اقل منه ولا يمكن اقل منه فقال بعضهم انما هو الخمسة وقال البعض بتعيين عدد اخر لا بمعنى ان المعتبر
في كل واقعة هو الخمسة حتى تكون افادة العلم من حيث حصول الخمسة مثلا في المخبرين وان كان عددهم اكثر من الخمسة بل يسلم ان الاعداد المفيدة في
الوقايع مختلفة ففي بعض الوقايع لا يفيد الخمس بل لا بد من اكثر منه لكن بين تلك الاعداد المختلفة المفيدة بحسب الوقايع لا اقل من الخمسة مثلا
ولا يخفى انه ح لا يضر اختلاف الاعداد بحسب الوقايع وكذا لا يضره عدم العلم سابقا ولاحقا كما استدل به المص على مختاره بل يقول لا يمكن انكار
انه يتحقق بين هذه الاعداد المختلفة عدد لا اقل منه اذ لا شك انها في طرف القلة متناهية فلا محالة ينتهي الى عدد لا اقل منه فمختار المص انه غير
منحصر في عدد اي اقل عدد التواتر غير منحصر على ما هو الظ من العبارة بقرينة المقابلة لا ان المتواتر غير منحصر مكابرة صريحة ولا ملزم لا تعبد كما
عرفت اللهم الا ان يقال المراد المص نفي العلم بهذا العدد بخصوصه مع الاعتراف بتحققه ولا يخفى انه مع عدم ملايمة العبارة له لا يخلو عن تامل عليه وهو
عدم حصول العلم به في المتواترات سابقا ولاحقا وذلك لان من قال بوجود الاقل على ما قررنا لم يجعله شرطا حتى يلزم العلم به سابقا او لاحقا بل
ذكره حكما من احكام المتواتر انه اقل عدد افراده فتدبر والظ ان المص والشارح حملا مذهب من قال بتعيين الاقل على اشتراط هذا العدد واعتباره
بمعنى ان المعتبر المفيد في كل واقعة هو الخمسة مثلا وان كان عدد المخبرين اكثر وح يكون مختارهما موجها ودليلهما منطبقا على مختارهما لكن لا يخفى
انه على هذا لا يبطل الا ما حملوا مذهب الخصم عليه لا الاحتمال الاخر كما عرفت فتدبر انتهى وانت خبير بان كون النزاع هيهنا في انه هل يشترط عدد معين
ام لا كما هو مصرح به في كلامهم قال العلامة في يه المطلب الثاني في امور ظن انها شروط الاول العدد ظن قوم ان لحصول العلم عقيب الخبر المتواتر شرط

فيما يتعلق بشرائط
حصول العلم من خبر التواتر

عدد معين وليس بحق وقال الرازي في المحصول اعلم ان هيهنا امورا معتبرة في كون التواتر مفيدا للعلم وامورا ظنوا انها معتبرة مع انها في الحقيقة غير معتبرة
اما القسم الاول فنقول ان تلك الامور اما ان تكون راجعة الى السامعين او الى المخبرين ثم قال اما ما يرجع الى المخبرين فامران وذكر الاول ثم قال الثاني
العدد فيه مسائل ثم نقل في مسئلة قول القاضي ابي بكر على ما نقلنا عنه وتكلم عليه وقال في مسئلة اخرى الحق ان العدد الذي يفيد قولهم العلم غير معلوم
فانه لا عدد يفرض الا وهو غير مستبعد في العقل تواطؤ الكذب عليهم فان الناقص عنهم بواحد والزائد عليهم بواحد لا يتميز عنه في جواز الاقدام على
الكذب فمنهم من اعتبر عددا معينا وذكر وجوها ثم قال بعد نقل الوجوه فهذا هو الشرط الذي في الخبر المتواتر اذا اخبر المخبرون عن المشاهدة العلم
بما نقلنا انه من قال بتعيين العدد الاقل معناه الاشتراط برجح فلا يرد على ما استدل به على رده من عدم العلم به سابقا ولاحقا الا انا او ورد به
من انه من اعتبر العدد المخصوص لعله جعله مشروطا به في الواقع ولا يلزم العلم به قبلا او بعدا او الجواب ما ذكره ولا يرد ايراد اخر نعم ما ذكروه من الاختلا
ما اختلاف القرائن والاحوال انما يتوجه اذا كان مرادهم من قال بتعيين الاقل ان المناط في جميع المتواترات هو ذلك لان ذلك العدد يفيد العلم البتة
اما لو قيل ان اقل عدد يفيد العلم ذلك العدد يفيد العلم انما بل ربما احتيج في بعض الوقايع الى عدد اكثر فلا يتوجه ما ذكروه ولا يبعد ان يكون الكلام في كلام
الامام على ما نقلنا هو لاول وح يظهر توجه لما ذكره الشارح من انه قد لا يفيد فيعلم كذب واحد غير حاجة الى نقل كلام القاضي وذلك لانه على هذا
اذا كان مذهبه ان قول الخمسة يفيد العلم البتة مخصوصة لا بد من بيان عدد فلا يتمسك بان المفيد للعلم هو قول الخمسة الصادقين فاذا لم يفد قول
الخمسة العلم علم ان واحدا منهم لا اقل كاذب فاحتيج الى التزكية على ان يعلم عدالة الاربعة ويحكم بشهادتهم هذا وعلى هذا الحكم بان اقل عدد التواتر
كما على ما ذكره الشارح وقع في كلام غير ابن كالعلامة الحلي مع انهم ليس له عدد خاص باعتبار انه قد يتحقق ظاهر في اكثر منه وان كان عند التحقيق
المفيد في الاكثر ايضا هو ذلك الاقل فتدبر **الثالث** قال في المنتهى قطع القاضي بان قول الاربعة قاصر عن العدد الكامل لانها بينة شرعية
يجوز بالاجماع للقاضي فيها العرض على المزكين لتحصيل غلبة الظن وهذا يبطل بغلبة الظن فيما علم ضرورة وما ذكره صحيح اذا لم يكن قرينة فانا لا نصادف
انفسنا مضطرين الى خبر الاربعة اما اذا قرضت قرائن مع ذلك فلا يستحيل حصول التصديق لكن لا يكون حاصلا عن مجرد الخبر بل عن القرائن مع الخبر
والقاضي ح بل ذلك مع القرائن ايضا **الرابع** قال في المستصفى ايضا قال القاضي علمت بالاجماع ان الاربعة ناقص اما الخمسة فاتوقف فيها لانه
لم يقم فيه دليل الاجماع وهذا ضعيف لانا نعلم بالتجربة ذلك فكم من اخبار سمعناها من خمسة وستة ولا يحصل لنا العلم فهو ايضا لا شك فيه **الخامس**
قال في المستصفى ايضا اذا فقدنا انتفاء القرائن فاقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله سبحانه وليس معلوما لنا ولا سبيل لنا الى معرفته فانا لا
ندري متى حصل علمنا بوجود مكة وبوجود الشافعي ووجود الانبياء عند تواتر الخبر الينا وانه كان بعد خبر المائة او المائتين ويعسر علينا تجربة ذلك
وان تكلفنا فسبيل التكلف ان نراقب انفسنا اذا قتل رجل في السوق مثلا وانصرف جماعة عن موضع القتل ودخلوا علينا يخبرون عن قتله
فان قول الاول يحرك الظن وقول الثاني والثالث يؤكده ولا يزال تأكد الى ان يصير ضروريا لا يمكننا ان نشكك فيه انفسنا فلو تصور الوقوف
على اللحظة عسر ايضا فانه يتزايد قوة الاعتقاد تزايدا خفيا التدريج كتزايد عقل الصبي المميز الى ان يبلغ حد التكليف وكتزايد ضوء الصبح الى ان
ينتهي الى حد الكمال ولهذا بقي هذا في غطاء من الاشكال وتعذر على قوة البشر ادراكه فاما ما ذهب اليه قوم من التخصيص بالاربعين اخذا من الجمعة وقوم الى
التخصيص بالسبعين اخذا من قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وقوم الى التخصيص بعدد اهل بدر فكل ذلك تحكمات فاسدة باردة لا تناسب
الغرض ولا تدل عليه ويكفي تعارض اقوالهم دليلا على فسادها فاذن لا سبيل لنا الى حصر عدده لكنا بالعلم الضروري نستدل على ان العدد الذي هو كامل
عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار فان قيل فكيف علم حصول العلم بالتواتر وانتم لا تعلمون اقل عدده قلنا كما نعلم ان الخبز مشبع والماء مرو والخمر مسكر
وان كنا لا نعلم اقل مقدار منه ونعلم ان القرائن تفيد العلم وان لم نقدر على حصر اجناسها وضبط اقل درجاتها **السادس** قال في المستصفى ايضا العدد
الكامل اذا اخبروا ولم يحصل العلم بصدقهم فيجب القطع بكذبهم لانه لا يشترط في حصول العلم الا شرطان احدهما كمال العدد والثاني ان يخبروا عن يقين و
مشاهدة فاذا كان العدد كاملا كان امتناع العلم لفوات الشرط الثاني فيعلم انهم بجملتهم كذبوا او كذب بعضهم في قوله اني شاهدت ذلك بل
بناه على توهم وظن او كذب متعمدا الا انهم لو صدقوا وقد كمل عددهم حصل العلم ضرورة وهذا احد الادلة على ان الاربعة ليس عدد التواتر
اذ القاضي اذا لم يحصل له العلم بصدقهم جاز له القضاء بغلبة الظن بالاجماع ولو تم عددهم لكان انتفاء العلم بصدقهم دليلا قاطعا على كذب جميعهم
او كذب احدهم ولقطعنا بان فيهم كاذبا او متوهما اذ لا يقبل شهادة اربعة نعلم ان فيهم كاذبا او متوهما فان قيل فان لم يحصل العلم بقولهم وقد كثروا

ولا يلزم ان ذلك م

فيما يتعلق بشرائط
حصول العلم من خبر
التواتر

كثرة يستحيل بحكم العادة توافقهم على الكذب عن اتفاق ويستحيل دخولهم تحت ضبط وتساعدهم على الكذب بحيث ينكتم ذلك ولا يتحدث به واحد
منهم فعلى هذا يجعل كذبهم وكيف يتصور ذلك قلنا انما يمكن ذلك بان يكونوا منقسمين الى كاذبين وصادقين اما الصادقون فقد نقصوا عن المبلغ
الذي يستقل بافادة العلم واما الكاذبون فيحصل منهم التواطؤ عليهم مع الانكتام فلا يستحيل الانكتام في الحال الى ان يتحدث به وثانيا في الحال كنقل الشيعة نص
الامامة مع كثرتهم انما لم يفد العلم لانهم لم يخبروا عن المشاهدة والسماع بل سمعوا عن سلفهم وهم صادقون لكن السلف الواضعين لهذا الكذب يكون
عددهم كاملا لا يحتمل ناقصا عن مبلغ يستحيل عليهم التواطؤ مع الانكتام وفي باطن الحلف ان عددهم كاملا لا يحتمل التواطؤ فيخطئون في الظن فيقطعون
بالحكم ويكون هذا منشاء غلطهم انتهى **السابع** قال في البحث السابع عشر وجوب اتحاد الاعداد قال ابو الحسين والقاضي ابو بكر كل عدد وقع
العلم بخبره في واقعة لشخص لا بد وان يكون مفيدا للعلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك الشخص اذا سمعه وهذا انما يصح على الاطلاق لو كان العلم قد حصل
بالقرائن العائدة الى الاخبار والمخبرين واحوالهم اختلاف السامعين في قوة السماع للخبر والفهم لمدلوله ومع فرض التساوي في القرائن قد تفيد اما
الظن ويحصل من اجتماعها العلم فامكن حصول العلم بمثل ذلك العدد لبعض الاشخاص دون بعض لتفاوتهم في الفهم للقرائن وتفاوتهم ايضا في
الادراك والذكاء معلوم بالضرورة انتهى **الثامن** قال في الخبر اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وجميع الفقهاء على ان خبر المتواتر لا يولد العلم وقال بعض
الناس انه يولده بوجهين الاول لو افاد تولدا فاما ان يتولد عن الاخير خاصة او عنه وعن جملة الاخبار السابقة عليه والاول لم والالتولد مع تفرده
ابراده وكذا الثاني لانها متعددة والسبب الواحد لا يصدر عن شيئين واعترض بجواز تولده عن الاخير بشرط تقدم ما وصل الاخبار عن الهيئة
الاجتماعية نعم قيل ان جملة الاخبار معدة مع بلا ولكان مجموعها وفيه نظر لانه وان كان كل جزء به معدوما لكن حصل منه في النفس هيئة تلك الزمان
وتلك الهيئة ثابتة في النفس وحصل منه العلم عند اجتماع تلك الهيئات النفسانية وليست معدومة الثاني قالوا كلما هو غالب بجهة من الجهات فانه
يجوز ان يتولد منه شيء في غير محله والقول والخبر ليس له جهة فلا يتولد عنه العلم لانه لا يتولد عنه لتولد في غير محله وهو مع ولا للاشاعرة دليل اخر
وهو امتناع موجد غير الله تعالى وقد ابطلناه في كتبنا الكلامية انتهى وقد صرح بجميع ما ذكره في الاحكام ايضا **التاسع** حكى فيه وغاية الباد
والمستصفى عن قوم انهم شرطوا في التواتر ان لا يحوي المخبرين بلد وان لا يحصيهم عدد ثم صرحوا بضعفه كما صرح به في بديع هو المعتمد ولم ما ذكره في بديع
فقال شرط قوم في اهل التواتر ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو غلط فان اهل الجامع لو اخبروا بسقوط المؤذن من المنارة فيما بين الخلق افاد العلم انتهى وفي المستصفى
احتج بامور كثيرة كلها ابتر ما ذكره فقال شرط قوم في عدد التواتر ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد وهو ان الحجيج باجمعهم لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج ومنعتهم
من عرفات وهم محصورون واهل الجامع اذا اخبروا عن نائبة في الجمعة منعت الناس عن الصلوة صدقهم مع انهم يحويهم مسجد فضلا عن بلد وكذا اهل المدينة اذا اخبروا عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم بشيء حصل العلم وقد حواهم بلد **العاشر** قال في النهاية وغاية الباد شرط اليهود ان لا يكونوا على دين واحد ثم ضعفا كما في بديع قال الاول وهو غلط فان
التهمة ان حصلت لم يحصل العلم الجديد واختلف وان لم يحصل العلم كيف كان اديانهم انتهى والحق ما ذكروه من ان ذلك غير شرط **الحادي عشر** قال في بديع
اعتبر اخرون اختلاف انسابهم واديانهم ليؤمن تواطؤهم على الكذب ثم صرح بضعفه كما في بديع وكذا صرح به في والمستصفى ففي الاول شرط قوم ان لا يكونوا من نسب واحد ولا من بلد
واحد هو باطل لما تقدم وفي الثاني شرط قوم ان يختلف انسابهم فلا يكونوا بني اب واحد وتختلف اوطانهم فلا يكونوا في محلة واحدة وتختلف اديانهم فلا يكونوا
من مذهب واحد هذا فاسد لان كونهم من محلة واحدة ونسب واحد لا يؤثر في امكان تواطئهم والكثرة الى كمال العدد تدفع هذا الامكان وان لم يكن كثرة امكن تواطؤهم
من بني الاعمام كما لا يمكن من الاخوة ومن اهل بلد كما يمكن من اهل محلة وكيف يعتبر اختلاف الدين ونحن نعلم صدق المسلمين اذا اخبروا عن قتل وفتنة وواقعة بل
نعلم صدق اهل قسطنطينية اذا اخبروا عن موت قيصر فان قيل فلنعلم صدق النصارى في نقل التثليث عن عيسى وصدقهم في قتله قلنا لم ينقلوا التثليث توقيفا
وسماعا عن عيسى بنص صريح لا يحتمل التأويل لكن توهموا ذلك بالفاظ موهمة لم يقفوا على معناها كما توهمت المشبهة من آيات واخبار لم يفهموا معناها
والتواتر ينبغي ان يصدر عن محسوس واما قتل عيسى فقد صدقوا في انهم شاهدوا شخصا يشبه عيسى مقتولا ولكن شبه لهم فان قيل فهل يتصور التشبيه في المحسوس
فان تصور فليشكك كل واحد منا اذا راى زوجته وولده فلعله شبه له قلنا ان كان الزمان زمان خرق العادة يجوز التشبيه في المحسوس وذلك زمان اثبات
النبوة لاثبات صدق النبي صلى الله عليه وسلم وذلك لا يوجب الشك في غير ذلك الزمان اذ لا خلاف في قدرة الله تعالى على قلب العصا ثعبانا وخرق العادة به لتصديق
النبي ص ومع ذلك اذا اخذنا لم نخف من انقلابها ثعبانا ثقة بالعادات في زماننا هذا فان قيل خرق العادة في زماننا جائز كرامة للاولياء فلعل
وليا من الاولياء دعا الله بذلك فاجابه فليشكك لامكان ذلك قلنا اذا فعل الله تعالى ذلك نزع عن قلوبنا العلم الضروري الحاصل بالعادات فاذا
وجدنا من انفسنا علما ضروريا بانه لم ينقلب العصا ثعبانا ولا الجبل ذهبا ولا الحصا في الحال جواهر ويواقيت قطعنا بان الله تعالى لم يخرق العادة

في بيان شروط مختلف فيها لحصول العلم من المتواتر

وان كان قادرا عليه انتفى **الثاني عشر** قال في بديع وغاية البادي شرط بعضهم الاسلام والعدالة لان الكفر عرضة للكذب والتحريف والاسلام
والعدالة ضابطا الصدق وزاد في الاول فقال ولهذا اعتبر اجماع المسلمين دون غيرهم ولانه لو وقع العلم عند اخبار الكفار لوقع عند اخبار النصارى
مع كثرتهم عن قتل المسيح صلبه ثم ضعف هذا القول فقال وهو غلط فان العلم قد يحصل عند خبر الكفار اذا عرفنا انتفاء الداعي الى الكذب كما لو اخبر اهل
بلد كافرون بقتل ملكهم والاجماع اختص بالمسلمين عند بعضهم لاستفادته من السمع المختص بالاجماع من المسلمين واخبار النصارى غير متواتر
لنقلهم في المبدأ وصرح بضعفه في بب كما صرح في غاية البادي والمستصفى بنفي الاول وهذا لفظه فانا نعلم قطعا ان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل
ملكهم لحصل لنا العلم وليس ذلك الا لان الكثرة مانعة عن التواطي على الكذب والاسلام والعدالة في الثاني شرط قوم ان يكونوا اولياء المؤمنين
وهو فاسد اذ يحصل العلم بقول الفسقة المرجئة والقدرية بل بقول الروم اذا اخبروا بموت ملكهم **الثالث عشر** قال في بديع شرط اليهود ان يكون
مشتملا على اخبار اهل الذلة والمسكنة ليؤمن حمل الكذب ثم ضعفه فقال وهو غلط فانا نجد العلم حاصلا عقيب اخبار الاكابر والمعظمين الشرفاء الكثيرين
حصوله عقيب خبر المساكين واهل الذلة لرفع اولئك عن رذيلة الكذب لئلا يعلم شرفهم انتهى وصرح بذلك غاية البادي فقال شرط اليهود ان يكون المخبرين
مشتملين على الاذلاء والمساكين وغرضهم بذلك دفع تواتر النصارى والمسلمين في معجزات عيسى ونبينا لانهم اذلاء لم يدخلوا في المتواترين وهو ضعيف
لانا نجد الجزم بخبر الاكابر الشرفاء اذا حصلت الشرائط المذكورة وان لم يشتملوا على الاذلاء **الرابع عشر** قال في بديع شرط ابن الراوندي وجود المعصوم
فيهم لئلا يتفقوا على الكذب ثم صرح بضعفه فقال وهو غلط لان المفيد للعلم قول المعصوم لا خبر غيره انتهى وصرح بضعفه في المستصفى فقال شرط الروافض
ان يكون الامام المعصوم من جملة المخبرين وهذا يوجب العلم باخبار الرسل اذ ليس فيهم معصوم وان لا يلزم حجة الامام الاعلى من شاهده من اهل بلده
منه دون سائر البلاد وان لا يقوم الحجة بقول امرائه ورسله وقضاته ونوابه اذ ليسوا معصومين وان لا يعلم تواتر امر قتله ووقوع فتنة وقتاله
غيرهم وكل ذلك لازم على هذا بانهم **الخامس عشر** قال في المستصفى شرط قوم ان يكونوا محمولين بالسيف على الاخبار وهذا باطل لانهم
ان حملوا على الكذب لم يحصل العلم لفقد الشرط وهو الاخبار عن العلم الضروري وان صدقوا ولو ان اهل بغداد حملهم الخليفة بالسيف
على الاخبار عن مجلس شاهدوه وشهادة كتموها فاخبروا لحصل العلم بقولهم فان قيل فهل يتصور ان يحصل العلم اذا اخبروا عن اختيار ولا يحصل اذا اخبروا
عن اكراه قلنا الحال القاهر ذلك من حيث انه يجعل للقرائن مدخلا وذلك غير محال عندنا فانا بينا ان النفس تشعر بانهم الا على كثرتهم لا يجمعهم على
الكذب جامع ثم يصدق فاذا ظهر كون السيف جامعا لهم يبعد ان لا يحصل العلم **مفتاح** اعلم ان الخبر ينقسم باعتبارات عديدة فتارة يقال الخبر
اما متواتر واما احاد وتارة يقال الخبر اما ان يعلم صدقه او كذبه او يحتمل الامرين وقد صرح بهذه القسمة في بديع والمبادي وشرحه لفخر الاسلام وديع و
البدائع وشرحها وغيرها وتارة يقال الخبر اما صادق او كاذب وقد صرح بهذا في بديع فقال اعلم ان الخبر ينقسم ثلثة انواع الاول انقسامه الى الصادق والكاذب الثاني
المتواتر والاحاد الثالث الى ما يعلم صدقه وما يعلم كذبه وما يجهل فيه الامران وهذه متداخلة وقد اطبق المحققون كافة على ان القسمة الى الصدق والكذب
ولا ثالث لهما لان الخبر اما مطابق للمخبر عنه او لا والاول الصدق والثاني الكذب ثم قال احتج الجمهور باتفاق الامة على تكذيب اليهود والنصارى مع انا نعلم
ان فيهم من لا يعلم فساد تلك المذاهب ثم قال واعترض بان ذلك لان الاسلام ما كانوا قوم جليلة الاحوال اشتبهت لهم حال من يخبر عن الشيء مع العلم بغتة
وحكي عن الجاحظ انه ذهب الى منع الحصر وثبوت الواسطة بين الامرين لوجوه منها قوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فانه يدل على ان الكفار حصروا دعوى
النبوة في الكذب والجنة وليس اخباره بالنبوة حالة الجنون كذبا لانهم جعلوه في مقابلة الكذب ولا صدقا لانهم لا يعتقدون صدقه فيكون ذلك واسطة
بين الصدق والكذب فيه نظر اما اولا فلان غاية ما ثبت من ذلك ان طائفة من الكفار زعموا ثبوت الواسطة وهي ليس بحجة وحكاية الله عز وجل ذلك
عنهم لا يفيد تقريرهم عليه حتى يكون هو الدليل على المدعى اما ثانيا فلما ذكر في النهاية فقال والجواب الخبر هو الذي قصد به الاخبار والمجنون لا قصد
له كالساهي والنائم ثم اذا صدر عنهما صيغة الخبر فانه لا يكون خبرا وحيث لا يعتقدون اسلامه لم يبق الا ان يكون كاذبا او لا يكون مما اتى به خبرا وان كان
صورة الخبر واما ثالثا فلما ذكره في النهاية فقال وايضا فانه يظهر الا ان الكذب اعم من الافتراء فان الافتراء اخص من نقيض الصدق الذي هو الكذب فكان الشق
الثاني بالجنة وما كان اعم في صورة الجنة ومنها ان من اخبر عن حصول زيد في الدار عن ظن ثم ظهر البطلان لم يحكم بكذبه في هذا الخبر ولا يستحق الذم وليس
صدقا لعدم المطابقة ولو اخبر عن حصوله في الدار مع اعتقاد انه ليس فيها وكان فيها لم يوصف بالصدق ولا يستحق المدح وان كان خبره مطابقا
ولا بالكذب للمطابقة فعلم ان المطابقة وعدمها ليسا كافيين في الوصف بالصدق والكذب بل لا بد من العلم والقصد واجاب عن هذا في النهاية فقال

مستغنى ابنه في تعبير غاية الباحث كذا صح

صح

في بيان امتناع الكذب في خبر الله تعالى

ويمتنع الكذب في صورة المخبر عن ظن مع عدم المطابقة وان لم يستحق الذم وكذا يمتنع الصدق مع المطابقة وان لم يستحق الذم ومنها ان اكثر العمومات
والمطلقات مخصصة ومقيدة فلو كان الخبر الذي لا يطابق الواقع كذبا لتطرق الكذب الى كلام الشارع واجاب عنه في النهاية فقال وحمل العام
على الخاص والمطلق على المقيد انما يكن محمولا على ظاهره وليس بكذب لانه محمول على مجازه معدول به عن حقيقته والمجاز ليس بكذب ومنها ان بين
العلم والجهل المركب واسطة في الاعتقاد وهو اعتقاد المطابقة فجاز ان يثبت بين الصدق والكذب واسطة في الخبر واجاب عنه في النهاية ايضا
فقال ولاي ملازمة بين ثبوت الواسطة في الاعتقاد بين العلم والجهل المركب وبين ثبوتها في الخبر ولو كان التمثيل ذاتيا لثبت الواسطة بين الثبات
والايجاب وبين كل متنافيين لما حاط بطرفي النقيض ثم قال والنزاع في هذه المسئلة لفظي حيث اطلق بعضهم الكذب على كل خبر غير مطابق وخصه اخرون
باشتراط الاعتقاد **مفتاح** قد عد من الاخبار المعلومة الصدق جملة من الاخبار ومنها خبر الله عز وجل وقد صرح بكونه معلوم الصدق في
النهاية والعدة والغنية وديح وبه ويب ود وشرحه لفخر الاسلام والبدائع وشرحها ويد ادم والمحكي في العدة عن الذريعة للسيد المرتضى وغيرها بل
فيه اتفق الناس كافة على ان خبره تعالى صدق وان اختلفوا في الدلالة عليه انتهى وما ذكروه هو المعتمد ولهم وجوه احدها ما حكاه في النهاية عن المعتزلة فقال
اما المعتزلة فاحتجوا عليه بان الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى عالم بقبحه وغني عنه وحكيم في فعله فلا يصدر عنه بالضرورة انتهى وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب
ففي بعضها يحقق من الاخبار ما يعلم صدقه بدليل اخبار الله تعالى فانا نعلم كونها صدقا من حيث علمنا انه تعالى لا يختار الكذب لعلمه بقبحه وبانه غني
عنه كما لا يفعل سائر القبائح وفي الذخيرة فاما خبر الله تعالى فانما يعلم صدقه اذا علم انه لا يفعل في اخباره ولا يريد به غير ظاهره ولا يدل عليه ولا يجوز الكذب
عليه ولا يعلم ذلك الا من جهة ان علم انه عالم بقبح القبيح غني عن فعله وانه اذا كان كذلك لا يجوز ان يختار القبيح وفي بب خبر الله تعالى صدق وهو ظاهر عندنا
اذ التقبيح الكذب قبيح ضرورة والله تعالى منزه عن القبائح فلا يصدر عنه وفي المبادي لفخر الاسلام خبر الله تعالى صدق وهو ظاهر على قولنا لانه غني عن الكذب
حكيم في افعاله عالم بكل معلوم فاستحال وقوع الكذب منه وفي البدائع خبر الله تعالى صدق لقبح الكذب عليه بالاستحالة انتهى وفي بعض الاعاظم
على هذا الوجه فقال بعد الاشارة اليه اعترض بان البحث عن امتناع الكذب عليه تعالى موقوف على تصور الكذب لو نفى القدرة على الصدق فان كان
المراد منه الكلام الذي لا يطابق المخبر عنه في الظاهر بحيث لو اضمر فيه زيادة او نقصان صح لم يمكن الحكم بقبحه وبامتناعه تعالى لان اكثر العمومات مخصوصة اذ كان
كذلك لم يكن ظاهر العموم مطابقا للمخبر عنه وكذا الحذف والاضمار فانه واقع في كلامه تعالى بل في اوله عند من الناس من قدم المضمر في بسم الله الرحمن الرحيم
من اخره وكذا قالوا في الحمد لله رب العالمين معناه قولوا الحمد لله رب العالمين واتفقوا على حسن المعاريض ومعناها الخبر الذي يكون ظاهره كذبا و
يصدق عند اضمار شرط خاص او تخصيص عام وان كان المراد الكلام الذي لا يكون مطابقا ولا يمكن اضمار سائر يصيره مطابقا معا فهو قبيح بتقدير
الوقوع لكنه غير ممكن الوقوع لانه لا خبر يفرض كذبا الا وهو بحيث لو اضمر فيه شيء صح فيرتفع الامان عن ظواهر الكتاب والسنة لا يقال لو كان مراده
تعالى غير ظواهر لوجب ان يبينه والا كان ملبسا ولانا لو جوزنا ذلك لانتفت الفائدة في كلامه تعالى فيكون عبثا وهو غير جائز لانا نقول ان عنيت
بالملبس انه تعالى فعل ما يحمل الا التلبيس والتجهيل فهو غير لازم لانه تعالى قرر في عقول المكلفين ان اللفظ المطلق ربما يذكر ويراد به المقيد بقيد غير
مذكور ومعه ثم اكده بان بين للمكلف في مواضع اكثر الايات والاخبار فقطع المكلف بمقتضى النظر حال تمسكه لا من قبله تعالى حيث قطع الا في موضع القطع
كما في الايات المتشابهات فانها موهمة للتجهيل الا انها لما احتملت غير الظواهر الباطلة كان القطع بارادتها جهلا وتقصيرا من المكلف لا تلبيسا منه
تعالى وعن العبثية فانا لو ساعدنا على انه لا بد له تعالى في كل فعل من غرض لكن نمنع انه لا غرض من تلك الظواهر الا فهم معانيها الظاهرة كما ان الغرض
من انزال المتشابهات ليس فهم ظواهرها بل امور اخر فيجوز ههنا كذلك لا يقال جواز المتشابهات مشروط بان الدليل قائم على امتناع ما اشعر به ظاهر
اللفظ فما لم يتحقق هذا الشرط لم يكن انزال المتشابه جائزا لانا نقول معلوم ان انزاله غير مشروط بان يكون الدليل المبطل للظواهر معلوما للسامع بل هو للشارح
مشروط بوجود الدليل المبطل لذلك الظاهر لم يكن اجراؤه على ظاهره ثم لا يكفي في العلم بعدم الدليل بطل النظر عند العلم بهذا الدليل فانه لا يلزم من عدم
العلم العدم واذا كان كذلك فلا ظاهر يسمع الا ويجوز وجود دليل عقلي يمنع من حمله على ظاهره مع هذا التجويز لم يبق الوثوق بشيء ثم اجاب عن هذا الاعتراض
فقال وليس بجيد لان المراد بالكذب الاخبار بما لا يكون مطابقا مع ارادة ما دل اللفظ عليه ظاهرا وتقدير الزيادة والنقصان لا يخرجه من الكذب مع
عدم ارادته وان كان جائزا وكذا التلبيس المراد به فعل ما يحصل معه التلبيس بقصد التلبيس وان احتمل غيره اذا لم يكن مرادا وعن لا نسلم في انزال المتشابهات
لما علم ان ظاهرها مقصود له انتهى والتحقيق ان يقال ان ارتكاب خلاف ظاهر اللفظ بالتجوز والتخصيص والتقييد والنسخ والاضمار وارادته ليس من الكذب
في شيء لوجوه منها انه يصح سلب اسم الكذب عن الكلام المشتمل على التجوز والمتجوز ونحوهما وذلك دليل على انه ليس من افراد الكذب الحقيقة لان صحة السلب
دليل المجاز واما مجرد الاستعمال على تقدير تسليمه فليس اصلا في الدلالة على الحقيقة وقد اعظم شأنا الدلالة ولكن صحة السلب في الدلالة

على التجوز اقوى منه في الدلالة على الحقيقة م ورجح الاول للزوم الحمل على الاقوى الا ما يتبين عند التعارض ومنها ان المتبادر من اطلاق لفظ الكذب
معنى لا يندرج تحته شيء من الامور المخالفة للظاهر من التجوز ونحوه فلا يكون من افراد الكذب الحقيقية لان علامة التبادر وتبادر الغير من ادلة المجاز
ومنها انه لا يصح تقسيم لفظ الكذب الى المعنيين اللذين احدهما ارتكاب خلاف الظاهر فلا يقال الكذب على قسمين احدهما مخالفة الظاهر فلا يقال الكذب على
وذلك دليل على انها ليست من افراد الكذب الحقيقية ومنها انه لا يصح الاستفهام عن ارتكاب خلاف الظاهر اذا اطلق فلا يقال اذا قيل فلان كذب هل ارتكب
خلاف الظاهر وهو من ادلة المجاز ومنها انه يصدق على المتجوز ونحوه في نحو ما اذا قال رايت اسدا في الحمام وكان رويته للرجل الشجاع في الحمام مطابقا
للواقع انه صادق وصدقه حقيقيا من غير اشكال ولو كان ارتكاب خلاف الظاهر كذبا للزم اجتماع الصدق والكذب في شيء واحد هو محال لان الصدق
والكذب من الامور المتضادة كالسواد والبياض لا من الامور المتخالفة كالسواد والحلاوة ومنها ان جميع العقلاء يستقبحون الكذب ويستنكرونه ويتجنبونه
منه ويلومون فاعله ولو كان المجاز كذبا لكان كذلك وهو باطل بالضرورة لاتفاق جميعهم على ارتكابه والاتيان به نظما ونثرا من غير نكير كما لا يخفى ومنها ان القرآن
قد تضمن ذم الكذب والكاذب ولعن جميع الكاذبين ومع ذلك قد اشتمل على مجازات كثيرة فلو كان المجاز كذبا لجاز للكفار الاعتراض عليه بما يقدح في كونه معجزة
وبطلان التالي في غاية الوضوح وبالجملة الادلة والشواهد على ان المجاز ليس من الكذب في شيء كثيرة وان شارك الكذب في القبح حيث يخلو عن القرينة والعلاقة
ومن الظاهر ان المجازات القرآنية ليست من هذا القبيل وعدم علمنا بالقرينة لا يستلزم عدمها حين صدور الخطاب لانه مع المخاطب ونحن لسنا من المخاطبين بالخطابات
القرآنية لان اصل المخاطبة والتكلم مختص بمن يصح له الكلام لا كل احد وان تعلق حكم ذلك الخطاب قلنا بان الخطاب في نحو افعل بهم الغائب فلا يجب
نصب القرينة بالنسبة الينا بالنسبة الى المخاطب فقط وثانيها ما احتج به في المبادى وحكاه في شرحه عن الاشاعرة والغزالي من ان الرسول م اخبر بامتناع الكذب عليه
تم فيكون خبره صدقا قال في شرحه اعترض عليه بان العلم بصدق الرسول م موقوف على دلالة المعجزة القائم مقام التصديق بالقول فصدق الرسول مستفاد من تصديق الله
تم اياه وذلك انما يدل لو ثبت انه تم صادق اذ مع تجويز الكذب عليه لا يلزم من تصديق النبي كونه صادقا فالعلم بصدق الرسول م موقوف على العلم بصدقه
تم فلو استفيد منه دار لا يقال يمنع توقفه لانه تصديقه تم للرسول على كونه صادقا لان قوله انت رسولي انشاء وهو يدل على الرسالة فلا دور لانا نقول
تاثير الانشاء في الاحكام الوضعية لا الامور الحقيقية فلا يلزم من قوله انت رسولي صدق الرسول في كل اقواله لان صدق الرجل امر حقيقي فلا يختلف باختلاف
الجعل الشرعي فاذن لا طريق الى معرفة صدق الرسول فيما يخبر عنه تم الا من قبل كونه تم صادقا فيدور وفيه نظر لان الصدق وان كان من الصفات الحقيقية
لكنه يتوقف على الانشاء الدال لا يعطله الصدق فلا دور انتهى وفي شرح مدى لفخر الاسلام ولا دور هنا لان صدق الرسول م يتوقف على معجزته لا على خبره تم
وثالثها ما حكاه في شرحه عن الاشاعرة فقال احتجت الاشاعرة بان كلامه تم قائم بذاته ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل الجهل عليه اذ الخبر يقوم
بالنفس على وفق العلم والجهل عليه تم محال وهو دليل الغزالي ثم قال اعترض عليه بان بحث اصول الفقه لا يتعلق بالكلام النفسي بل بالمسموع المركب من الحروف
والاصوات المتقطعة ولا يلزم من كون النفسي صدقا كون المسموع صدقا سلمنا لكن لم قلتم ان النفسي صدق ولا يلزم من انتفاء الجهل استحالة ان يخبر بالكلام
النفسي خبرا كاذبا فانها برهانية لازمة ومقرنا بن البرهانية ورابعها ما حكاه في شرحه عن الاشاعرة فقال احتجت الاشاعرة بان الصادق كلامه الكاذب
بالضرورة فلو كان كاذبا لكان الواحد منا حال صدقه اكمل منه تم وهو معلوم البطلان ثم قال اعترض عليه بان هذا انما يتم على تقدير القول بالحسن
والقبح العقليين وهم ينكرونه وبالجملة فهذا البحث انما يتمشى على قواعد المعتزلة اما على قول الاشاعرة فلا وخامسها ما حكاه في شرحه عن الاشاعرة فقال
احتجت الاشاعرة بانه لو كان كاذبا لكان اما بكذب قديم فيستحيل عليه الصدق لكان يعلم ان من تعدد على ان العالم ليس بحادث امكنه ان يخبر بان العالم
حادث لا يستلزم القدرة على المركب القدرة على المفردات واما ان يكذب بحادث فيكون محلا للحوادث ثم قال اعترض عليه بامكان استحالة الصدق
فيما اخبر به كذبا وان امكن صدقه في غيره والقدرة انما يتوجه على الحادث اما الكلام النفسي القديم عندهم فلا انتهى **مفتاح** عدم الاخبار
المعلومة خبر الرسول م وقد صرح بانه منها في بعض والعدة والغنية وشرح وتهذيب وشرح مدى وشرحه لفخر الاسلام والبداية وشرحها وغيرها بل في بعض اتفق
الناس على صدق الرسول م في اخباره الدال المعجز على صدقه فيها اما ما عداه فاختلفوا فيه فمذهب الامامية وجوب صدقه في كل شيء لان العصمة شرط وقال
اخرون لا يجب وقد تقدم البحث في العصمة انتهى والمعتمد هو ما حكاه عن الامامية ولهم ما ذكر في جملة من الكتب ففي بعض وبيان الحق الله تم خبر الرسول م
انهم لانا قد علمنا بالمعجز صدقه في اخباره م وان شيئا من القبائح لا يجوز عليه وكل ذلك معلوم بالدليل وفي العدة قال السيد في الذخيرة واما خبر
الرسول م فانه يعلم صدقه لان العلم المعجز قد دل على انه رسول ولا يجوز ان يرسل الله تم من يكذب فيما يؤديه عنه وقد امرنا بتصديقه في كل اخباره
فيجب ان يكون صدقا لان تصديق الكذب قبيح والله تم منزه عن ذلك فعلم عند ذلك ان اخباره صدق وفي مدى وشرحه لفخر الاسلام خبر النبي م

في حجج بيان امتناع الكذب

في حجج بيان امتناع الكذب على الرسول

صدق

صدق لدلالة المعجزة عليه وفي مدى خبر النبي م صدق لان المعجزة دلت على صدقه والا لزم الاغراء بالقبيح وعدم الفرق بين النبي والمتنبي ولا يتاتى شيء
من ذلك على قواعد الاشاعرة وانما يتم على مذهبنا وفي شرحه واحتج الغزالي بان المعجز يدل على صدقه مع استحالة ظهوره على يد الكذابين اذ لو امكن المعجز
لم يبق الله تم عن تصديق رسوله ثم قال واعترض بانه ان كان اقتداره تم على اظهار المعجز على يد الكاذب مستلزما لعجزه عن تصديق الرسول فكذا يلزم
الحكم بعدم اقتداره عليه بمعجزه فلم كان نفي احد المعجزين عنه اولى من الاخر وايضا اذا فرضنا انه تم قادر على اقامة المعجز على يد الكاذب فمع هذا الفرض ان امكن
تصديق الرسول وان لم يمكن فلا عجز اذ العجز انما هو عما يصح ان يكون مقدورا في نفسه ولهذا لا يوصف بالعجز عن خلق مثله تم وايضا اذا استحال
ان يقدر الله تم على تصديق الرسول الا اذا استحال منه اظهار المعجز على يد الكاذب وجب ان ينظر اولا ان ذلك الفعل ممتنع ام لا وان لا يستدل بالعجز
على تصديق الرسول م على عدم قدرته على اظهار الكاذب لان ذلك تصحيح الاصل بالفرع فهو دور وايضا التامل يعطي امكانه فان قلت المصلحة لما كان
مقدورا له تم وممكنا في نفسه لم يقبح منه فعله في شيء من الاوقات وشيء من الجهات فلو قال زيد انا رسول الله وكان كاذبا لم يخرج عن القدرة ولم ينقلب
الممكن ممتنعا سلمنا لكن المعجز يدل على صدقه في ادعاء الرسالة فقط اذ في كلما يخبر عنه تم بيانه انه اذا ادعى الرسالة اقام المعجز كان المعجز دالا على صدقه
فيما ادعاه وهو الرسالة لا في غيرها نعم لو ادعى صدقه في كل شيء ثم ظهر المعجز الصدق لزم ثبوت عموم صدقه فالدليل المذكور يتوقف على عموم الدعوى
اقترانه بالمعجز وذلك لا يكفي فيه فيما المعجز على ادعاء الرسالة خصوصا وقد اختلف العلماء في جواز الصغائر عليهم حتى جوز بعضهم الكبائر واتفق الناس
عدا الامامية على جواز السهو عليهم والحق ان هذه الدعوى انما يتمشى على قواعد الامامية انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** قد ذكر بعض اصحابنا
وغيره من سائر الانبياء عليهم السلام سواء كان من اولى العزم ام لا كما صرح به في شرح البداية لان العصمة المنافية لصدور الكذب ثابتة في الجميع **الثاني** يلحق بالنبي
جميع الائمة الاثني عشر القائمين مقامه وقد صرح بذلك في العدة وبيح وشرح مدى وشرحه لفخر الاسلام والبداية وشرحها وغيرها ولهم ما تضمنه
كلمات جماعة من الاصحاب ففي العدة قال السيد المرتضى في الذخيرة والقول في اخبار الامام عليه السلام القائم مقامه كالقول في اخباره م لان الدليل الدال
على وجوب عصمته ايضا من وقوع القبيح منه وفي ذلك امان من ان يكون خبره م كذبا وفي مدى وشرحه لفخر الاسلام خبر الامام صدق لاعتقادنا عصمته
ثم قال اخبار الائمة م صدق لانهم معصومون وفي شرح البداية خبر الامام عندنا صدق للعصمة المعتبرة فيهم بالدليل **الثالث** لا يصدر الكذب عن النبي م
ولا عن واحد من الائمة م لا عمدا ولا سهوا ولا جهلا ولا نسيانا ولا في الكبر ولا في الصغر وبالجملة لا يقع منهم في شيء من الحالات لا يقال المنشا في عدم صدور
الكذب منهم ليس الا كونه قبيحا وان كل قبيح لا يصدر منهم لوجوب عصمتهم عن كل قبيح وهذا الوجه يختص ببعض اقسام الكذب وهو الكذب القبيح لا تعم الدعوى لان
ان الكذب قد يكون قبيحا وهو الكذب الضار وقد يكون حسنا وهو الكذب الدافع للضرر بل قد يبلغ حسن الكذب الى حد الوجوب كما اذا توقف حفظ النفس
عن التلف فالنسبة بين القبيح والكذب العموم والخصوص من وجه كالسواد والحلاوة كما ان النسبة بين الحسن والصدق كذلك سواء قلنا بان الحسن والقبح ذاتيان بالنسبة
الى الافعال الاختيارية ام لا بل هما بالاعتبارات والجهات الخارجية كما لا يخفى وعلى هذا لا يجوز الحكم بامتناع صدور الكذب منهم م بل من الله تم على الاطلاق
لان منها ما هو حسن من افراد الكذب سواء كان بالذات او بالعارض ولا دليل على امتناع الاختصاص الوجه المستدل به على الامتناع ببعض الافراد وهو القبيح
منه ويلزم مما ذكر ان لا يقطع بصدق خبر من اخبارهم لاحتمال كون كل واحد منها من القسم الحسن وعدم علمنا بجهة الحسن لا يقتضي الحكم بعدمها في الواقع
بالضرورة لانا نقول الكذب وان كان بالنسبة الى مجموع الخلق ينقسم الى حسن وقبيح الا انه بالنسبة الى هذا الصنف الخاص وهو من اتصف بالنبوة او الامامة ينحصر في القبيح
فيكون الصنفان موجبين لقبحه على الاطلاق كما ان الضرر موجب لقبح الكذب الضار على الاطلاق وبقاء ما ان الصفتان انما تعتبر تاثيرهما خارجي في
رفع قبح الكذب وبالجملة يقطع مع الصفتين بقبح الكذب على الاطلاق كما يقطع بقبح الكذب من الله سبحانه على الاطلاق وبالجملة المدرك لقبح الكذب هو العقل
انما ادرك على هذا التفصيل فكل من يقول بالحسن والقبح العقليين يلزمه ومن انكرهما راسا فليس كلامنا معه هنا توضيح هذا المطلب انه لا شك ولا شبهة
في ان الافعال بذواتها وانفسها كما يكون لها تاثير في الاتصاف بصفتي الحسن والقبح كذلك لصفات الفاعلين تاثير في ذلك فالرسالة والامامة الثابتتان من اجل الصفات
بعد الالهية واعظمها لكونهما محل الامانات الكلية والرياسات الاصلية يوجبان منع اتصافهما بالكذب بالنسبة الى صاحبهما بصفة الحسن بوجه من الوجوه واعتبار
من الاعتبارات لاشتمالهما على امرين خبيثين وذميمين احدهما الدناءة الذاتية المنافية للعصمة الواجبة في الرسول والامام وثانيهما الخيانة المنافية
للرياسة العامة وبالجملة العقل يحكم بقبح صدور الكذب من الرسول والامام في جميع الحالات حتى في حالة السهو والنسيان والغفلة والجبر في ذلك
الوجدان العقل مضافا الى ادلة وجوب العصمة ولذا استند اليها محققوا اصحابنا في دعوى عدم جواز صدور الكذب عن النبي م والامام ويؤيد ذلك
ان صدور الكذب عنهما لو كان ممكنا لوقع ولو نادرا ولو وقع لاخذه الكفار والمخالفون منقصة عليهم واحتجوا به عليهم لا يقال ان النبي م والائمة م

في بيان عصمة الرسل

تنبيهٌ يتعلق بصدق النوع

كانوا يخبرون في الموضوعات العرفية تعويلا على الاسباب الشرعية فيقولون هذا ملك فلان تعويلا على انه في يده ويتصرف فيه تصرف الملاك وكذا يقولون انه ابن فلان
اعتمادا على الفراش او شهادة العدلين وكذا يقولون هذا طاهر استنادا الى اصالة الطهارة وامثال هذا كثير ومن المعلوم ان الاسباب الشرعية لا
تفيد العلم بالواقع ولا تقتضي المطابقة له والتخلف عنها كثير جدا فيلزم الكذب في صورة المخالفة للواقع وهي كثيرة الا انا نقول هذا باطل اما اولا
فللمنع من تحقق المخالفة فيما اخبر به النبي والائمة عليهم السلام في الموضوعات العرفية اعتمادا على الاسباب الشرعية المثبتة لها وان كانت المخالفة في نفسها ممكنة اذ
كل ممكن لا يلزم وقوعه واما اجراء احكام الاسلام على المنافقين الموجودين في زمنهم عليهم السلام والمعاملة معهم معاملة المسلمين فلا يستلزم الاخبار عن اسلامهم اذ فعل
الشيء ليس خبرا ولو فرض انهم اخبروا بصريح اللفظ عن اسلامهم بان قالوا هذا مسلم مثلا فلعله قيد ذلك بلفظ او بما يقوم مقامه من نحو الاشارة بما
يخرجه عن الكذب واما ثانيا فلان الاخبار بالاسباب الشرعية صدق لان قوله هذا ابن فلان او هذا ملك فلان او هذا طاهر موضوع لغة وعرفا لما هو
بر في ظاهر الشريعة الابنية او الملكية او الطهارة وهو اعم من ان يكون في الواقع كذلك ولا فيكون اللفظ موضوعا للمفهوم الكلي ومستعملا في معناه الحقيقي المطابق
للواقع وكل لفظ اذا استعمل في معناه الحقيقي وكان مطابقا للواقع كان صدقا وليس من الكذب في شيء بالضرورة سلمنا انه من المجاز ولكن القرينة على ارادته
موجودة وهي شاهد الحال كما في استعمالاتنا فان الاستعمال المذكور شايع من جميع المسلمين بل من جميع العقلاء والشاهد على ذلك ان احدا

المسلمين بالجميع ظ

لم يكذب احدا من المعصومين بذلك ولم يأخذ في رده ما تواتر عنهم من التبري من الكذب في ذلك مع توفر الدواعي عليهم مع كثرة الكفار والمعاندين المخالفين الذين
من جملتهم اهل الفضل والعلم والتدقيق والتحقيق في الاعتراض عليهم ورد قولهم وبيان عيبهم وما ذلك الا لخروج المفروض عن حقيقة الكذب وعدم شموله
لذلك بوجه من الوجوه وايضا لو كان ذلك من الكذب لكان الكذب واقعا من كل احد في اغلب الاوقات وهذا باطل بالضرورة ولا يقال قد يصدر من الائمة عليهم السلام او اكثرهم
التقية كثيرا وذلك تارة بالاخبار عن الاحكام الموافقة لمذهب المخالفين المخالفة للواقع والطريقة الحقة وهو عين الكذب غاية انه صدر للضرورة
فلم يكن قبيحا من هذه الجهة لكن الضرورة لم تخرجه عن مفهوم الكذب قطعا وصدور هذا القسم منهم عليهم السلام في غاية الكثرة واخرى بتوصيف اشخاص عالم بتصفهم به
في الواقع كتوصيفهم جملة من سلاطين الجور بامير المؤمنين وذلك كذب قطعا ولكنه وقع لضرورة وقد بينا ان الضرورة لم يخرج الشيء عن حقيقته نعم
يبدلها القبح بالحسن وهو غير محل الكلام بل محل الكلام اصل صدق الكذب لو لضرورة وقد ثبت بما ذكرنا الصدق فيلزم الحكم بجواز صدور الكذب منهم
للضرورة اي ضرورة كانت اذ الفرق لا وجه له وعلى هذا يشكل الاعتماد على اخبارهم لان كل خبر يصدر منهم يحتمل كونه كذبا صادرا لضرورة فيصير اخبارهم
كاخبار سائر الناس من غير مزية لانا نقول ما صدر عنهم عليهم السلام من التقية بقسميها ليس من الكذب في شيء اما القسم الاول فلان الاحكام الموافقة للتقية كوجوب
غسل الرجلين والمسح على الخفين احكام واقعية واحكام شرعية حقيقية الا انها مشروطة بالتقية والضرورة الخاصة كاشتراط وجوب الصلوة قصرا او
ترك وجوب القيام فيها مثلا بالسفر وعدم التمكن من القيام فيها وليست احكاما غير معتبرة اصلا ولا احكاما ظاهرية كالاحكام المترتبة على ظن المجتهد لذا
لا توصف تلك الاحكام بالخطاء اصلا فهي صواب واختلاف الاحكام الشرعية الفرعية باختلاف الموضوعات والشروط والاعتبارات غير عزيز ثم لو سلمنا وجعلنا

في بيان ان العلم الحاصل من اخبار المتواتر ضروري او كسبي

هذا القسم من الكذب جوزناه لارتفاع قبحه باعتبار الضرورة فلا يلزم منه عدم جواز الاعتماد على جميع اخبارهم عليهم السلام لعلمنا بانتفاء الضرورة المسوغة لهذا القسم
من الكذب في اكثر الاخبار ومع هذا لا يحتمل صدور الكذب المتصف بالقبح وهو مما يحتمل صدوره عنهم عليهم السلام لقاعدة العصمة واما الاخبار المشتبهة فيمكن ان
يدعى ان الاصل فيها عدم الكذب كما ان الاصل عدم التقية ولكن هذا لا ينفع في مقام تحصيل العلم وان كان العمل به متطرقا جائزا واما القسم الثاني فلاحتمال
كون التوصيف المذكور على وجه يوجب خروجه عن الكذب كما اذا وقع على وجه التورية او اقترن بقرينة تخرجه عن الكذب وفي ذلك كله على تقدير تسليم صدور ذلك
منهم واما اذا منع ذلك فلا اشكال اصلا ودلالة بعض اخبار الاحاد على الوقوع فلا ينهض حجة للمنع من حجية اخبار الاحاد مطلقا في امثال هذه المسألة فتأمل

الرابع العلم الحاصل من خبر الله تعالى وخبر النبي صلى الله عليه وآله وخبر الائمة عليهم السلام كسبي لا ضروري كما صرح به في الغنية والتهذيب وشرح المبادي وشرحها و[illegible] عدّ
من الاخبار المعلومة الصدق جملة من الاخبار احدها الخبر المتواتر وقد صرح بهذا في الغنية والتهذيب وشرح المبادي وشرحه لفخر الاسلام والنهاية وشرحها وغيرها
ولا فرق في ذلك بين التواتر اللفظي والمعنوي كما صرح به في التهذيب والنهاية وشرحها وصرحا ايضا بان العلم الحاصل منه كسبي وقيل انه ضروري وثانيها الخبر الذي
علم وجود مخبره ضرورة او اكتسابا وقد صرح بهذا في التهذيب والغنية والتهذيب وشرح المبادي لفخر الاسلام والنهاية وشرحها وغيرها قال في بعضها مثال الاول
خلاف خبر من اخبرنا بان السماء فوقنا والارض تحتنا وصرح بهذا المثال في الغنية ايضا ومثل في شرح النهاية بوجود مكة زادها الله تعالى شرفا وثالثها
الخبر الذي اجتمعت عليه جميع الامة كما في الاخبار بوجوب الصلوة والزكوة ونحو ذلك وقد صرح بهذا في التهذيب والعدة والغنية والتهذيب وشرح المبادي وشرحه

الظاهر

لفخر الاسلام والنهاية وشرحها وعم والمحكي عن الرازي وغيره وبالجملة انه مما اتفق عليه محققو المسلمين من الخاصة والعامة ولهم وجهان احدهما

ماذكر

ما ذكره جملة من الكتب في تحرير هذا المبحث في هذا الباب خبر الامة كلها اذا اخبرت عن شيء فالواجب ان يعلم كونه صدقا لان الدليل قد دل عندنا ان في جملة الامة
الامام عليه السلام في كل زمان وقوله حجة لعصمته وفي العدة قال السيد المرتضى اما خبر الامة اذا اخبرت فانا نعلم صحتها لما تقدم من العلم بكون المعصوم فيها وفي
خبر كل الامة صدقا اما عندنا فلدخول المعصوم واما عند الجمهور فللادلة الدالة على صدق الاجماع انتهى وبالجملة الوجه في الحكم بصدق ما اتفق عليه جميع الامة
ان الامام المعصوم من جملتهم وهو صادق كما تقدم اليه الاشارة وعلى هذا لا يختص الحكم باجماع جميع الامة بل يعم كل اتفاق علم ان المعصوم احد المتفقين
ولو كان الاتفاق حاصلا من اثنين وكذا يعم كل اتفاق يعلم رضاء المعصوم بما اتفقوا عليه ولو بشاهد الحال المفيد للقطع ولا يختص بما ذكر بالمسائل
الشرعية الفرعية بل يعم الاصلية والاصولية وغيرهما من سائر العلوم كالرياضي والهندسة والحساب والطب والنحو والصرف والبيان وغيرها لذلك لان
قول المعصوم ورضاه في كل مقام صدق وصواب وثانيهما ما ذكره بعض العامة فقال خبر كل الامة صدق لان الاجماع حجة وكذا استدل عليه الامام تبعه الطوسي

في بيان صدق الخبر الذي اجمع عليه الامة

وغيره فان اراد بالحجية ما هو مقطوع به وهو الذي صرح به الامدي هنا فالاجماع ليس كذلك عندهما كما سيظهر وان اراد بالحجية ما يجب العمل به فمسلم لكنه لا يلزم من
ذلك ان يكون مقطوعا به لان اخبار الاحاد والعمومات وغيرها مما يجب العمل بها مع انها ظنية انتهى وما ذكره من الايراد في غاية الجودة فيرد على المبادي وشرحه
لفخر الاسلام حيث قالا الاجماع صدق لما بينا ان الاجماع حجة انتهى لان بناء خبر الحجية عندهما كسائر الامامية منحصر في كونه كاشفا عن قول المعصوم او
رضاه وربما حكاه في العدة عن قوم فقال قد الحق قوم بهذا الباب ان يعلم ان الامة اجمعت على العمل بخبر في بعض الاخبار لاجله وادعوا ان ذلك يدل
على كون الخبر حجة مقطوعا بها لانه لو لم يكن كذلك لرده بعضهم وقبله بعض اخر وادعى ان عادتهم بذلك جارية وهذا ليس بصحيح لانا اجماعهم على الحكم بعلم
صحته فاما ان يعلم صحة الخبر الذي عملوا به لاجله فلا يجب ذلك لانهم قد يجمعون على ما طريقه الظن كالقياس والاجتهاد واخبار الاحاد والعادة المدعاة
غير صحيحة ولا معلومة وقد استقصينا في الكتاب الثاني الكلام في هذه النكتة عند تعويل المخالفين في صحة الخبر المروي عن النبي لا يجتمع امتي على الخطاء
على مثل هذه الطريقة انتهى وقد تعرض السيد لهذه المسألة في مقام اخر على ما يظهر من العدة فانه قال قال السيد اما الخبر اذا روي وعملت الامة بموجبه
لاجله فعند من قال لا يجوز العمل بخبر الواحد يبقى ان يكون ذلك دالا على صحته لانه لو لم يكن صحيحا لادى الى اجماعهم على العمل بما هو خطاء وذلك غير
جائز عليهم واما من قال بجواز العمل بخبر الواحد فلا يمكنه ان يقول ان ذلك دال على صحته لانهم اذا اعتقدوا جواز العمل بخبر الواحد جاز ان يجتمعوا

الاشهاد عندهم وان لم يكن طريق ع

عليه وان لم يكن صحيحا في الاصل كما انهم يجوز ان يجتمعوا على شيء من طريق في ذلك العلم انتهى واشار الى هذه المسألة بعض المخالفين فقال قال جماعة
من المعتزلة الاجماع على العمل بموجب الخبر يدل على صحته قطعا لان العادة في الظنون ان يقبله ويرده بعضهم ما قالوه باطل وكذا اشار الى هذه المسألة
في ... فقال الذي زعم ابو هاشم والكرخي وتلميذهما ابو عبد الله البصري ان الاجماع اذا وقع على العمل بموجب الخبر دل على صحته وهو باطل لان عملهم بمقتضى
الخبر يجوز ان يكون لدليل اخر فان قيام الدلائل الكثيرة على مدلول واحد جائز ولان عمل كل الامة بمقتضاه لا يتوقف على القطع به واذا لم يتوقف

لا اتفاقهم ع

على القطع به لم يلزم ثبوته احتجوا بان عامة السلف فيما لم يقطعوا بصحته ان يرد مدلوله بعضهم ويتعلق به الاخرون والجواب منع العادة على حكم المجوس
بخبر عبد الرحمن انتهى والمحققون بنوا ان جميع الامة اذا عملوا بخبر واستندوا اليه في حكم شرعي فهو دليل على صحة الخبر وكونه صدقا لان من جملة الامة
الامام عليه السلام وهو لا يجوز له العمل بخبر الواحد كل دليل ظني كالمجتهد فاستناده الى ذلك الخبر يقتضي كونه صدقا وصحيحا وذلك واضح وقد اشار اليه السيد
فيما حكاه عنه في العدة فقال فاما الامة اذا بلغت الخبر بالقبول وصدقت ذلك دليل على صحته لانه لو لم يكن صحيحا لادى الى اجتماعها على خطاء وذلك لا
يجوز مع كون المعصوم عليه السلام فيها ومتى بلغت الخبر بالقبول ولم يصدق به فذلك لا يدل على صدقه لان هذا حكم اكثر اخبار الاحاد واما اذا حكمت الامة بحكم
يوافق مضمون الخبر فهو كالخبر الذي يوافق مضمونه دليل العقل فيكون صدقا ان فسر الصدق بمحض المطابقة للواقع ولا يقدح في هذا احتمال عدم
صدور هذا الخبر ممن اخبر عنه بل لا العلم بعدم الصدور وبالجملة غاية ما يلزم من ذلك الحكم بحقية مضمون الخبر ومعناه واما عباراته والفاظه فلا
لاحتمال صدورها من غير من نسب اليه وكونها افتراء اذ ذلك ممكن عقلا وعادة ومثل هذا الخبر صدق بحسب المعنى ويحتمل الصدق والكذب بحسب الالفاظ
ولا دلالة على غير محل الاجماع اما مطابقة او تضمنا او التزاما فلا عبرة بها اصلا واما اذا علم بصدق الالفاظ فيلزم العمل بتلك الدلالة قطعا لكن لا يلزم منه الحكم
بان المخبر يعتقد الصحة والصدق لاحتمال كون انشاء الخبر والتجوز من المخبر لكن صادف الواقع فان فسرنا الصدق باعتقاد المطابقة والكذب بعدمه او باعتقاد
العدم فالخبر المفروض كذب على تقدير معلومية الاحتمال المذكور ويحتمل الصدق والكذب على تقدير عدم المعلومية هذا كله بالنظر الى لحاظ العقل واما بالنظر
الى العادة فقد يحصل العلم العادي بصحة صدور الخبر وقد يحصل الظن بذلك وقد لا يحصل شيء من الامرين وذلك واضح واذا عمل الامة غير الامام عليه السلام
بخبر واستند اليه في حكم شرعي فقيل انه دال على صدق مضمون الخبر وصحة صدوره ولا يدل على شيء من الامرين ومنها الخبر التحقيق انه لا يدل على

الامام م ردع الامة على الخطاء في الحكم ان اتفقوا عليه وتمكن من الردع كما حكي عن الشيخ فيدل ذلك على صدق مضمون الخبر وان وجب عليه ايضا ردع الامة عن الخطاء في الاستدلال مط ولو لم يتضرر دليل الحكم فيما اتفقوا على الاستدلال به فيدل ذلك على صحة الصدق وان منع من وجوب الامرين واحتمل وجود المانع من الردع عنهما فالاتفاق المفروض لا يدل على شيء من الامرين وان اختص الوجوب وعدم المانع باحدهما دل عليه دون الاخر هذا كله بالنظر الى الحاكم العقل واما بالنظر الى العادة فلا يبعد دعوى حصول العلم بالامرين غالبا من ذلك واذا حكم من عدا الامام م من الامة بمضمون خبر فهو بنفسه لا يدل على صدقه لا علما ولا ظنا الا اذا ظهر من امارات الوضع حكمهم بذلك هو ذلك الخبر فحينئذ يحكم باحد الامرين هنا واعلم انه حكي في العدة عن الشيخ انه قال واما اذا ظهر بين الطائفة المحقة وعمل به اكثرهم وانكروا على من لم يعمل به فان كان الذي لم يعمل به علم ان امام او الامام داخل في جملتهم علم ان الخبر باطل وان علم انه ليس بامام ولا هو داخل معهم علم ان الخبر صحيح لان الامام م داخل في الفرقة التي عملت بالخبر انتهى وهو جيد خامسها الخبر المذكور في مجلس النبي ص اذا لم ينكره وقد اختلفت كلمات القوم في هذا الباب على اقوال الاول انه صدق مط من غير تفصيل وهو المحكي عن قوم تبعه وعن بعض الناس في ذرو وهو ضعيف جدا مخالف لما عليه معظم الاصوليين الثاني ما ذكره في مقام من التفصيل فقال فاما الحاق فيه هذا الباب بخبر المخبر بحضرة النبي ص عن شيء فلم ينكره عليه فانه يجب ان يكون صدقا قالوا لو لم يجب ان يقسم هذا الموضع قسمين فيقول ان كان هذا المخبر ادعى على النبي ص المشاهدة لما اخبر عنه فلم ينكر عليه فهو دليل على صدقه وان كان اطلق الخبر اطلاقا ولم يدع عليه شيئا فانه لا يكون امساكه عن النكير عليه دليلا على صدقه وانما قلنا ذلك لانه لا يجوز عليه م انكار ما لا يعلمه منكرا واذا الخبر الواحد بحضرته بما لا يعلمه فهو مجوز في خبره الصدق والكذب وقد اشار الى هذا التفصيل في بعض ابوابه فقال في مقام ذكر الاخبار المعلومة منها ما ذكر بحضرة الرسول ص بمسمع منه م ولم يكن غافلا فلم ينكره انتهى وفيه نظر فان مشاهدته م لا يدل على صدق ذلك الخبر لاحتمال ان يكون كذبا في الواقع ولكن لا يعلم م بكونه كذبا كما اذا تضمن ذلك الخبر الاخبار عن امر دنيوي كموت شخص او حيوته او ارتكابه لفسق او كفر سلمنا انه يعلم بكل امر دنيوي ولكن لا يجب عليه العمل بذلك العلم حينئذ بل يستند الى الامور العادية ولذا كان م يطلب الشهادة ويعمل بالاسباب الشرعية في الموضوعات الصرفة المشتبهة سلمنا انه م يعلم بكل امر دنيوي ويعمل بعلمه م مط ولكن يحتمل وجود مانع من اظهار الانكار من خوف او تقية اذ لا دليل مط على انه م يجزم التقية خصوصا في اوائل الاسلام ومبادي الامر وهذا يجري ايض فيما اذا تضمن الخبر بيان حكم شرعي اصلي او فرعي وبالجملة مجرد مشاهدته وسكوته عن الانكار في ذلك لا يقتضي صدق ذلك الخبر لما ذكرناه من الاحتمال والاحتمال ان يكون اخر الانكار لكونه جائز التاخير نعم اذا شاهده وجب عليه الانكار فورا وتمكن منه ولم يكن هناك مانع منه وكان بحيث اذا سكت مع فرض كذب الخبر تارك للواجب يلزم ح الحكم بصدق ذلك الخبر الرابع ما ذكره في من التفصيل فقال قال بعض الناس اذا اخبر واحد بحضرة الرسول ص عن شيء ولم ينكر عليه دل على صدقه والحق التفصيل وهو ان الخبر ان كان عن ديني اشترط في الدلالة على الصدق امران ان لا يتقدم بيان ذلك وان يجوز تغير الحكم عما بينه اولا لان بيان الحكم لو تقدم امتنع تغيره كان فيما سبق من البيان ما يغني عن استيناف البيان ولهذا لا يجب عليه تجديد الانكار على الكفار في ترددهم الى كنائسهم وان كان عن دنيوي فسكوته انما يدل على الصدق بشرط ان يستشهد بالنبي م ويكون عليه علم بالمخبر عنه وان يعلم الحاضرون على النبي م بتلك القضية ففي هذين يجب صدق المخبر لان سكوته م يوهم التصديق فلو كان المخبر كاذبا لزم ضد التلبيس عنه م وهو ممتنع انتهى وفي كلام بعض العامة قال في المحصول اذا اخبر شخص عن امر بحضرة الرسول ص ولم ينكره فقال بعضهم يكون تصديقا له مط والحق انه يكون تصديقا ان كان في امر ديني لم يتقدم بيانه وكانه مما يجوز نسخه وكذا ان كان في امر دنيوي وعلمنا انه م علم بذلك او ادعى المخبر علمه م مع استشهاده به انتهى وفيه نظر والتحقيق ان مجرد ترك الانكار من الرسول ص مع علمه بالخبر المذكور في مجلسه الشريف لا يدل على صحته لفقد الادلة العقلية والنقلية والعادية عليه نعم اذا كان ترك الانكار منه م قبيحا مع فرض كذب الخبر كما في ترك الامر بالمعروف مع اجتماع شرائط وجوبه فسكوته م وعدم انكاره ح يدل على صدق الخبر وقد يستفاد من العادة الصدق ايضا فليس كل سكوت منه م دليلا على الصدق بل قد يدل عليه وقد لا يدل عليه ذلك بملاحظة الاعتبارات الخارجية من العقل والعادة كما لا يخفى وسادسها ما ذكره في فقال في مقام ذكر الاخبار المعلومة الصدق الخامس بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على الصحة كخبر الغدير والمنزلة فان نقلهما سلم في زمان بني امية مع توفر دواعيهم على ابطالهما اخبار الاحاد ثم اشتهر بحيث عجز العدو عن اخفاء لان الصارف من بني امية وان حصل لكن الداعي من جهة الشيعة حصل ولان منع الناس عن افشاء فضيلة تحريكهم على اشاعة اظهارها وليس بجيد لان العادة تقضي بضرورة التواتر مع الخوف احادا دون العكس والشيعة كانوا خائفين في الغاية فكيف يحصل بسببهم واع انتهى وحكى بعض العامة عن بعض الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على القطع بصحته وما قالوه ليس بجيد

م في بيان صدق الخبر الذي اخبر في مجلس النبي صم

م في بيان صدق الخبر الذي توفر الدواعي على ابطاله مع نقله النقل

انتهى

انتهى والتحقيق ان ذلك لا يقتضي القطع عقلا واما عادة فيقتضي ذلك غالبا كما لا يخفى وسابعها ما ذكره في ايض فقال في المقام المذكور الرابع خبر العظيم الصفات القائم بقلوبهم من الشهوة والنفرة لا يجوز ان يكون كذبا وايضا لو اخبر الجمع العظيم البالغ حد التواتر اذا اخبر كل واحد عن شيء غير ما اخبر به الاخر فلا بد وان يكون فيما يقع فيها ما يكون صدقا ولهذا يقطع بان في الاحاد المروية عن النبي م بطريق الاحاد ما هو قوله وان كنا لا نعرف ذلك بعينه وفيه نظر لان خبر الجماعة انما يفيد العلم لو اشتركوا في ما كل يخبره كل واحد اما مطابقة او تضمنا او التزاما اما اخبار كل واحد عن شهوة ونفرة فهو اخبار عن شيء يختص به لا يشاركه في الاخبار به غيره فلا يفيد قوله العلم في حق نفسه لم يجزم غيره فلم يعتقد خبر كل منهما بقول الاخر ولم يحتف به من القرائن ما يفيد العلم انتهى وحكى بعض المخالفين عن المحصول ان ذلك يفيد الصدق فقال في مقام ذكر الاخبار المعلوم الصدق الخامس ان يخبر جمع عظيم يستحيل تواطؤهم على الكذب عن شيء من احوالهم كالشهوة والنفرة فانه لا يجوز ان يكون كلها كذبا كما قاله في المحصول اي بل لا بد ان يكون فيها ما هو صدق وليس المراد انا نقطع بصدق الجميع فانه يقطع قال وكذا اذا اخبر كل واحد منهم عن شيء لم يخبر به صاحبه وثامنها ما اشار اليه في ايض فقال اذا اخبر واحد بحضور جماعة كثيرة عن شيء بحيث لو كان كذبا لما سكتوا عن التكذيب كان دليلا على صدقه لبطلان سكوتهم مع علمهم بكذبه لقيام الداعي الى التكذيب وانتفاء الصادف عن موجب الفعل فكلما لم يوجد لعل عدم علمهم الى الداعي فلان من استشهد على الكذب لا يصبر عن التكذيب ويجد مشقة عظيمة لو صبر فلان على وجوب الداعي واما انتفاء الصارف فلان اما رغبة او رهبة يحملهم على كتمان ما يعلمونه ولهذا لم يجتمعوا على كتمان الرخص الغلاء وبطلان سكوتهم لا مع علمهم بالكذب لبعد عدم اطلاع واحد الجمع العظيم عليه وهذا يفيد الظن اذ لا يمكن القطع بامتناع اشتراك الجماعة الحاضرين في رغبة او رهبة ما تقتضي من السكوت مسلما لكن يمكن غفلة الحاضرين عن معرفة كونه كذبا لعدم غرض يتعلق بالبحث انتهى وصرح التبريزي بعده وبعض العامة بان المفروض لا يفيد العلم فقال الاول قد الحق قوم بالخبر المفيد للقطع ان يخبر الواحد عن شيء مشاهدة ويحكي على جماعة لم يجر العادة بان يكذب بمشاهدة ما شاهده وهذا غير صحيح لانه غير ممتنع ان يكون لهذه الجماعة دواع الى الامساك عن هذا المخبر من حصول نفع او دواع مضرة فلا يجب ان يكذبوه بل ربما صدقوه او صدقه بعضهم وقال الثاني اذا اخبر شخص عن امر بحضرة جمع عظيم بحيث لو كان كذبا لما سكتوا عن تكذيبه فسكتوا عن ذلك فانه يفيد ظن صدقه وقال جماعة يفيد اليقين لامتناع جهلهم في العادة ومع عدم الجهل يمتنع عادة ان لا يكذبوه انتهى والتحقيق ان ذلك لا يفيد القطع عقلا لامكان امور منافية له ولكن قد يفيده عادة وقد لا يفيده بل قد لا يفيد الظن ايض وتاسعها ما اشار اليه في ايض فقال اعتمد كثير من الفقهاء والمتكلمين في تصحيح خبر بالاجماع فامثاله بان الامة فيه على ثوابيهم من احتج به ومنهم من اشتغل بتاويله وهو يدل على اتفاقهم على قبوله واعترض انهم قبلوه كما يقبل خبر الواحد في الحجة بخبر الواحد انما يقبل في العمليات وهذه المسئلة علمية قلنا قبلوا الخبر فيما دل على اعتقاد صحته واعترض بمنع قبول كل الامة بل كل من لم يحتج به في الاجماع طعن فيه بانه خبر الواحد فلا يجوز التمسك به في مسئلة علمية نعم ربما لم يطعنوا فيه على التفصيل لكن لا يلزم من عدم الطعن من جهة واحدة عدم الطعن مط انتهى وقد صرح بعض الفضلاء من العامة بانه لا يفيد القطع فقال تمسك جماعة في القطع بالخبر بان العلماء ما بين محتج به ومؤول له وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله وهو ضعيف لاحتمال ان يكون قبولهم كخبر الواحد انتهى ولو قيل بالتفصيل السابق هنا لم يكن بعيدا وعاشرها الخبر المحفوف بالقرائن وقد صرح بافادته القطع في ير وب و دى وشرحه لمختصر الاصول والتهذيب على المختصر والبداية وشرحها وغيرها وبالجملة عليه المعظم وحكي عن جماعة انكار افادته العلم وهو حسن ان ارادوا انه لا يفيد العلم عقلا وضعيف ان انكروا افادته عادة للعلم الضروري بحصول العلم منه عادة بل اكثر ما يحصل لنا العلم به من الاخبار من هذا القبيل وقد تقدم الكلام فيه فيما سبق مستغنى

مفتاح

عدة من الاخبار المعلومة الكذب جملة من الاخبار ومنها ما خالف الحس اعم من ان يكون من الحواس الخمس الظاهرة التي هي السمع والبصر والذوق والشم واللمس وقد صرح بهذا في بعض وبير وب والبداية وشرحها والاحكام ومنها ما خالف ضرورة العقل وقد صرح بهذا في يج وب وتهذيب البداية وشرحها وغاية المسؤول وغيرها ومنها ما خالف دليل العقل وقد صرح بهذا في الكتب المتقدمة ايض ومنها ما خالف النص القاطع من الكتاب والسنة وقد صرح بهذا ايض في الكتب المتقدمة ومنها ما خالف الاجماع وقد صرح بهذا في يج وبير وب والبداية وشرحها وغيرها ومنها قول من لم يكذب قط انا كاذب وقد صرح بهذا في بير وب م لان المخبر عنه ليس هو نفس هذا الخبر ولا مالم يوجد من اخباره فلم يبق الا ان يكون الاخبار المتقدمة فلا يكون الا ان يكون كذبا اما الاول فلما ذكر في الكتب المذكورة من ان الخبر يجب ان يكون غير المخبر عنه ولا يجوز ان يكون نفسه واما الثاني فلما ذكره في ير من ان المعدوم لا يوصف بصدق ولا كذب مع ان ذلك المنتفي باعتبار المستقبل مجاز واما الثالث فلما ذكر في تلك الكتب من انها لا اخبار

م في بيان صدق الخبر الذي اخبر عن النفس جماعة لو كذب نقلوه

والجمع العظيم لا يعمهم رغبة او رهبة

م في بيان ما يعلم به كذب الخبر الكاذب

المتفقة على هذا الخبر قد فرض صدقها وما هو صدق لا يمكن ان يكون كذبا لامتناع اجتماع الضدين فيلزم ان يكون هذا الخبر كذبا قطعيا
ومنها ما صرح به في الاحكام من ان المعتزلة يوصف بشدله ولا كذب جمع مع ذلك فان المشتق باعتبار المستقبل مجاز واما الثالث فلما ذكر في تلك الكتب من ان الاخبار
المتفقة على هذا الخبر قد فرض صدقها وما هو صدق لا يمكن ان يكون كذبا لامتناع اجتماع الضدين فيلزم ان يكون هذا الخبر قطعيا الخ ومنها ما صرح به في الاحكام
فقال من الكذب ما صرح بجمع النقيضين لا يتصور تواطؤهم على الكذب بتكذيبه ومنها ما حكاه في بعض عن قوم فقال في مقام ذكر الاخبار المعلومة الكذب قد الحق قوم بهذا
الباب لواحق منها ان يكون الخبر لو كان صحيحا لوجب قيام الحجة على المكلفين فاذا لم يقم به علم انه باطل ثم منع من ذلك فقال بعد ذكر هذا وجملة اخرى واعلم ان هذه
الوجوه ان صحت كلها او بعضها فانما هي تفصيل لما اجملناه في قولنا بدليل عقلي لان الادلة العقلية المبنية على العادات واختبارها اليها فرع من الحق هذه
الوجوه بما صح منها من كل او بعض فهو داخل في الجملة التي ذكرناها والكلام في تصحيح كل واحد من هذه الوجوه الملحقة يطول جدا او يخرج عن الغرض لكنا نشير الى
جملة كافية اما الوجه الاول فلا يصح اطلاقه لانه غير ممتنع ان يتفق دواعي الامة الى كتمان حادثة من الحوادث او حكم من الاحكام حتى لا ينقله منهم الا الاحاد
فلا يجب اذا ان يقطع على بطلان خبر الواحد عنه من حيث لم ينقله الجميع الا بعد ان يعلم انتفاء دواعي من طبعه كتمانه وانه مع العادة لا يجوز ذلك فيه فاما
اذا لم يعلم ذلك جوزنا كون الخبر صدقا وانه لم ينقله الجميع وقولهم لا يجوز ان يكلف الله تعالى ما لا يقيم عليه الحجة صحيح الا انه ليس كل خبر على هذا الحكم هو اخبار
الجماعات وغير ممتنع ان يكون الحجة قائمة وان كتمه الاكثر من جهة قول امام الزمان اذ ابينه او وضع عنه انتهى ومنها ما ذكره في بعض فقال في المقام المذكور
ويلحق بذلك الخبر الذي يروى في وقت قد استقرت فيه الاخبار فاذا فتش عنه في بطون الكتب وصدور الرواة لم يوجد له اثر فانه يعلم انه لا اصل له بخلاف
الصحابة فالاخبار لم تقدح بنحو ان يروي احدهم ما لم يوجد عند غيره انتهى وفي نهاية السؤل للاسنوي وفي المحصول وصار قسم ثالث للخبر الذي يقطع بكذبه
وهو ما نقل عن النبي ص بعد استقرار الاخبار ثم بحث عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة وفي بعض قد الحق قوم بالكذب ان يكون الخبر ما لو كان
صحيحا لعلم اهل العلم اذا فتشوا عنه واذا لم يعلم مع التفتيش علم كونه كذبا ثم بين فساد ذلك فقال بعد ما حكينا عنه سابقا فقال والوجه الثاني يجري
مجرى الاول في فساد اطلاق القول فيه ووجوب تقييده بما اشرنا اليه ومنها الخبر الذي لم يتواتر وكان مما يتوفر الدواعي على نقله نقلا يبلغ التواتر فعدم
تواتره يقتضي الحكم بكذبه قد صار الى عدة من الكذب جماعة ففي بعض الامر الذي يتوفر الدواعي على نقله لو وجد اما لتعلق الدين به كاصول الشرع او الغرابة
كسقوط مؤذن من المنارة او لهما معا كالمعجزات فاذا لم يوجد ذلك مع انتفاء التقية والخوف دل على الكذب وفي بعض لا يجب كون الخبر الذي يتوفر الدواعي
على نقله متواترا اذا حصل خوفا وتقية وفي شرح البداية من المعلوم كذبه كذب الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله ولم ينقل كسقوط المؤذن عن المنارة
ونحو ذلك وفي شرح الثاني فيما علم كذبه وهو قسمان الاول ما علم خلافه ضرورة واستدلالا الثاني ما لو صح لتوفرت الدواعي على نقله كما يعلم ان لا بلدة
بين مكة والمدينة اكبر منهما اذ لو كان لنقل وفي نهاية السؤل الخبر الذي يقطع بكذبه قسمان الاول الى ان قال الثاني الخبر الذي لو صح لتواتر لكون
الدواعي على نقله متوفرة اما للغرابة كسقوط الخطيب عن المنبر يوم الجمعة او لتعلقه باصل من اصول الدين كالنص على الامامة فعدم تواتره دليل على عدم
صحته انتهى وحكاه في بعض عن قوم فقال في مقام ذكر الاخبار المعلومة الكذب قد الحق قوم بهذا الباب لواحق الى ان قال ومنها ان يكون المخبر عنه
مما تقوى الدواعي الى نقله ويمنع من كتمانه فاذا لم ينقل والحال هذه علم كذبه ومنها ان يكون الحاجة عامة في باب الدين الى نقله فاذا لم ينقل كما نقلت
نظايره علم بطلانه ومنها ان يكون في الاصل ذايعا شايعا ومثله في العادة لا يضعف نقله بل يكون حاله في الاستمرار كحالة الاول ثم بين فساد
ما ذكر فهو مخالف في المسئلة وربما يظهر من النهاية ترجيح ونهاية السؤل انه مذهب الشيعة ففي المسئلة قولان احدهما ان المفروض من الاخبار المعلومة الكذب
وهو لجماعة وثانيهما انه ليس منها وهو لاخرين للاولين وجوه منها ان المعلوم من سيرة العقلاء جعل عدم التواتر مع توفر الدواعي على النقل دليلا على
الكذب وكثيرا ما يصرحون بكذب الخبر بذلك ومنها ما ذكره في بعض وشرح ونهاية السؤل فقالوا ان ذلك من الكذب لانا لو جوزنا وجود بلدة بين البصرة و
بغداد اعظم منهما مع انه لم يخبر عنها وهو معلوم البطلان ولا مستند لهذا العلم الا عدم النقل المتواتر مع توفر الدواعي ففي بعض اما الوجه الثالث
فلا شبهة انا اذا علمنا ان الدواعي الى نقله ثابتة والصوارف عن ذلك مرتفعة ثم لم ينقل علمنا بطلانه وبقي ان يكون ذلك معلوما وربما اوجبت
هذه الحال الخبر هو بجلائها ومنها ما ذكره في بعض فقال لو لم يكن ذلك من الكذب لجوزنا ان يكون الرسول ص اوجب عشر صلوات ولم ينقل سوى الخمس ولما
كان ذلك باطلا فكذا ما ادى اليه وللاخرين وجوه منها ما اشار اليه في بعض من ان العلم بعدم هذه الامور ان توقف على العلم بانه لو كان لتواتر
لوجب ان يكون الشاك في الاصل شاكا في هذا الفرع لكن الناس كما يعلمون ضرورة وجود بغداد والبصرة يعلمون ضرورة عدم بلدة بينهما اكبر والفرق

في بيان ما الحق بالاخبار الكاذبة

لا يتوقف

لا يتوقف على النظر وان لم يتوقف العلم بعدم البلدة فيه توقف على العلم بانها لو كانت لنقلت لا يلزم من عدمه عدم ذلك سلمنا توقف العلم
بعدم هذه الامور على العلم بانها لو كانت لنقلت لكن ما ذكرتموه مثال واحد فلا يلزم حصوله في كل الصور فان قيس باقي الصور على المثال لم يفد اليقين
لجواز ان يكون الفارق بين الاصل والفرع شرطا في الاصل او مانعا في الفرع واجاب عن هذا في النهاية فقال بعد اشارة اليه والجواب لم يتوقف العلم
بعدم الواقعة العظيمة على انها لو كانت لنقلت قوله العلم بانتفاء بلدة بين بغداد والبصرة ضروري وهذه القاعدة نظرية قلنا نمنع كونه ضروريا وهذا
لو سئل كل من يجد علمها عن سببه لذكر ذلك لاجابه بانها لو كانت موجودة لاشتهر خبرها كما اشتهر بغداد والبصرة فعلم ان ذلك العلم مستفاد من هذا
الاصل والمثال ذكر للتنبيه على القاعدة الكلية ومنها ان توفر الدواعي مع مس الحاجة لو كان يقتضي التواتر بحيث يكون عدمه دليلا على الكذب للزم تواتر
امور كثيرة مما يتوفر الدواعي عليها ويمس الحاجة اليها منها افضل الاذان والاقامة ومنها كثير من معجزات النبي ص وبطلان التالي ظاهر وفيه نظر كما اشير
اليه في جملة من الكتب توضيحه فان نقل بين عدم العموم في كل الصور وعدم تواتر الاقامة فبعض نقلها افرادا وبعضهم مثناة مع انها من اجل الاشياء واكثرها
تكررا وكذا هما من الصلوة مع رفع اليدين والجهر بالتسمية وغيرها للسمع تمنعها غاية الظهور ولم ينقل متواترا وكذا انشقاق القمر وتسبيح الحصى واشباع
الخلق الكثير من الطعام القليل وينبوع الماء من بين اصابعه من الامور العظام والاشياء العجيبة ولم يتواتر نقلها وكون القرآن معجزا لا يعرفه الا بتحقق النظر
واعجاز هذه الاشياء ظاهر فلا يقوم مقام نقلها وكذا ما قيل لا نبيا لم يفرد عنا بالجواب المفصل لا اقامة اجاب عنه القاضي ابو بكر بان ذلك من المؤذن
نقله والراوي لم ينقل ذلك لانه نقل البعض واغفل الباقي وهو استناد ذلك الى المؤذن اعتقادا منه انه تيسير هذا الفاضل ولا نهم عرفوا ان المسئلة
من الفروع التي لا يوجب الخطاء فيها كفرا ولا بدعة فتساهلوا فيها خصوصا مع اشتغالهم بالحروب والجهر بالتسمية لعله من اختلاف فعله حيث كان يجهر تارة
ويخافت اخرى او لانه يخفى في ابتداء القراءة ثم يعلو بعد ذلك على التدريج ويسمع القريب جهرا لتسمية لعلهم من اختلاف فعله حيث كان يجهر
تارة ويخافت اخرى او لانه يخفى في ابتداء القراءة ثم يعلو بعد ذلك على التدريج ويسمع القريب منه جهر التسمية دون البعيد اما المعجزات فجاز ان يكون نقل كل معجزة
لا يبلغ حد التواتر ولم يتواتر كما في قصص الانبياء لعدم غرض ديني بروايتها ثم قال واعلم ان النص الجلي على امامة علي ع وان نقل عن الامامية متواترا
خلفا عن سلف الا انه لم يتواتر عند غيرهم للتقية والخوف فلم تتوفر الدواعي على نقله لذلك لا في قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون ولا كخبر الغدير وخبر المنزلة والطاير وغير ذلك وان كانت متنقية الا انها صارت تلقى مباين الدواعي عن نقل النص الجلي وفي شرح
وادعت الشيعة ان النص دل على امامة علي ع ولم يتواتر كما لم يتواتر الاقامة والتسمية ومعجزات الرسول ص قلنا الاولان من الفروع ولا بدعة في مخالفتهما
بخلاف الامامة ولعل تلك المعجزات لقلة المشاهدين وفي نهاية السؤل وخالف الشيعة في القسم الثاني فادعت ان النص الجلي دل على امامة علي ع ولم
يتواتر كما لم يتواتر غيره من الامور المهمة كالاقامة والتسمية في الصلوة ومعجزات الرسول ص كحنين الجذع وتسبيح الحصى ونحوهما ولهذا اختلفوا في افراد
الاقامة وفي اثبات التسمية والجواب عن الاولين وهما الاقامة والتسمية بانهما من الفروع والمخطي ليس بكافر ولا مبتدع فلذلك لم يتوفر الدواعي على
نقلهما بخلاف الامامة فانها من اصول الدين ومخالفتها فتنة وبدعة واما المعجزات فعدم تواترها لقلة المشاهدين لها وللشيعة ان يجيبوا بهذا الجواب
فيقولوا انما لم يتواتر النص الدال على امامة علي ع وعلى اولاده الائمة الطاهرين لقلة سامعيه ومنها ان ذلك لو كان مما يفيد القطع بالكذب عادة لاتفق عليه
جميع العقلاء وهو باطل وفيه نظر والتحقيق ان المفروض لا يفيد القطع من جهة العقل كما يفيد الشكل الاول ونحوه من البراهين العقلية القطعية اذ لم
يجد الادلة العقلية ما يقتضي ذلك واما من جهة العادة فلا اشكال ولا شبهة انه يفيد العلم احيانا كما يفيد اخبار الجمع واما دعوى افادته للقطع
على وجه الكلية بحيث لا يتخلف في موضع ولو لمانع فغير معلوم وبالجملة المفروض من الاسباب العادية لحصول العلم كالتواتر والتجربة والحدس فيكون حاله
حالها من غير فرق وينبغي التنبيه على امور **الاول** صرح في بعض وغاية السؤل بوقوع الكذب في الاخبار المروية عن النبي ص ففي الاول لا شك في
وقوع الكذب في الاخبار المروية عن الرسول ص لقوله ع ستكذب علي فان هذا الخبر ان كان صدقا ثبت المطلوب في غيره والا فيه وقد يوجد في الاخبار ما
يحتمل نسبتها الى النبي ص وفي الثاني قد وجد في الاخبار المروية عن رسول الله ص ما هو كذب قطعا لوجهين الاول روي انه ص قال ستكذب علي فهذا الخبر
ان كان صدقا ثبت في الاخبار المروية عنه كذب قطعا وان كان كذبا فالمطلوب الثاني في الاخبار ما لا يجوز نسبته الى الرسول ص ولا يقبل التأويل
فوجب القطع بكذبه الثالث دفع شبهة ان ضعف الحديث كذب في الثالث هذه المسئلة لم يذكرها ابن الحاجب وحاصلها ان بعض الاخبار المنسوبة
الى النبي ص كذب لامرين احدهما انه روي عنه ص انه قال سيكذب علي فان كان هذا الحديث كذبا فقد كذب عليه وان كان صدقا فيلزم ان يقع الكذب

تنبيه فيما يتعلق بالاخبار الكاذبة

تنبيهات متعلقة بمحله
من الاخبار الكاذبة

لانا اخباره هو وهذا الاستدلال ضعيف لانه لا يلزم من كونه صحيحا وقوع الكذب في الماضي لجواز وقوعه في المستقبل نعم لو قال بعض ما نسب
فيمنعه المنازع الى المدعى الثاني انه من الاخبار المنسوبة اليه ما هو معارض للدليل العقلي بحيث لا يقبل التاويل فنعلم بذلك امتناع صدوره منه
فقد اشار في النهاية الى وجه صدوره من السلف والخلف فقال الدواعي الى الكذب اما من جهة السلف فهم منزهون عن تعمد الكذب انما يقع لوجوه الاول
ان يكون الراوي يرى نقل الخبر بالمعنى فيبدل لفظا باخر يتوهم انه بمنزلته وهو لا يطابقه الثاني ربما نسي لفظا لانه لا يكون عادتهم الكتابة لما يسمعون
فيبدله بغيره وربما نسي زيادة يصح بها الخبر الثالث كما روي عن الواسطة ونسي ذلك فاسنده الى الرسول ص توهما انه سمعه منه لكثرة صحبته له وهذا كا
م يبتدأ نقل الحديث اذا دخل عليه شخص ليكمل الرواية كما روي انه ص قال الشؤم في ثلثة المرأة والدار والفرس فقالت عائشة انما قال ذلك حكاية
عن غيره الرابع ربما خرج الحديث على سبب وهو مقصور عليه ويصح معناه فيجيء واتيه مع السبب فان حذف سببه اوهم الخطاء كما روي انه ص قال التاجر
فاجر فقالت عائشة انما قاله في تاجر دلس الخامس روي ان ابا هريرة كان يروي اخبار النبي ص وكعب كان يروي اخبار اليهود ويختبر على السامعين فروى
بعضهم من كعب عن ابي هريرة واما من جهة الخلف فبوجوه الاول الملاحدة وضعوا اباطيل نسبوها الى النبي ص لينفر الناس عنه كما روي ذلك عن عبد ما سمعه
الكريم بن ابي العوجا الثاني ربما يكون الراوي يجوز الكذب المؤدي الى اصلاح الامة فانه من مذهب الكرامية وضع الاخبار في المذهب اذا صح عندهم
لامر سببه ويج الحق الثالث الرغبة كما وضع في ابتداء دولة بني العباس اخبار في النص على امامة العباس وولده قال فخر الدين الرازي ومن ذلك للخوارج
ان الامامية يستندون الى الرسول ص كلما صح عندهم من بعض ائمتهم قالوا لان الصادق ع قال حدثني حديث ابي حديث جدي حديث رسول الله وحديث جدي
فلا حرج عليكم اذا سمعتم مني حديثا ان تقولوا قال رسول الله ص ولبين حينئذ اما اولا فلانه معصوم لا يخبر الا بالحق فكما يجوز لنا اسناد ما يخبر به الرسول
ص الى الله تع كذا هنا واما ثانيا فلان الراوي اذا قال اذا حدث حديثا فانما اريد به عن فلان ثم حتى جاز ان يروى عمن استند اليه فكيف اذا قال
الامام المعصوم حدثني حديث ابي واشار في بعض نهاية السؤل الى بعض ما ذكره ففي الاول ربما يقع من السلف تعمدا بل ربما نقل الخبر بالمعنى فبدل بما
توهم مطابقته او نسي البعض او المسند اليه فتوهم انه ص او اهمل السبب لقوله ص التاجر فاجر فانه ورد في من دلس وفي الثاني سبب وقوع الكذب امور
الاول نسيان الراوي بان سمع خبرا وطال عهده به فنسي فزاد او نقص او عزاه الى النبي ص وليس من كلامه الثاني غلطه بان اراد ان ينطق بلفظ فسبق لسانه
الى غيره ولم يشعر او كان ممن يرى نقل الخبر بالمعنى فابدل مكان اللفظ المسموع لفظا اخر لا يطابقه الثالث افتراء الملاحدة اي الزنادقة وغيرهم من الكفار ظنا انه يطابقه ح
فانهم وضعوا احاديث تخالف مقتضى العقل ونسبوها الى الرسول ص تنفيرا للعقلاء عن شريعته انتهى واشار الى ذلك في ح ابن الحاجب الثالث قال في م اما
ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فمنها ما يظن صدقه ككثير من الاخبار الواردة في احكام الشرايع والعادات ممن هو مشهور بالعدالة والصدق ومنه ما يظن كذبه كخبر
من اشتهر بالكذب ومنه ما هو غير مظنون الصدق ولا الكذب بل مشكوك فيه كخبر من لم يعلم حاله ولم يشتهر امره بصدق ولا كذب فان قيل كل خبر لم يقم الدليل على
صدقه قطعا فهو كاذب لانه لو كان صادقا لما اخلا الله تعالى عن نصب دليل يدل عليه ولهذا كان المتحدي بالنبوة اذا لم يظهر على يده معجزة يدل على
صدقه فانا نقطع بكذبه قلنا الجواب من ثلثة اوجه الاول لا نسلم امتناع الخلو من نصب دليل يدل على صدقه بتقدير ان يكون صادقا في نفس الامر ومن اوجب
ذلك انما بناه على وجوب رعاية الصلاح والاصلح وقد ابطلناه في علم الكلام الثاني انه مقابل بمثله وهو ان يقال ولو كان كاذبا لما اخلا الله
تعالى عن نصب دليل يدل على كذبه الثالث انه يلزم مما ذكروه ان يقطع بكذب كل شاهد لم يقم الدليل القاطع على صدقه وكفر كل مسلم اذا لم يقم
دليل قاطع على ايمانه وهو محال واما المتحدي بالرسالة اذا لم يظهر المعجزة الدالة على صدقه انما قطعنا
بكذبه بالنظر الى العادة لا بالنظر الى العقل وذلك لان الرسالة من الله تعالى
على خلاف العادة والعادة تقضي بكذب من يدعي ما يخالف العادة
من غير دليل ولا كذلك الصدق في الاخبار
المحتملة لانه غير مخالف
للعادة انتهى
تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على خير خلقه محمد واله الطاهرين الكلام في حجية الظن **مقلاد** اذا علم المجتهد بحكم
من الاحكام الشرعية الفرعية بعد استفراغ وسعه وبذل جهده فيه فلا اشكال ولا شبهة في اعتبار علمه وكونه حجة شرعية يجوز الاعتماد
عليها سواء كان ذلك العلم عقليا كعلمنا بان الواحد نصف الاثنين وان الكل اعظم من الجزء ام عاديا كعلمنا بالمتواترات وبالحدسيات و
التجربيات وسواء استند الى الادلة الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل ام الى غيرها ولو كان ظنيا وسواء امكن نقيضه بسببه ام لا وسواء
كان المعلوم من الاحكام الخمسة التكليفية التي هي الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة ام من الاحكام الوضعية التي هي الجزئية
والركنية والشرطية والسببية والمانعية والصحة والفساد وسواء كان من العبادات واجزائها او من المعاملات واجزائها وكذا لا اشكال في
حجية العلم واعتباره اذا حصل قبل الاجتهاد وبذل الجهد واذا تعلق بموضوعات الاحكام وبالمطالب اللغوية وبمسائل اصول الدين
وكذا لا اشكال في اعتباره وحجيته اذا حصل لغير المجتهد مط ولو كان عاميا صرفا في امر من الامور الدينية اصلية كانت ام فرعية وبالجملة العلم
بالاحكام الشرعية وفي موضوعاتها حجة مط ولو كان العالم عاميا وهي لا تتوقف على مستند لانها من الضروريات والبديهيات الاولية ولذا
لم يتعرض احد من العقلاء لاثبات حجية شيء من اقسام العلم واما ظن المجتهد المطلق بعد استفراغ وسعه وبذل جهده على الوجه المعتبر بحكم من
الاحكام الشرعية الفرعية فان كان ذلك الظن مما ثبت حجيته شرعا بالخصوص فلا اشكال في جواز الاعتماد عليه وصحة الاستناد اليه
وان كان مما منع في الشريعة من جواز الاعتماد عليه بالخصوص كالظن الحاصل من القياس فلا اشكال في عدم اعتباره وان لم يكن من الامرين
ففي جواز الاعتماد عليه اشكال ويتفرع على مسئلة اصالة حجية الظن وقد اختلف فيها فضلاء عصرنا على قولين الاول ان الاصل
في الظن عدم الحجية وعدم صحة العمل به مط ولو كان ظن المجتهد الجامع للشرائط بعد استفراغ وسعه وبذل جهده في نفس الاحكام
الشرعية الفرعية وهو للسيد الاستاد ره وطائفة من المعاصرين ويستفاد من السيد المرتضى وابن ادريس وابن البراج والمحقق و
المقدس الاردبيلي وصاحب المدارك وكذا يستفاد هذا من الذخيرة والوافية ففي الاول في جملة كلام له ره انكر حصول الظن بالاجماع
المنقول في بعض الاحيان ولكن في حجيته على الاطلاق نظر وفي الثاني في بحث الاستصحاب بحجة المثبتين انه يحصل منه الظن ببقائه وفيه
انه بناء على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت انتهى وكذا يستفاد هذا من الفاضل ملا عبد الله في رسالته في صلوة الجمعة الثاني
ان الاصل في الظن الحاصل للمجتهد الجامع للشرائط بعد استفراغ وسعه وبذل جهده في نفس الاحكام الشرعية الفرعية الحجية ولزوم
العمل به كما ان الاصل اباحة الاشياء وطهارتها والاصل حمل اللفظ على حقيقته ونحو ذلك فالاصل حجية خبر الواحد الموثق والحسن
والشهرة والقياس بطريق الاولى والاستقراء وغير ذلك فمن انكر حجيتها فعليه الدلالة وهو لجدي قده ووالدي العلامة اعلى الله مقامهما
والفاضل القمي والسيد الكاظمي وربما يستفاد من العلامة في لف وغيره والشهيد في كرى وصاحب لم وغيرهم للاولين وجوه منها

في تحقيق [illegible]

وبلغ [illegible] عصمه الله

جملة من الآيات القرآنية احدها قوله تعالى في سورة يونس وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقد تمسك بها على عدم جواز العمل
بالقياس في المعارج والتهذيب ونهج الحق والمبادي والمنية وعلى عدم جواز العمل بخبر الواحد في يه والمعتبر وزبدة البيان للاردبيلي ره وبذلك
على عدم الاخذ بالظن مط مع القدرة على العلم وما يتبع الاية ثم قال وقد يتوهم من ظاهر الاية انها تدل على المنع من العمل بالظن واتباع مط
الظن قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا فان المتبادر منه عمومه وان كان مفردا محلى باللام وليس للعموم على الظ وان كان الكلام مع
الكفار بالنسبة الى المعتقدات بل اصول الدين ووقع الظن في مثل ذلك فلا يجوز العمل والتعويل الا مع دليل اقوى او مساو دال على الجواز
مزيد لانها على المنع كما ثبت ذلك في المسائل الفروعية اجتهادا او تقليدا انتهى وقد يناقش في التمسك من وجوه الاول ان الاية الشريفة وان كانت
قطعية السند الا انها ظنية الدلالة فلا يجوز التمسك بها في هذا المقام اما انها ظنية الدلالة فمما لا اشكال فيه خصوصا على القول
بعدم وجود قطعي الدلالة في الالفاظ واما ان اللازم من ذلك سقوط الاحتجاج بها هنا فلان ظاهرها يقتضي عدم حجية ظاهرها وقد
اشار الى هذا جمال الدين الخوانساري فقال في جملة كلام له اذ يقال انه لو وجب العمل بظاهر القران مط لوجب العمل بهذه الظواهر ايضا ولو
وجب العمل بهذه الظواهر لم يجز العمل بها وما يلزم من فرضه فوجه نقيضه فهو باطل انتهى وقد اشار ايضا الى هذا العلامة في النهاية والامدي في
الاحكام والعضدي في شرح المختصر وقد يقال هذا انما يرد على من تمسك بالاية الشريفة على عدم جواز العمل بالظن في الاصول والفروع مط
ولو كان من الكتاب اما من اعترف بان الظن الحاصل من الكتاب حجة قطعا واراد الاحتجاج بالاية الشريفة على عدم جواز الاعتماد على غير الظن الحاصل
من الكتاب كالظن الحاصل من القياس وخبر الواحد ونحوهما فلا دور من الاحتجاج بالاية الشريفة في مسئلتنا هذه من هذا القبيل
فلا يمكن القدح فيه بما ذكر فتم الثاني انا بينا ان الاية الشريفة لا تفيد الا الظن وهو لا يكون حجة في هذه المسئلة لانها مسئلة اصولية فلا يكون
الظن فيها حجة ولو كان من الكتاب وقد اشار الى هذا جمال الدين الخوانساري فقال في جملة كلام له اذ لا نم ح قوله لوجب العمل بظاهر الايتين
المذكورتين لانهما وقعتا في اصل كلي هو المنع من العمل بالظن مط فلا نم وجوب العمل بظاهرهما انتهى وفيه نظر الثالث ان غاية ما يستفاد من الاية
الشريفة هو المنع من العمل بالظن في اصول الدين التي ذهب معظم الاصحاب الى انه لا يجوز فيها الا العلم واليقين دون الظن والتقليد وليس
فيها دلالة على المنع من العمل به في فروع الدين والمسائل الفقهية والموضوعات الصرفة والموضوعات الاستنباطية التي هي عبارة عن المطالب
اللغوية فلو دل دليل على جواز العمل بالظن فيها كاية النبأ الدالة على حجية خبر الواحد كما زعمه جماعة لم تكن الاية الشريفة معارضة وقد اشار
الى ما ذكر في جملة من الكتب ففي النهاية ان الذم انما هو على اتباع الظن في مسائل الاصول لانه ذم الكفار لا في مسائل الفروع وفي لم على ان ايات
الذم ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه وفي الزبدة النهي عن اتباع الظن
انما هو في الاصول لحكايته عن الكفار وفي الاحكام [illegible] انه يجب حمل الايتين على النهي عن القول بما ليس بمعلوم على ما تعبدنا فيه العلم جمعا
بينهما وبين ما ذكرنا من الادلة وفي شرح نهج الحق للسيد نور الله ان الظن المذكور في القرآن لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للترديد والشك والتخمين
فلا تحقيق ولئن اريد به العلم الراجح فهو منع الكفار عن العمل بظنهم في عبادة الاوثان وانهم شفعاء عند الله تعالى وهذا لا يمنع مطلق الظن والعمل به
انتهى ح قد يقال قوله تعالى ان الظن اه من الالفاظ الدالة على عموم الحكم لجميع افراد الظن كدلالة قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا على حلية
كل بيع وحرمة كل ربا وذلك لان المفرد المعرف باللام في امثال المقام يفيد العموم اما على القول بكونه موضوعا له كما عن الشيخ والحاجبي
فظ واما على غيره فللدلالة الالتزامية العرفية او لشهادة القرينة العقلية ولا يقدح في ذلك وروده في ذم الكفار لان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص المحل وفاقا لمعظم الاصوليين وقد اشير الى ما ذكر في الحاشية الجمالية واحقاق الحق ففي الاول لكن قوله تعالى بعد ذلك
ان الظن الاية ظاهر في العموم فلا بد في الجواب من التمسك بما ذكره الشارح وفي الثاني لو سلمنا ان الايات المذكورة وردت في شان الكفار
وعلمهم بالظن في عبادة الاوثان كما اخترعه الناصب فلا يوجب ذلك تخصيص الظن بذلك لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب انتهى وفيه نظر لان ما اشتهر بين الاصوليين من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب مع كون محل الخلاف بينهم يختص بالالفاظ
الموضوعة للعموم كلفظ كل ومتى واما الالفاظ المطلقة التي تفيد العموم ومن جملتها المفرد المحلى باللام فلا نم ان العبرة فيها بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب لان دلالتها على العموم دلالة ضعيفة ليست كدلالة اللفظ الموضوع للعموم بالوضع ولذا تنصرف الى الفرد الشايع ولا تفيد العموم اذا ورد

على الظن

وبلغ [illegible] المجتهد على [illegible]

في بيان حكم اخره حققناه في محل اخر ولا يبعد ان يقال ان العبرة فيها بخصوص السبب انها لا تفيد العموم ح كما هو الاصل ولئن تنزلنا فلا اقل
من التوقف في الحكم باحد الامرين ومعه لا يمكن الحكم بالعموم كما لا يخفى سلمنا ان المطلق حكمه حكم العام في ان خصوص السبب لا عبرة به بل المعتبر
هو عموم اللفظ ولكن الظ ان حرف التعريف في قوله تعالى ان الظن اه للعهد الخارجي لتقدم نكرة مبهمة يمكن الاشارة اليها به وهو قوله تعالى الا ظنا وقد
تقرر ان المفرد المحلى باللام اذا سبقه نكرة فالاصل فيه ان يكون حرف التعريف للاشارة الى تلك النكرة كما في قوله تعالى فعصى فرعون الرسول
سلمنا ولكن نقول لا شك ان ظاهر الاية الشريفة من العموم مما لا يمكن المصير اليه للقطع بحجية ظنون كثيرة في نفس الاحكام الشرعية وفي المطالب
اللغوية وفي الموضوعات الصرفة فيدور الامر بين الحمل على العهد الخارجي وبين ارتكاب تقييدات كثيرة ولا ترجيح فيجب التوقف ومعه يسقط
الاستدلال بالاية الشريفة على المدعى لا يقال يدور الامر ح بين التقييد والمجاز لان حمل حرف التعريف على العهد الخارجي مجاز وقد تقرر ان
التقييد اولى من المجاز فحيثما يدور الامر بينهما فيتجه الاحتجاج بالاية الشريفة على المدعى الا على القول بان العام المخصص ليس بحجة وهو قول
ضعيف في الغاية ولا يجوز المصير اليه لانا نقول لا نم ان الحمل على العهد الخارجي مجاز لاحتمال كون حرف التعريف مشتركا لفظيا بين الجنس و
الاستغراق والعهد الخارجي والعهد الذهني كما ذهب اليه بعض المحققين من الاصوليين فيما حكي وعلى هذا فلا شبهة في ان الحمل على
العهد الخارجي اولى من ارتكاب التقييد لانه مخالف للاصل بالاتفاق ولا كذلك حمل المشترك على بعض معانيه على القول باجماله كما هو التحقيق
الذي صار اليه المعظم سلمنا ان الحمل على العهد الخارجي مجاز ولكن لا نم مرجوحيته بالنسبة الى هذا التقييد لكثرته مع عدم قيام دليل على
ان مطلق التقييد اولى من مطلق المجاز فتم الرابع ما ذكر في جملة من الكتب ففي النهاية في مقام الجواب عن الاحتجاج بالايات الشريفة على
منع العمل بالظن وايضا فانه مخصوص بالفتوى والشهادة وفي مقام اخر منه النهي عن اتباع الظن ليس بعام للعمل به في الفتوى والشهادة و
اخبار القبلة وفي تب في المقام المذكور الجواب النهي عن اتباع الظن ليس بعام للعمل به في الفتوى والشهادة واخبار القبلة والطهارة وفي
المنية الجواب النهي عن اتباع الظن ليس عاما لوجوب العمل به في الفتوى والشهادات والامور الدنيوية اجماعا ثم اعترض على ذلك فقال وفيه
نظر فان عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل به في صورة معينة الا اذا علم انها غير مندرجة تحت النهي عنه والظن الحاصل في
الامور المذكورة خارج عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل به فيبقى ما عداه في حيز الاحتمال انتهى وقد يقال ان الايراد المذكور انما يتجه على القول
بان العام المخصص حجة في الباقي واما على القول بانه ليس بحجة في الباقي كما ذهب اليه جماعة فلا بل يكون الجواب المذكور تاما نعم المجيب وهو العلامة
لم يذهب الى هذا القول بل مذهبه ان العام المخصص حجة في الباقي كما هو مختار المعظم فلا يصح هذا الجواب منه الا ان يكون مقصوده الزام
القايل بهذا القول ولكنه بعيد ولعل مراده ان عموم الاية الشريفة مخصوص بخصوص الفتوى والشهادة واخبار القبلة فليس فيها عموم
يشمل محل البحث وهذا يظهر من بعض عبارات النهاية لكن الجواب على هذا التقدير يكون دعوى مخالفة للاصل يحتاج الى دليل
معتبر فاذا لم يظهر لم يكن صحيحا ومن الظ ان مجرد خروج الامور المذكورة من عموم الاية الشريفة لا يستلزم حملها عليها فعلى مدعي الاختصاص
بها اقامة الدليل عليه ومجرد احتماله لا يكون مجديا لاندفاعه بالاصل السليم عند معظم المحققين من ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية
بالنسبة الى ما لم يثبت تخصيصه وبالجملة الجواب المذكور غير مفيد فتم الا ان يقال ان مراده بيان ان ظاهر الاية الشريفة لا يمكن ابقاؤه
على حاله فيجب ارتكاب التاويل فيه وهو غير منحصر في ارتكاب التخصيص الذي يصح معه الاستدلال على المدعى لامكانه بوجوه اخر
من تجوز او اضمار يجب لا يصح معها الاستدلال على المدعى وقد تقدم الى هذا الاشارة الخامس ما ذكره ابن روزبهان من ان المراد
من الظن هنا التردد والشك لا معناه المتعارف المبحوث عنه وفيه نظر كما اشار اليه القاضي نور الله نور الله ضريحه في احقاق الحق
فقال بعد الاشارة الى العبارة التي حكيناها عنه سابقا اقول كانه يتكلم الناصب هنا على لسان او لسان قاس حيث اتى بما لا يحصى من الوسوسة
اما اولا فلانه قد حقق في كتب الاصول ان الظن انما يطلق في عرف الشرع على الاعتقاد الراجح الذي يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم
والشك تساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال فهي معان متقابلة كما لا يخفى فيكون ما ذكره الناصب من ان المراد بالظن في الايات
المذكورة الشك والتردد افتراء على الله تعالى وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر ايضا ان ما توهمه لم التعلم الراجح لا محصل له وانما قصد به
بذلك التلبيس انما يروج الا على امثاله المتحيرين لا يلبس لعا انتهى وقد يورد عليه ان ابن روزبهان ليس مقصوده ان الظن في الاية

واخبار القبلة والطهارة

الاحتمال

معها

الشريفة محمول على الشك من جهة كونه موضوعا له لغة او عرفا عاما او خاصا حتى تكذبه الكتب الاصولية والشواهد اللغوية والعرفية بل مقصوده
ان الظن محمول على الشك مجازا او تاويلا تجنبا عن مخالفة ظاهر الاية الشريفة للاجماع بل الظ على حجية جملة من الظنون في الشريعة وربما يشير الى
هذا كلام العضدي في شرح المختصر فانه قال وما ذكروه لا عموم له في الاشخاص ولا في الازمان وقابل للتخصيص وغيره فتم وفيه نظر اما اولا فلان
استعمال الظن في الشك بالمعنى المتعارف غير معهود وصحة استعمال الشك في الظن بل كونه من افراد الشك لا يقتضي صحة استعمال لفظ الظن
في الشك بالمتعارف على انه قد يقال لا شك في صحة استعمال لفظ العلم في الظن ولذا قيل في تعريف الفقه الذي اكثره من باب الظنون
هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية فلو صح استعمال لفظ الظن في الشك لصح استعمال لفظ العلم في الشك وهو بط بالضرورة واما
ثانيا فلان مخالفة ظاهر الاية الشريفة للاجماع لا يستلزم حمل لفظ الظن على الشك بل غاية ما يلزم ارتكاب تاويل في الاية الشريفة وهو كما يمكن
بحمل الظن على الشك كذلك يمكن بتخصيص عموم الاية الشريفة باخراج الظنون التي ثبت حجيتها شرعا منه فيعمل به فيما لم يثبت تخصيصه فيكون اصلا في
الحكم بالمنع من الظنون التي لم يثبت حجيتها شرعا وهو المدعى ومن الظ ان هذا التاويل اولى لوجوه احدها انه تخصيص ولا كذلك حمل لفظ الظن على
الشك فانه على تقدير صحته مجاز ومن الظ ان التخصيص اولى من المجاز وثانيها ان الحمل على الشك لا يخرج الاية الشريفة عن مخالفة الاجماع ايضا
لان كثيرا من الاسباب الشرعية التي لا تفيد العلم ولا الظن بالواقع معتبرة شرعا كيد المسلم وشهادة العدلين فيلزم تخصيصها من العموم فيلزم على
هذا مجاز وتخصيص ومن المعلوم ان ارتكاب تخصيص واحد اولى من ارتكاب الامرين وثالثها ان الظ من معظم المحققين اختيار التخصيص دون المجاز المذكور
بل لم نجد احدا من المفسرين ولا من غيرهم لا عينا ولا اثرا صار اليه فتم السادس ان الاية الشريفة لا تنهض باثبات عدم حجية الظن الذي هو لظاهر الكتاب
او السنة او ظن اخر على حجيته كخبر الواحد بناء على دلالة اية النبا والنفر على حجيته كما عليه جماعة من محققي الاصوليين لوقوع التعارض بين الامرين
فيلزم الرجوع الى المرجحات باعتبار الدلالة والسند والخارج وهي قد تكون مع هذه الاية الشريفة وقد تكون مع معارضها فلا يجوز الاحتجاج بهذه
الاية الشريفة على عدم حجية مطلق الظنون التي لم يقم القاطع على حجيتها وعدم حجيتها بالخصوص فتم السابع ما ذكره جمال الدين الخونساري فقال
في جملة كلام له لا يبعد حمله على ان الظن لا يعارض الحق اي الثابت المعلوم ولا يمكن ترك الحق لاجله كما فعلوه وح فلا يفيد عدم جواز التمسك به
انتهى وفي مجمع البيان الحق هنا معناه العلم اي الظن لا يغني من العلم شيئا ولا يقوم مقام العلم وفي التفسير الكبير للرازي يعني انما يدرك الحق
الذي هو حقيقة الشيء وما هو عليه بالعلم والتيقن لا بالظن والتوهم انتهى وفيه نظر الثامن ان اطلاق الاية الشريفة مقيد بالادلة القطعية
الدالة على اصالة حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية والمطالب اللغوية على ان الحكم المستفاد من الظن الذي قام الدليل القاطع على حجيته
لا يكون مظنونا بل يكون مقطوعا لان الظن في طريق الحكم لا في نفسه ولذا قيل ان ظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم وقد اشير الى هذا في
جملة من الكتب ففي الذريعة ليس يجوز ان يعتمد في ابطال القياس على ظواهر الكتاب التي تقتضي ابطال القول بغير علم مثل قوله تعالى ولا تقف
وان تقولوا اه لان من ذهب الى القياس يسند الى قوله الى علم وهو دليل العبادة بالقياس وانما يجعل الطريق الى هذا العلم الا الظن وفي العدة
تعلق من ابطل القياس بقوله تعالى ولا تقف له وان تقولوا اه وللمخالف ان يقول انا قلنا بالقياس الا بالعلم وعن العلم فلم يخالف ظاهر الكتاب
وانما منتم علينا ان تعلق الاحكام بالظنون وليس يعقل ذلك بل الحكم عنده معلوم وان كان الطريق اليه الظن على الوجه الذي بيناه
في العقليات وفي النهاية اعترض بان الدلالة لما دلت على وجوب العمل بالظن المستند الى القياس صار كان الله تعالى قال مهما ظننت ان
هذه الصورة تشبه تلك الصورة في علة الحكم فاعلم قطعا انك مكلف بذلك وح يكون الحكم معلوما لا مظنونا البتة وفي الاحكام الجواب
انا نقول بموجب الايتين وذلك لانا اذا حكمنا بمقتضى القياس عند ظننا به فحكمنا بكونه معلوم الوجوب لنا بالاجماع لا انه غير معلوم
وفي شرح ابن روزبهان ثم ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه انتهى واورد على هذا
في النهاية واحقاق الحق في الاول بعد ما حكينا عنه سابقا وفيه نظر لمنع دلالة الادلة على العمل بالقياس ولمنع قطعية الحكم والمشابهة
لقوله متى ظننت الحكم فقد اوجبته والا كانت تابعة للظنون لا للمصالح وهو باطل بل كان الحكم مظنونا كذا وجوب العمل بهذا الظن وفي الثاني
ان ما ذكره من ان المجتهد لا يعمل بالظن اه مدخول بانه لو تم ذلك لدل على ان المعلوم المقطوع به وجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد هو غير المظنون
اذ لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بما غلب على الظن والكلام فيه لا في الاول فان قيل المراد من العلم بالاحكام

تعلق

[illegible]

الشرعية

الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل عليها قلنا لا يستقيم لانه يؤدي الى الفساد لان قولهم العلم بالاحكام الشرعية لا يدل على العلم
بوجوب العمل بالاحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولو سلم ان له دلالة على ذلك لكان العلم بوجوب العمل بالاحكام مستفادا من الادلة
الاجمالية والفقه ومسائله وجب ان تستفاد من الادلة التفصيلية وايضا لو كان الامر كذلك لكان تفسير بوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه
في الواجبات من الامور وليس كذلك لا يقال ان المراد وجوب العمل بوجه ظني حتى لو ظن انها واجبة علم بوجوب العمل بها بهذا الوجه وان ظن انها
مندوبة علم ندب العمل بها لان الدليل غير قائم في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم ولو سلم لزم ان يكون المراد بوجوب العمل بالاحكام الوجوب و
الندب والكراهة والاباحة وهذه ظلمات بعضها فوق بعض على ان كون القياس طريقا للحكم الشرعي وكون الحكم المظنون منه مما يجب العمل به هو
اول المسئلة وعين النزاع كما عرفت انتهى وثانيها قوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وقد استدل به لعدم حجية القياس في النهاية وتهذيب و
نهج الحق وغيرها واورد عليه سلطان المحققين فقال يمكن ان يقال ان الذم على حصر الاتباع في الظن فلا يدل على قبح اتباع الظن ودفعه الفاضل

ومنها الايات الناهية عن العمل
بالظن وفي دلالتها نظر

جمال الدين الخونساري في الحاشية فقال بعد الاشارة اليه وهذا مما اورده المحشي ايضا في حاشيته وفيه ان حصرهم الاتباع في الظن بعيد جدا
بل معلوم خلافه فبعد اولا يمكن حمل ذمهم على الذم عليه ثم قال فالظاهر في الجواب ان يقال ان الذم في هذه الايات انما هو للمشركين على انهم انما
يتبعون فيما نقل عنهم من نسبة الشريك واتخاذ الاصنام الهة ونحوها الا الظن وليس لهم به علم وح فلا يفيد الا ذم اتباع الظن في مثله من
العقايد ولا يفيد ذمه في الفروع ولا في الاصول الفقه ايضا ومثله القول في قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا لكن قوله تعالى بعد ذلك ان الظن لا يغني الاية
ظاهر في العموم فلا بد في الجواب من التمسك بما ذكره الشارح انتهى وثالثها قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد احتج به على عدم حجية القياس
في المعارج والنهاية وتهذيب ونهج الحق والمنية وغيرها وفيه نظر ورابعها قوله تعالى في سورة بني اسرائيل ولا تقف ما ليس لك به علم وقد استدل به على بطلان
العمل بالقياس في المعارج والنهاية وتهذيب والمبادي ونهج الحق والمنية وغيرها وفي مجمع البيان وقد استدل جماعة من اصحابنا بهذا على ان العمل
بالقياس وبخبر الواحد غير جائز لانهما لا يوجبان العلم وقد نهى الله تعالى عن اتباع ما هو غير معلوم انتهى وفيه نظر لوجوه منها ان الاية الشريفة يحتمل اختصاصها
باصول الدين وهي ليست من محل البحث وقد صرح بهذا في لم وفيه نظر فان هذا الاحتمال مخالف لظاهر اللفظ ولا دليل عليه فلا يصار اليه بل يجب العمل الابزاده صح
بظاهر اللفظ من الشمول لاصول الدين ولاصول الفقه وللاحكام الشرعية الفرعية وللموضوعات نعم يجب ارتكاب التخصيص فيها في الجملة لثبوت
حجية بعض الظنون شرعا ولكن هذا لا يقتضي الخروج عن الحجية بالمرة بناء على المختار من ان العام المخصص حجة في الباقي نعم الاية الشريفة على
هذا التقدير لا تكون ناصة على المدعى ولكن لا يشترط النصية هنا فتم ومنها ما ذكر في جملة من الكتب ففي النهاية الجواب ان ذلك مختص بالرسول
لامكان استفادته الاحكام من الوحي بخلاف غيره وفي لم فقال واية النهي محتملة للاختصاص باصول الدين ولغيره بما نافي عمومها وحينئذ فلا يصلح
للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقدم وتقريب خطاب المشافهة ووجوب ثبوت حكمه علينا مع ما علم في الوجه
الرابع لما مر من انه اليه راى اجماع او ضرورة يقتضي لمشاركتنا في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم عنا دونهم وهذا
واضح لمن تدبر وفي حاشية سلطان المحققين ويمكن ان يقال الاية ظاهرها مخصوص بالنبي ص وقد اشار اليه المص وفي حاشية لم المنسوبة
الى جدي الخطابي ولا تقف مختص بالنبي ص لانه غير متعبد بالظن على ان الاصل في الخطاب ان يكون لمعين ووجوب التاسي انما هو فيما
لم يعلم وجهه والمطلق يقيد ببعض الاشخاص كالصحابة مثلا او ببعض الازمان كزمان النبي ص لان تحصيل العلم ح متيسر وكل ذلك للجمع
بين هذه الايات وبين المذكورة الدالة على وجوب اتباع الظن وفيه نظر لان تخصيص هذه الايات ليس باولى من تخصيص الايات المذكورة بما تقدم
انتهى واعترض عليه في النهاية فقال بعد ما حكيناه عنه سابقا وفيه نظر فانما اذا نهى النبي ص عن الاجتهاد مع قوة نظره وكمال فطنته وعدم
اتصافه بما يضاد المعرفة ففي احاد الامة عنه اولى وكون الوحي طريقا لا ينافي تعبده بهذا الطريق لو كان حقا انتهى وفيه نظر
نعم قد يناقش في الوجه المذكور بان الخطاب المذكور وان كان مختصا بالنبي ص بحسب القانون اللغوي لكن ينبغي الحكم باشتراك الغير معه
في الحكم المستفاد من هذا الخطاب اما اولا فلان الغالب اشتراكهما في الاحكام الشرعية فيلزم الحاق المشكوك فيه بالاعم الاغلب وفيه
نظر واما ثانيا فللقطع بان حكم هذا الخطاب لا يختص به ص لان خواصه ص امور معلومة مضبوطة وليس هذا منها ولان من مدلول هذا
الخطاب عدم حجية الظن في اصول الدين ولا في الموضوعات الصرفة ولا في الاحكام الشرعية الفرعية مع عدم انسداد باب العلم

ومن المقطوع به ان جميع هذه الامور ليست من خواصه بل من دليل خارجي ففي اي مقام يكون ذلك موجودا يجب الحكم بالاشتراك و
ان شك فيه وجب الاقتصار على مدلول الخطاب فلا يصح الحكم بالاشتراك مط فيتجه الجواب فتم ومنها ان الظن من مجمع البيان والصافي
ان بنا جماعة كثيرة من المفسرين ليس على ظاهر الاية الشريفة وعمومها ففي الاول ولا تقف اه معناه لا تقل سمعت ولم تسمع ولا رايت ولم تر ولا
علمت ولم تعلم عن ابن عباس وقتادة قيل معناه ولا تقل في قفا غيرك شيئا اذا مررت فلا تعيبه عن الحسن وقيل هو شهادة الزور عن محمد بن
الحنفية والاصل انه عام في كل قول وفعل وعزم يكون على غير علم فكانه سبحانه قال لا تقل الا ما تعلم انه مما يجوز ان يقال ولا تفعل الا ما
تعلم انه يجوز ان يفعل ولا تعتقد الا ما تعلم انه يجوز ان يعتقد وفي الثاني لا تقف لا تتبع والقمي لا تقل ما ليس لك به علم القمي لا ترم احدا
بما ليس لك به علم وفي العلل عن السجاد عليه السلم ليس لك ان تتكلم بما شئت لان الله تعالى يقول ولا تقف اه انتهى فتم ومنها ما ذكره سلطان المحققين

بل هي مشتركة بينه وبين
غيره فلا يتم الجواب
باختصاص الخطاب به
الآن يدعى ان الاشتراك
المذكور ليس من مقتضى
الخطاب به

فقال يمكن ان يقال هذا منع للايجاب الكلي لا السلب الكلي فتم انتهى ودفعه جمال الخونساري فقال بعد الاشارة اليه ولا يخفى ما فيه اذ لا
يتوهم في شان احد اتباع كلما ليس به علم حتى ينهى عنه ومنها ما ذكره جمال الدين الخونساري فقال يحمل العلم في الاية على ما يشمل الظن المستفاد
من سند فان استعماله بهذا المعنى شايع كما ذكره البيضاوي في تفسيره ويحمل الظن في الايات الاخر على الشك والوهم او الراجح بدون سند بل بمجرد
التشهي وميل الهوى انتهى وفيه نظر وخامسها قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فان العالم يجوز العمل بعلمه فلو كان الظان
يجوز له العمل بظنه لكان العالم وغير العالم بينهما مساوات وقد نفتها الاية الشريفة بعمومها ويؤيد هذه الاية الشريفة وساير الايات المتقدمة
قوله تعالى في سورة البقرة ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقوله تعالى في سورة والنجم ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس وقوله تعالى في سورة الجاثية
ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون انهم لن يغنوا عنك من الله شيئا وفي جميع ما ذكر نظر ومنها جملة من الاخبار
احدها خبر المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول من شك وظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة وثانيها
خبر سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين عليه السلم في حديث طويل قال ومن عمى نسي الذكر واتبع الظن وبارز خالقه الى ان قال ومن نجى من ذلك
فمن فضل اليقين وثالثها ما رواه في الوسائل عن الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن النبي ص قال اذا نظرت فاقض واذا ظننت فلا تقض و
رابعها ما رواه في الوسائل عن البرقي عن هرون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد ع عن ابائه ع قال قال رسول الله ص اياكم والظن
فان الظن اكذب الكذب ويعضد هذه الاخبار الاخبار الكثيرة المصرحة بعدم جواز الفتوى بغير علم وبعدم جواز الفتوى بالراي وبعدم جواز
القول بغير علم وبعدم جواز العمل بغير علم كخبر ابي عبيدة وخبر مفضل بن يزيد وخبر عبيدة السلماني وخبر عبد الرحمن بن الحجاج وخبر موسى بن
بكير وخبر اسماعيل بن ابي زياد وخبر تحف العقول وخبر هشام بن سالم وخبر علي بن حسان وخبر ابن فضال وخبر مسعدة بن صدقة وقد حكيت
جميعها في كتاب ملاذ الاخيار وخصتها ان المدعى غير قادحة لظهور عدم القايل بالفصل بين جميع صور المسئلة وهي وان لم تصرح بالمنع من خصوص
الظن ولكنها بعمومها شاملة له فان غير العلم يعم لغة وعرفا الظن والشك والعموم كاف هنا وقد يمنع من نهوض هذه الاخبار لافادة المدعى
اما اولا فلانها ليست بمتواترة ولا محفوفة بالقراين القطعية فهي ليست اخبارا مقطوعا بها بل هي من اخبار الاحاد التي غايتها الظن بالصدق
ولانم حجيتها الا على تقدير اصالة حجية الظن فلا يجوز منعها بها اذ ما يلزم من حجيته عدم حجيته لا يكون حجة نعم ان ادعى ان هذه قطعية او
كما توهمه جماعة او ان الظن الحاصل من اخبار الاحاد من الظنون المخصوصة التي قام الدليل القاطع على حجيتها بالخصوص كظاهر الكتاب لم يرد
ما ذكر لكن الامرين باطلان فتم واما ثانيا فلان هذه الاخبار لا تصلح لمعارضة الدليل القاطع الدال على اصالة حجية الظن في نفس الاحكام
الشرعية الفرعية فيجب تخصيص اطلاقاتها بغير محل البحث ومنها انعقاد الاجماع على ان الاصل في الظن عدم الحجية وان الواجب في كل ظن
يشك في حجيته كالظن المستفاد من خبر الواحد من الشهرة ومن الاستقراء الحكم بعدم حجيته وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب ففي بعض
مؤلفات السيد الاستاد اعلى الله مقامه مقام اعتبار الشهرة مبني على حجية الظن مط وليس ذلك من مذهبنا وان اوهمته بعض العبارات والحجة
عندنا ليس الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب وفي بعض مؤلفات جدي ره في جملة كلام له وايضا لاجماع
المسلمين على ان الظن في نفسه ليس بحجة ولذا كل من يقول بدليل فان تم والا فينكره ويقال بعدم الحجية وقال ايضا في مقام اخر مع بحجية ظن تعوّل منه
ان الاصل عدم حجية الظن وهو اتفاق جميع ارباب المعقول والمنقول اذ كل من قال بحجية ظن في موضع قال بدليل اخرجه كما لا يخفى على المطلع

في بيان عدم اعتبار الظن في الاصول والفروع

وفي الرد على المحرفين قال السيد في جواب مسئلة هل الخلاف في فروع الدين يجري مجرى الخلاف في اصوله وهل المخالف في الامرين على حكم واحد لان فروع
الدين عندنا كاصوله في ان لكل واحدة منها ادلة قاطعة واضحة لائحة وان التوصل الى العلم بكل واحد من الامرين يعني الاصول والفروع ممكن صحيح وان الظن
لا مجال له في شئ من ذلك ولا الاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم والشيعة الامامية مطبقة من شهدان مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول في الاحكام
وفي الوافية في بحث الاجتهاد الثلث الثاني في شك اعتبار مطلق الظن وهو مما اختاره بعض الفضلاء وصورته ان يقال قد حصل لنا من تتبع آثار العلماء
انهم كانوا يعملون بكلما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم عليه السلام سواء كان منشأ حصول هذا الظن رواية صحيحة او لا مسندة او لا مرسلة الى غير ذلك بل يلزم
الضعف وكلما يحصل على هذا ان لا يكون العلم باحوال الرواة محتاجا اليه اذ ربما يحصل هذا الظن من رواية من هو في غاية الثقة والجواب لا نسلم عمل العلماء بكلما حصل لهم الظن
بل الظن من احوال القدماء عدم عملهم الا بالقطعيات وكذا السيد المرتضى وابن ادريس وابن زهرة يمنع العمل بالظنيات كما لا يخفى على من له ادنى تتبع ولكن
هذه الاخبار الضعيفة باصطلاح المتأخرين كان صحيحا عند القدماء وفي رسالة الفاضل ملا عبد الله فان قلت نحن نحكم بما حصل لنا الظن بانه كلام
المعصوم او مراده او فعله او تقريره سواء كانت الرواية صحيحة السند او لا مسندة كانت او مرسلة مضمرة كانت او مقطوعة الى غير ذلك لانا علمنا بالتتبع
ان علمائنا السلف كانوا يعملون بما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم مطروح فلا حاجة الى العلم باحوال الرواة قلت هذا باطل الى ان قال
وقولك ان السلف كانوا يعملون بما ظنوا انه مراد المعصوم باطل بطلانا بينا اما اولا فلان كثيرا من القدماء منعوا من العمل بخبر الواحد وعللوه بانه
لا يفيد الا الظن كالقياس وهو محرم في الشرع فكيف يمكن نسبة العمل بالظن اليهم بل هذا فرية بلا مرية فظهر لمن تتبع كلام ابن ادريس والسيد المرتضى
في كتبه الاصولية كالذريعة وغيرها واما ثانيا فلان الاطلاع على العمل بالمظنون اجماعا دخل فيه قول المعصوم او تقريره رضاء مما لا سبيل اليه غاية
الاطلاع على انهم عملوا بما هو مظنون لنا على ان علمهم ليس منقولا نقلا يفيد العلم الا في قليل من المسائل نادرة وليت شعري كيف يحصل العلم باجماع
السلف على العمل بالمظنون انه مراد المعصوم مع انه لم ينقل احد من العلماء ان السلف كانوا يعملون بظنون انه من المعصوم سواء كان الراوي عادلا
او فاسقا بل المنقول خلافه كما علمت وما ورد من العمل بالكتب التوقيعات وباخبار جماعة لم يثبت عندنا توثيقهم لا يدل على عملهم بالظن اذ حصول
القطع بالقرائن ونحوها في هذه المواضع متصور وكذا اخبار الثقات فيها ممكن وعدم ثبوت التوثيق عندنا لا يستلزم عدم ثبوته عندهم بل ثبوت الفسق عندنا
بشهادة عدل او عدلين لم يستلزم انتفاء التوثيق عندهم كما لا يخفى فكيف يمكن الحكم بمجرد هذا بانهم كانوا يعملون بالظن مطلقا مع ورود النصوص بالنهي
عنه مطلقا وتصريح جمع من فحول العلماء بمنعه نعم لا يبعد جواز العمل برواية عدلين ثقتين فصاعدا مع عدم ما يعارض عملها ولكن ليس عليه
بالنص بل بما ثبت صحته انتهى وفيه نظر فان غاية ما يستفاد من كلام هؤلاء ان الظن بنفسه ومن حيث هو ليس كالعلم في اصالة الحجية وفي انه
الحجية لا يحتاج الى دليل بل الظن يحتاج حجيته الى دليل قطعي ومع عدمه لا يجوز الاعتماد عليه اي ظن كان وفي اي مقام كان ولو في نفس الاحكام
الشرعية والمسائل اللغوية والموضوعات فمن يعتمد على ظن في امر من الامور الدينية سواء كان من الاصول او الفروع او الموضوعات لا بد ان
يكون لقيام دليل قاطع على حجيته ولو بوسائط وملاحظة مقدمات عديدة فلا بد من ان ينتهي امره الى الاعتماد على القطع واليقين ولو كان
ما يعتمد عليه ابتداء امرا ظنيا او غير مفيد للعلم ولو كان شكا وبهذا الاعتبار لا فرق بين اصول الدين وفروعه فيكون جميع امور الدين قطعية
ويكون الاصل الابتدائي عدم حجية الظنون وهذا شئ يشهد به ضرورة العقل ومع ذلك هو متفق عليه بين الامامية بل عامة المسلمين بل
المليين بل كافة العقلاء فان من المقطوع به ان عاقلا من العقلاء ولو كان عاميا صرفا لا يجوز الاعتماد في امور الدين وموضوعاتها على
محض الظن من غير انتهاء الى القطع واليقين والقرآن الآيات والاخبار الواردة في ذم الظن وغير العلم مورده هذا القسم من الظن وغير العلم
فكون قبح الاعتماد عليه من البديهيات ولكن غاية ما يلزم مما ذكر ان الاصل الابتدائي في جميع الظنون المتعلقة بجميع المطالب عدم الحجية
وعدم جواز الاعتماد وعدم صحته كما ان الاصل في جميع اقسام الشهادات ويد المسلم عدم جواز الاعتماد وهذا لا ينافي ما يدعى من ان
الاصل في نفس الاحكام الشرعية بعد انسداد باب العلم بها بالنسبة الى المجتهدين بعد استفراغ الوسع حجية الظنون التي لم يقم الدليل القاطع على عدم
حجيتها لقيام الدليل القاطع على هذه الكلية وسيأتي اليه الاشارة اذ ما ذكر تخصيص الكليات بكليات اخر هي اخص منها وانقلاب الاصول باصول
اخر غير بديهية الشرعية ومن ذلك اصالة حجية شهادة العدلين ويد المسلم وغير ذلك مما لا يكاد يحصى ولا تم انعقاد الاجماع على بطلان هذه
الاصل الثانوي في باب الظنون وعلى سلامة الاصل الاولي في جميع الموارد الا في الظنون التي قام الدليل على حجيتها بالخصوص كالظن

من رواية من هو في غاية

الحاصل

في بيان حجية الظن في الاحكام الشرعية

الحاصل من ظاهر الكتاب بل ربما يدعى الاجماع على الاصل الثانوي وذلك لوجهين احدهما انا نجد ان الاصحاب يعتمدون على روايات كثيرة
كالصحيح بالمعنى الاخص والحسن والموثق والموافق للمشهور ونحو ذلك وعلى ظنون عديدة متعلقة بالروايات واحوال الرواة وبغير ذلك ونقطع بانه
لم يقم دليل قاطع من الادلة الاربعة على حجية تلك الظنون بالخصوص فليس الوجه الا اصالة حجية الظن وبالجملة من تتبع طريقة الاصحاب
في مقام استفادة الاحكام الشرعية من مداركها ولاحظ كتبهم الفقهية الاستدلالية ظهر له ما ذكرنا وان كان جملة من كلماتهم منافية لذلك
فتامل وثانيهما ان الظن بل المقطوع به ان كل من يقول بانسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية وبقاء جميع التكاليف الالهية
اصولها وفروعها وبعدم كفاية الظنون المخصوصة التي دل القاطع على حجيتها بالخصوص للدلالة على معظم تلك الاحكام لقلتها في الغاية
بل قد يدعى فقدها راسا كما سيأتي اليه الاشارة يقول باصالة حجية الظنون فكل قائل بحجية تلك المقدمات المقطوع بها يلزمه القول بهذا
الاصل من باب الاجماع المركب فتامل ومنها ما ذكره جدي فقال الثالث مما استدلوا على عدم حجية العقول في الاحكام الشرعية بدليله لم انتهى
وفيه نظر ومنها ما ذكره جدي قدس سره ايضا فقال وايضا لو جعل من حكم الله تعالى امر وكون هو هو بعينه او عوضه يحتاج الى دليل حتى
يجعل هو اياه او عوضه شرعا ومنها ما ذكره جدي ره ايضا فقال الظن الذي يحصل من القياس والاستحسان وامثالهما ليس بحجة عندهم وفاقا
ولانه كان منهيا عنه في زمان الائمة والصحابة الاول فكذا بعده ومنها ما ذكره جدي قدس سره ايضا فقال وايضا العقل يمنع من الاتكال بمجرد الظن
في الدماء والفروج والانساب والاموال وغيرها ومنها ما ذكر في جملة من الكتب ففي الغنية ان العقل يمنع من الاقدام على ما لا يؤمن من شئ
من كونه مفسدة فلم يجب العمل به تحرزا من المفسدة وفي درج لكن الظن قد يخطي فلا يعمل به الا مع وجود دليل قطعي عليه وفي كره لا يجوز التعويل
في دخول الوقت على الظن مع القدرة على العلم لقضاء العقل بقبح سلوك طريق لا يؤمن معه الضرر مع التمكن من سلوك ما يتيقن معه الامن
ومنها ما ذكره في النهاية والاحكام في مقام ذكر ادلة المانعين من العمل بخبر الواحد فقال الثاني ان الاصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات
وتحمل المشاق وهو مقطوع به فلا يجوز مخالفته بالمظنون الذي يجوز تركه ثم اجاب عنه فقال الجواب عنه من وجهين الاول ان براءة
الذمة غير مقطوع بها بعد الوجود والتكليف في نفس الامر بل الشغل محتمل وان لم يظهر لنا سبب الشغل فمخالفة براءة الذمة بخبر الواحد لا يكون
دفع مقطوع بمظنون الثاني انه منتقض بالشهادة والفتوى انتهى وفي الزبدة واصالة البراءة ضعيفة بعده ومنها ما ذكره في الذريعة فقال
في بحث خبر الواحد الصحيح ان العبادة ما وردت بخبر الواحد والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه انه لا خلاف بيننا وبين محققي مخالفينا ان العبادة
بقبول خبر الواحد والعمل به طريقه الشرع والمصالح ويجري مجرى ساير العبادات الشرعية في اتباع المصلحة وان العقل غير دال عليه واذا فقدنا
في ادلة الشرع ما يدل على وجوب العمل به علمنا انتفاء العبادة به كما نقوله في سائر الشرعيات والعبادات الزائدة على ما اثبتناه وعلمنا
وعلى هذه الطريقة نعتمد كلنا في نفي صلوة زائدة وصوم شهر زائد على ما عرفناه وفي ان مدعي النبوة ولا معجز على يده ليس بنبي وليس لاحد
ان يقول انما علمت انه لا صلوة زائدة على الخمس مفروضة ولا صيام مفروضا زائدا على شهر رمضان بالاجماع لانا نعلم انهم لو لم يجمعوا
عليه وخالف بعضهم فيه لكان المفزع فيه الى هذه الطريقة التي ذكرناها وقد بينا صحة الاعتماد على هذه الطريقة وابطال شبهة من اشتبه
عليه ذلك في مواضع من كلامنا واستقصيناه ويمكن ان يستدل على هذه الطريقة بعبارة اخرى وهو ان نقول ان العمل بخبر الواحد
لا بد ان يكون تابعا للعلم فاما ان يكون تابعا للعلم بصدق الخبر او تابعا للعلم بوجوب العمل مع تجويز الكذب وقد علمنا ان خبر الواحد
لا يحصل عنده علم بصدقه لا محالة فلم يبق الا ان يكون العمل به تابعا للعلم بوجوب العمل واذا لم نجد دليلا على وجوب العمل به نفيناه وقال
في بحث القياس اعلم ان العبادة بذلك لو وقعت لكان عليها دليل شرعي كساير العبادات الشرعية واذا كنا قد تأملنا ادلة الشرع كلها
فلم نعثر على ما هو دال على هذا الموضع وجب نفي العبادة به وسنتكلم على شبه المخالفين وما ادعوه من الطرق في ذلك ليصح ما نفيناه من ثبوت دليل
عليه وقد اعتمدنا على مثل هذه الطريقة في نفي التعبد باخبار الآحاد انتهى وقد اشار الى ما ذكره في العدة والغنية ففي الاول اما من اوجب العمل
بخبر الواحد عقلا فالذي يدل على بطلان قوله انه ليس في العقل ما يدل على وجوب ذلك وقد سبرنا ادلة العقل فلم نجد فيها ما يدل على وجوبه
فينبغي ان لا يكون واجبا وان يكون مبقى على ما كان عليه وايضا فان الشريعة مبنية على المصالح فاذا لم نجد ما يدل على قبول خبر الواحد في
العقل فينبغي ان تكون مبقاة على ما تكون عليه في العقل من الحظر والاباحة وفي الثاني في بحث القياس والتعبد به لم يرد في الشريعة بما

باطل

[illegible]

بالقياس تمكنا ذلك لان ما يفتقر ثبوته الى دليل فان عدم دليل اثباته كاف في القطع على انتفائه ولذلك اتفق الكل على نفي وجوب صلوة
سادسة في اليوم والليلة وصوم شهر ثان وحج بيت بخراسان لان ثبوت ذلك يفتقر الى دليل فلما فقد دليل الاثبات قطع على المنع واذا ثبت
ذلك وكان القياس مما يفتقر ثبوت التعبد بالعمل به في الاحكام الى دليل شرعي كسائر الاصول الشرعية لان التعبد بالجميع يتبع المصلحة ولم نجد في الشرع
ما يدل على ذلك وجب نفيه وقال في بحث خبر الواحد في التعبد بالعمل بخبر الواحد لم يرد الشرع به واذا ثبت في للشرع بخبر العمل به لان العمل لا بد من كونه تابعا
للعلم فاما ان يكون هيهنا تابعا للعلم بصدق الخبر او تابعا للعلم بوجوب العمل مع جواز الكذب في اذا كان العلم بصدق الخبر منتفيا لم يبق الا العلم بوجوب
العمل فاذا كان ذلك موقوفا على الدليل الشرعي ولم نجد في الشرع دليلا عليه لزم نفيه انتهى ومنها ما ذكره في الوافية فقال لا يجوز الظن من حيث هو
ظن مناطا للاحكام الشرعية ما لم يكن ناشيا عما ثبت اعتباره شرعا اذ كثيرا ما يحصل هذا الظن باسباب اخر مثل هواء النفس او التعصب او الحسد او نحو
ذلك كما هو محسوس مشاهد وعلى هذا يحصل الهرج والمرج في الدين لاختلاف الناس في هذه الاسباب فيجب ان يكون الظن الذي يجوز العمل به منضبطا
بان يكون ناشيا من الكتاب او الحديث الصحيح او مطلقه لو ثبت حجيته مط بل الحق ان العمل بهذه الادلة ليس عملا بالظن بل عمل بكلام من يجب اتباعه
غاية الامر الاكتفاء بالظن الحاصل في نسبة هذا الكلام الى من يجب اتباعه انتهى وفيه نظر واضح بل هو في غاية الضعف وللاخرين ايضا وجوه منها
ما تمسك به في لم لاثبات حجية خبر الواحد فقال الرابع العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت في
نحو زماننا منسد قطعا فاذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة
تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء
من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها انتهى اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول ان ادلة الاحكام الشرعية باسرها منحصرة باتفاق المحققين من المسلمين
في الكتاب والسنة والاجماع والعقل والظ ان شيئا من ذلك لا يفيد العلم بالحكم الشرعي اما الكتاب فلانه وان كان قطعي السند ومتيقن
الصدور الا انه ظني الدلالة لان دلالته على الحكم الشرعي انما هي بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية لاحتمال التجوز والاضمار والتخصيص والاشتراك
والنقل والنسخ والتقديم والتاخير والتاكيد والترادف على انا نمنع ان جميع ما يتعلق بالاحكام الشرعية من الكتاب قطعي السند وذلك لان
ما اختلف فيه القراء السبعة وغيرهم لا يمكن القطع بل بعدم ثبوت تواترها كما عليه جماعة وبالجملة ان معظم الاحكام الشرعية لا يمكن استفادته
من الكتاب لم واصح لا ريب فيه واما ما يمكن استفادته منه فمنه ما يستفاد مما اختلف فيه القراء وهذا مما لا يمكن القطع بل بعدم العلم بصحته
البتة بناء على عدم ثبوت القراءات المختلفة ومنه ما اتفق عليه القراء وهذا وان كان قطعي السند الا انه ظني الدلالة فلا يحصل العلم بالاحكام
الشرعية من طريق الكتاب هذا ومتمسك طائفة على الظاهر المنع كون الكتاب مستندا شرعيا ما دل على ان الكتاب لا يعلم معناه الا المفسر اهل البيت
وهذا المذهب وان كان فاسدا الا انه مما يوجب منع حصول العلم بالحكم الشرعي من طريق الكتاب ايضا ومما يوجب هذا ما دل عليه جملة من الاخبار وقال
بجملة من العلماء الابرار من وقوع السقط في القران لاحتمال كل اية يمكن استفادة الحكم الشرعي منها وقوع السقط فيها ومعه لا يصح الاستدلال
بها وهو واضح فتم وقد اشار في لم الى عدم افادة الكتاب القطع بالاحكام الشرعية فقال في مقام الاحتجاج على المقدمة الاولى اذ الموجود من ادلتها
لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد
غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة ثم قال لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية
وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة
وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح
فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد
في تعريفنا لسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم انتهى واورد عليه
سلطان العلماء في حاشيته فقال قوله من قبيل خطاب المشافهة اه هذا في مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الاية محل تامل وقوله قد اقترن
ببعضها يمكن ان يقال ان دلالة على خلاف الظاهر معلوم فيكون الحكم المستفاد من القران ح ايضا معلوما والحاصل انه ان لم يقترن بتلك
الظواهر ما يدلهم على ارادة خلاف الظاهر كان الظاهر معلوما وان اقترن بما يدلهم على خلاف الظاهر كان خلاف الظاهر معلوما الا ان يقال مراده انهم كانوا

يجوزون

يجوزون فيما لم يقترن بما يصرفه عن الظاهر ان يكون هناك صارف مع غفلتهم عنه فينتفي القطع بارادة الظاهر بقيام هذا الاحتمال
انتهى في عبارته وقوله فيحتمل الاعتماد اه لا يخفى انه على هذا لا حاجة الى اختصاص احكام الكتاب بالموجودين في زمن الخطاب وان كان كلها
من قبيل خطاب المشافهة اذ على تقدير عموم الخطاب ايضا يمكن ان يقال انه مع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع والاولى جعل هذا جوابا اخر
بعد التنزل عن ذلك فتدبر انتهى وقد يورد عليه ايضا بان دعوى دلالة الكتاب المجيد على جميع الاحكام الشرعية الفرعية ظنية مجازفة صرفة وتحكم بحت
فان كثيرا مما يفيد القطع عادة بالحكم الشرعي الفرعي كما يفيده المتواتر من السنة بل قيل ان كل اية شريفة تدل بظاهرها على حكم شرعي فرعي تفيد
القطع بحكم شرعي فرعي اخر فان قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله تعالى من شهد
منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الاية وان كانت تدل دلالة ظنية على وجوب الصلوة والزكوة والصوم والحج والخمس لكنها
في الدلالة على اصل شرعية المذكورات بل وجوبها في الجملة مفيدة للقطع قطعا وكذلك سائر ايات الاحكام نعم القطع الحاصل هنا قطع عادي
كالقطع الحاصل من المتواترات والتجربيات والحدسيات والاستقرائيات وهو من افراد العلم حقيقة بالاتفاق فيترتب عليه ما يترتب على العلم عند
العقلاء بالضرورة فالشبهة المتقدمة لا تمنع مما ذكر عادة بالضرورة نعم هي مانعة من حصول العلم العقلي كالعلم الحاصل من الاشكال الاربعة وغيرها من سائر
القياسات المنطقية والبراهين العقلية وذلك غير قادح فان المقصود حصول العلم بالحكم الشرعي من اي شيء كان ولا اشكال في حصول العلم العادي بالحكم
الشرعي اصليا كان او فرعيا من القران المجيد ولذا اتفق محققو الاسلام على انه احد الادلة على الاحكام الشرعية مط قولا وفعلا فان تصريحهم بذلك في
مواضع عديدة ورجوعهم اليه في الاحكام الشرعية الاصولية ومن زمن النبي والائمة الطاهرين ع الى يومنا هذا امر لا يمكن انكاره وما ذلك الا لكونه
مما يفيد القطع ولو عادة بالحكم الشرعي فتم واما السنة فلان الموجود منها المروي من طرق العامة والخاصة لا يستوعب جميع الاحكام الشرعية بل كثير منها
خارج عنه ولم يرد عليه دلالة اصلا وهذا واضح لا يستريب فيه من له تتبع تام في المسائل الفقهية خصوصا فيما يتعلق منها بالمعاملات فان الروايات المتعلقة
بها في غاية الندرة واكثر مسائلها خال عن رواية متعلقة واما الذي يستفاد منه الحكم الشرعي فكثير منه لا حاجة اليه لتعلقه بضروري الدين او المذهب او
المجمع عليه والذي لا يتعلق بما ذكر فكثير منه يجب طرحه لقيام الدليل القاطع عليه والذي لا يجب طرحه على قسمين غير قطعي السند وقطعي السند وكلاهما لا
يوجبان القطع بالاحكام الشرعية اما الاول فظ ومعظم الاثار الموجودة في زماننا من هذا القبيل واما ما توهمه طائفة من اخباريينا عن التحقيق من ان جميع
الاخبار او جميع الاخبار المذكورة في الكتب الاربعة قطعية السند معلومة الصدور فهو شيء لا يصغى اليه كما بيناه في محل اخر واما قطعي السند فلانه ظني فلكونه
الدلالة لان دلالته بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية وما هو ظني الدلالة لا يفيد العلم وفيه نظر كما اشار اليه جدي الصالح المازندراني فقال قوله لفقد
السنة المتواترة تم لان الاحاديث المتعاضدة المتوافقة كثيرة بل لمن يجتمع عنده الاصول الاربعة وغيرها من الاصول الموجودة في هذا الزمان والقول بان
الاصول الاربعة مستندة الى ثلاثة رضوان الله عليهم والتواتر لا يحصل بقولهم مدفوع بان العدد غير معتبر في التواتر بل المعتبر هو حصول العلم بصحة
النقل ولا يخفى على المنصف ان هؤلاء الثلثة اذا اتفقت رواياتهم مع اختلاف المتون واتفقت المتون مع اختلاف السند يحصل العلم بالتواتر
اما لفظا او معنى سيما اذا صرحوا بان ما ذكروه ماخوذ من عدة كتب من الاصول المدونة في الاحاديث لان العادة قاضية بان هؤلاء مع كمال ورعهم و
شدة اهتمامهم في الدين وتقدمهم على الفئة الناجية لا يكذبون في ذلك ولا يفترون على الله تعالى كذبا واما القول بان دلالة الاخبار وكذا دلالة
الايات الكريمة ظنية فلا يضره لان الخصم انما يدعي ان وجوب العمل موقوف على التواتر لا على قطعية الدلالة لانهم يقولون اذا ثبت الاصل بالتواتر
وعلم انه كان من الشارع وجب اتباع مدلوله وان كان ظنيا ولا يلزمهم من اعتبار الظن الحاصل بالاحاد مع تجويز ان لا يكون الاصل من الشارع هذا الظن اعتبار
انتهى واما الاجماع فلان حصوله في زمن الغيبة على وجه يفيد العلم برضا المعصوم مستحيل عادة كما هو مذهب جماعة من اهل التحقيق واما الشهرة
وعدم ظهور الخلاف وظهور عدم الخلاف وفتوى جماعة فلا يفيد العلم بلا اشتباه لا يقال كيف يصح المنع من حصول الاجماع في زمن الغيبة والحال
ان معظم الاحكام الشرعية الفرعية يستفاد من الاجماع المركب في انكاره مكابرة فلا يمكن دعوى انحصار المعلوم من الاحكام الشرعية في ضروري
الدين او المذهب لانا نقول لو سلم ما ذكر لا يلزم من تحقق الاجماع المركب كون الحكم قطعيا لان ثبوت الحكم بالاجماع المركب يتوقف على ضم
مقدمة اخرى هي اما دلالة الكتاب او دلالة السنة على امر وقد عرفت انهما ظنيان ومن الظاهر انه اذا كانت احدى مقدمات القياس ظنية
كانت النتيجة ظنية لانها تتبع اخس المقدمتين وقد اشار الى هذا جدي قدس سره فقال في رسالته في الاجتهاد والاخبار في الفصل الرابع في

جملة كلام له على انا نقول الاجماع مثلا وان كان علميا الان لا يكاد ينفعنا في المسائل الا بضميمة امر ظني اذ لا يكاد يثبت منه الا امر اجمالي مثلا الاجماع واقع على وجوب الركوع في الصلوة واما حد الركوع وواجباته ومحرماته ومفسداته وساير احكامه فكاد ان ينحصر في الظني على انه لو تحقق طريق علمي ينفعنا في بعض المواضع بالاستقلال فلا يبعد ان لا يكون مما يتعلق به الاجتهاد فينحصر في الظني نعم ربما يحصل العلم من تعاضد الامارات والادلة انتهى وفيه نظر واما العقل فلانا لم نجد منه ما يدل على الحكم الواقعي بنفسه من غير ضمه الى مقدمة اخرى نقلية واما المنضم اليها فلا يحصل منه العلم لما عرفت سابقا فقد ظهر مما ذكر ان ما عدا الضروري من الاحكام الشرعية الفرعية لا يكون معلوما كما صرح به في المعالم وفيه نظر لكنه من انحصار القطعي منها في الضروري بل قد يحصل العلم بالحكم الشرعي الفرعي ولم يبلغ الى حد الضرورة كما اشار اليه جدي البهبهاني في حاشيته المنسوبة اليه فقال بعد الاشارة الى ما في لم ما ذكره فاسد بالبداهة اذ ربما يمكن اثبات بعض الى ضرورة وبالمتواتر سيما المتواتر بالمعنى بلا تامل في الاثبات وتحققه كثيرا واما الاجماع ففي كثير من المواضع يثبت من التتبع والتطلع والتظافر والتسامع من فتاوى الفقهاء وربما انضم اليها القرائن من الاخبار والقران والعقل وربما نقل الاجماع بحد التواتر مثل الاجماع على اشتراط الاذن الخاص في وجوب صلوة الجمعة وربما انضم الى الاجماع المنقول بخبر الواحد امثال ما ذكر الى حد حصل اليقين وربما يحصل اليقين من خبر الواحد المحفوف بالقرائن سيما اذا استفاض وبلغ حد الكثرة في الاستفاضة واما اصالة البراءة في الموضع الذي لا يكون دليل على التكليف ولا ظن به فهي من اليقينيات كما حققنا في رسالتنا المكتوبة في اصالة البراءة للاخبار المتواترة والقران والاجماع المنقول من كثير من الفقهاء واتفاق فتاويهم في ذلك بل وحصول القطع من الاخبار طريقة الرسول والائمة عم بالنسبة الى المكلفين في تكاليفهم الى غير ذلك وبالجملة ما ادعاه من الانسداد مخالف للوجدان في كثير من المواضع وبالجملة الانصاف ان المقطوع به من الاحكام الشرعية الفرعية لا ينحصر في ضروري الدين او المذهب بل قد يتحقق في غيرهما ايضا نعم هو في غاية القلة ونهاية الندرة كضروري الدين والمذهب نعم معظم الاحكام الشرعية الفرعية مما لم يتمكن من العلم به قطعا والدليل يتم على هذا التقدير ايضا ولا يختص تماميته بما ادعاه في لم من انحصار القطعي في الضروري كما لا يخفى وقد صرح بقلة المقطوع به في الاحكام الشرعية الفرعية وبان جميعها ليس بمقطوع به في جملة من الكتب ففي رسالة الاستصحاب لجدي العلامة البهبهاني ره وسد باب اليقين بتفاصيل تلك الاحكام قطعي وجداني لان المعلوم بالعلم والاجماع ليس الا امرا اجماليا وهو قدر مشترك بين خصوصيات لا بد من اعتبارها حتى ينفع ذلك الاجمالي ويتعين ذلك المشترك بصورته حكم الشرع بالنسبة الى افعالنا مثلا ان الصلوة واجبة علينا لكن معرفة كل واحد من اجزائها وشرائطها ومصححاتها ومبطلاتها واحكام الشك والسهو وغير ذلك مما لا يحصى كثرة وكتبها الفقهاء من اول كتاب الطهارة الى كتاب الصلوة انما يكون باخبار الاحاد وظواهر القران والاجماع المنقول بخبر الواحد وغيرها من الظنون ومع ذلك لا محيص في العمل بخبر الواحد مما ثلة من اعتبار اصل العدم واصل البقاء ومثل اصالة عدم السقط والتبديل والتحريف في النقل وغير ذلك من الظنون مثل قول اللغوي والامارات الظنية او غيرها مما هو معلوم وقد فصلنا بعض تفصيل في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار وبالجملة دفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب رفع الشرع بالمرة وتحقق الاجماع يبتني على اعتبار خصوص ظن يقينا اعتباره في تحقق الشرع لنا غير معلوم ومن اراد البسط والتفصيل فعليه بالرجوع الى الرسالة ومع ذلك مشاهد محسوس ان المدار على الظنون والبناء انما هو عليها حتى الذي ينكر حجية كل ظن للمجتهد ليس مداره الا عليه وان كان ينكر باللسان ثم قال ان الاخباريين يوجبون العمل بالمقطوع به والا فالتوقف والاحتياط وفيه ما فيه لانسداد باب القطع بالبديهة والوجدان من جهة سند الاخبار ومتنها ودلالتها وتعارض بعضها مع بعض اخر ومع دليل اخر وعدم القطع بالعلاج الى غير ذلك مما ذكرنا في الرسالة واثبتنا مشروحا فساد قولهم وانه شبهة في مقابلة البديهة ولو تيسر القطع لكان المجتهدون ايضا لا يجوزون العمل بالظن بل مع الظن الاقوى لا يجوزون العمل بالظن الاضعف فضلا عن العلم ثم قال وبالجملة كون المدار في الفقه على الظن في امثال زماننا من المسلمات عند الفقهاء ولذا عرفوا الاجتهاد المرادف للفقه بما عرفوا به وهو من البديهيات والمحسوسات حتى ان خبر الواحد الذي هو العمدة في اساس الفقه نقل اجماع الشيعة على عدم حجيته بل وكون العمل من ضروريات مذهبهم بل من الشيعة من كان يستحيل التعبد به واهل السنة في كتبهم الاصولية نسبوا المنع عنه الى الشيعة وتتبع كتب متكلمي الشيعة من قدمائهم يكشف عن صحة النسبة واكثر فقهائنا القدماء كانوا كذلك وان كان يظهر من كلام الشيخ خلاف ذلك ويظهر من بعض القدماء ايضا وربما يظهر ان عدة من الشيعة كانوا يرون الجواز وكيف كان لا يحصل اليقين باجماعهم على الحجية وعلى تقدير التسليم كان مشربهم مختلفا في اعتبار ما هو الحجة فلا

فانما يثبت باصل البراءة او اصل العدم او الحديث او امثال ذلك فظهر ان طريق معرفة الاحكام صح

المذكور في الخبر مفيدة لليقين بل وربما انضم الى الاجماع المنقول صح

[illegible]

ان المجمع عليه يقينا اي شيء كان واما الاختلالات والاحتمالات المنافية للقطع الحاصلة بحسب المتن والدلالة والتعارض فاكثر من ان تحصى ومن تامل في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار يحصل له القطع بما ذكرنا ولا يبقى له طريق الى توهم في الاعتراض على صاحب لم وغيره من الفقهاء مع ان ما ذكرنا في المقام اشارة كافية للعاقل وفي موضع اخر من لم ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد مستحيل عادة وامكانه في عصر السيد وما قبله من ازمنة ظهور الائمة لا يجدي بالنسبة الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم وقد اورد السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل فيه يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرناها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز وفي كلام بعض الفضلاء ان طرق القطع منتفية في اكثر المسائل الفرعية ثم قال فان قلت ما ذكرت من انتفاء تكليفنا بتحصيل العلم وانتفاء طريق العلم في اكثر الاحكام الشرعية هل هو مخصوص بزماننا وامثال زماننا وكان القدماء قائلين بوجوب تحصيل العلم لانفتاح طريق العلم لهم او كانوا قائلين بجواز العمل بظواهر القران والاجماع المنقول بخبر الواحد بوجوب القطع فيما يستنبط من الاخبار او كان زمان القدماء مثل زمان السيد امثال زماننا ايضا مثل زماننا قلت يمكن ان يكون في زمانه بعض المسائل التي لم يتم لنا ماخذ قطعي على وجه يمكن له تحصيل الماخذ القطعي بظهور بعض الاخبار التي تعاضد البعض او ظهور قرائن تعاضد الاخبار الموجودة في زمانه وانتفائهما في زماننا واما كون كل الاحكام في زمانه كذلك او كون كل الاحكام التي يستدل عليها بالاخبار كذلك فهو معلوم البطلان لانه لو كان اعتقاد القدماء وجوب تحصيل العلم في الاحكام الشرعية مطلقا او فيما لا يندرج في ظواهر الايات والاجماع المنقول بخبر الواحد وكان تحصيل العلم في جميع الاحكام على تقدير او فيما لا يندرج في الامرين المذكورين على تقدير اخر ممكنا لكان الواجب اتفاق الاحكام المستنبطة من الاخبار ولو فرض وقوع الاختلاف في الجملة لوجب عدم الوفور والكثرة فيها لعدم مناسبة الاختلاف بين طائفة واحدة في مسائل كثيرة مستنبطة من الاخبار مع وجود الاخبار القاطعة فيها واكثر اختلافات القدماء انما نشأ من اختلاف الاخبار او الاختلاف في فهم مفادها وتجويز اسناد الاختلاف الى التهاون في المدارك مع وجود القاطع قدح في كلهم او جلهم وكيف يجوز التساهل مع وجود الروايات القاطعة في زمان السيد والشيخ ره مع غاية الاختلاف بينهما بل في فتاوى احدهما في تاليفين وكذا في فتاوى من عاصرهما ومن تقدم عليهما لا يقال ان السيد كابن ادريس يعدم جواز العمل باخبار الاحاد الخالية عن القرائن مع اختلافات كثيرة بينهما فما نقول في جواب هذه الاختلافات نقول في جواب الاختلافات التي بين السيد والشيخ وغير الشيخ لانا نقول عدم قولهما بجواز العمل باخبار الاحاد الخالية عن القرائن لا يستلزم عدم عملهما بها فلعل السيد عمل برواية يظن كونها محفوفة بقرائن تفيد العلم بما افتى به وابن ادريس برواية منافية لها بزعم كذلك او زعم احدهما رواية كذلك والاخر لم يفطن بتلك الامارة او زعمها ضعيفة غير مفيدة للعلم او زعم ان اجماعا يدل على خلافها او زعم احدهما اجماعا على امر والاخر اجماعا على خلافه او زعم احدهما ظاهرا يدل على امر والاخر ظاهرا اخر حجة شرعية على خلافه وبالجملة الاختلافات الكثيرة التي تحققت في فتاويهم تدل دلالة ظاهرة على عدم تحقق الروايات القاطعة الدالة على فتاويهم فان قلت يمكن ان يكون الاخبار التي يصح الاحتجاج بها من الاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرائن وكان منشأ الاختلاف غفلة بعضهم عن بعض الاخبار المتواترة او عن بعض القرائن او عن بعض المدارك التي اطلع عليها الاخر كما ذكرت بعنوان الاحتمال هيهنا قلت الظن المتبع ان اكثر اختلافاتهم انما نشأ من اخبار الاحاد الخالية عن القرائن ومن القول من الاجماع الذي لا دليل على حجيته كما سبق لك انتهى ولو فرض بعد ظهور ضعف كثير من الاجماعات كما بينه عدم جواز العمل باخبار الاحاد لخلو الاحكام الكثيرة التي لا يجوز خلوها عن الماخذ وفي شرح المختصر ان القران والمتواتر لا يفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع وفي حاشية جمال الدين الخونساري عليه بعد الاشارة الى قوله ينبغي ضم الاجماع ايضا والحكم بعدم الوفاء في الجميع والا فلا يفي باثبات المطلوب ويمكن ان يقال تركه باعتبار ان الاجماع عندهم لا بد له من مستند فلو لم يجز العمل بخبر الواحد انحصر مستنده في القران والخبر المتواتر فلا يوجد الاجماع ايضا الا فيما وجد فيه احدهما فلا حاجة الى ذكره ويكفي ذكر عدم وفائهما نعم على طريقتنا في الاجماع لا بد من ضمه ايضا كما لا يخفى وفيه ان المعلوم عدم وفاء

بظواهر

القول

القرآن والاخبار المتواترة في زماننا بجميع الاحكام واما الازمنة السابقة فلاوح فيحتمل ان يكون الاخبار المتواترة فيها مع القرآن يفيان بجميع الاحكام
لكنهم استغنوا فيما وقع الاجماع على نقل الاخبار فيه فلم يبق تواتر بعضها في زماننا وما بقي على التواتر لا يفي مع القرآن لكن ربما يفيان مع الاجماع
وح فلا بد من ضم الاجماع والحكم بعدم الوفاء على الجميع ويمكن ان يقال ان العلم بالاجماع في زماننا الا بدان يستند الى النقل اما بالتواتر او الاحاد وح
فيمكن جعل خبر الواحد المتواتر في الدليل على ما يعم الخبر في نقل الاجماع ايضا فلا حاجة الى الضم ولو نوقش ح بانه ربما جاز العمل بخبر الواحد في الاجماع
دون الخبر وبما في الثلثة بجميع الاحكام فلا يفيد الدليل جواز العمل بخبر الواحد في الخبر وهو المدعى ههنا فيمكن دفعها بان الظاهر ان من قال
بجواز العمل به في الاجماع قال بجوازه في الخبر ايضا نعم بعض من قال بجوازه في الخبر لم يقل بجوازه في الاجماع لبعد الاطلاع عليه ح فلا مجال للمناقشة
المذكورة فتم ومنها ان الاحكام الشرعية الفرعية كثيرة في الغاية لا يتمكن غير المعصوم من الاحاطة والاطلاع عليها لتعلقها بافعال جميع المكلفين
واختلافها باختلاف الاشخاص والازمان والامكنة والاحوال والحيثيات المختلفة ومن الظاهر ان معرفة جميع ذلك على وجه القطع واليقين
مما يستحيل عادة لان العقل لا يستقل بالادراك ولذلك كانت معظم الاحكام الفرعية امورا تعبدية صرفة والتواتر المعنوي قليل الوقوع جدا
وكذا الاجماع المفيد للقطع وبالجملة الادلة المفيدة للعلم عقلا او عادة يستحيل تحققها في امثال ما ذكر فتم ومنها ان الغالب في الامور الكثيرة التي
تندرج في مفهوم واحد كامور التجارة والزراعة والصياغة ونحوها عدم التمكن من العلم بها عادة فكذا محل البحث ومنها ان الاحكام الشرعية
الفرعية لو كان باب العلم بها او باكثرها مفتوحا لما جوز محققوا الاسلام من المتقدمين والمتاخرين من العامة والخاصة الاعتماد على امور لا
تفيد العلم بل لا تفيد الا الظن كظاهر الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد والاستصحاب واصالة البرائة ونحو ذلك وبطلان التالي في غاية الوضوح
واما احتمال التقصير في حقهم مع ما هم عليه من العلم والفضل والكمال والبراعة في الفنون والعلم والزهد والتقوى والجد في الاجتهاد وطول الفكر و
النظر في فهم الاحكام غلط واضح وزلل فاحش ومنها ان الاحكام الفرعية لو كان طريق العلم بها او باكثرها مفتوحا لما جاز في الشريعة العمل بامور
لا تفيد العلم كخبر الواحد والاستصحاب وظاهر الكتاب وغير ذلك والتربط للادلة القطعية الدالة على حقية الاجتهاد بمعنى العمل بالظن والامور التي
لا تفيد العلم وبالجملة من انصف وتامل في صناعة الفقه وكان له حدية وجودة قريحة علم علما قطعيا لا يختلجه شك وريبة ان الاحكام الشرعية اكثرها
غير معلومة وقد حقق ذلك المحدث التستري في مواضع من كتبه ورسائله بما لا مزيد عليه ورد على طائفة خالية عن التحقيق قائلة بان الاحكام الشرعية الفرعية
كلها قطعية كاصول الدين ولهم في ذلك شبهات واهية وخيالات سوفسطائية لا يليق التعرض لها ولدفعها بالمقام وله مقام اخر طويل الذيل واما المقدمة
الثانية القائلة بان بعد سد باب العلم يلزم العمل بالظن فقد اشير اليها في جملة من الكتب الفقهية والاصولية ففي كرة لا يجوز التعويل في دخول الوقت على
الظن مع القدرة على العلم فان تعذر العلم اكتفى بالظن المبني على الاجتهاد لوجود التكليف بالفعل وفي نهاية الاحكام في بحث الواجب الكفائي التكليف
فيه موقوف على الظن لان تحصيل العلم بان غيره لم يفعل غير ممكن بل الممكن الظن وفي كرى لو غلب على ظنه احد طرفي ما شك فيه في الصلوة بنى عليه
لان تحصيل اليقين عسر في كثير من الاحوال فاكتفى بالظن تحصيلا لليسر ودفعا للحرج وفي قيح في مسئلة ما لو صلى ظانا دخول الوقت في جملة كلام له
لكن المشهور الاول للاتفاق على وجوب العمل على الظن مع تعذر العلم وهو الغرض هنا وفي زبدة البيان للاردبيلي لا يجوز العمل والتعويل على
الظن الا مع دليل الاقوى او مساو دال على الجواز من دليل دال على المنع كما ثبت في المسائل الفروعية اجتهادا او تقليدا بالعقل من لزوم الحرج و
الضرر المنفيين بالعقل والنقل والتكليف بما لا يطاق وبعض الايات والاخبار بل الاجماع اذ قد انعقد منع التقليد وايجاب الاجتهاد عينا في
جميع العالم له ايضا اما وجوب الاجتهاد في القبلة فلانه اذا لم يحصل العلم وجب ما يقوم مقامه وهو الظن عن امارات شرعية وهو التحصيل
بالاجتهاد ولكن ينبغي عدم الاكتفاء اذا امكن من تحصيل العلم وفي بعض شروح الاثنى عشرية لصاحب لم يكفي الظن في القبلة لان وجوب الاستقبال
لا يسقط مع تعذر العلم فلو لم يكن الظن كافيا للزم اما سقوط الاستقبال او الصلوة الى اربع جوانب وكلاهما خلاف المذهب وان كان للشيخ قول
بالثاني وفي الشرح الاخر لما اصل التباطي نحن مكلفون بالاستقبال ولا سبيل الى تحصيل الظن الحاصل من العلامات فيجب اتباع هذا والا فاما
ان يبقى التكليف بالاستقبال ويلزم منه التكليف بما لا يطاق او سقوط التكليف بالاستقبال راسا وهو باطل فتعين العمل بالظن الحاصل عن الامارات
وفي موضع من لم الاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكر السيد في مواضع من كلامه ايضا في تسويغ الاخبار وغيرها من
الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية كما حققناه وفي موضع اخر منه اذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف

[illegible]

فيه بالظن تقدم وفي الوافية في مقام الاحتجاج على حجية خبر الواحد انا نقطع ببقاء التكاليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة
والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها وما يتعلق بها انما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث يقطع بخروج حقائق
هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر ذلك فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان وفي الفوائد الجديدة اعترض بعض المحققين
بحصول الظن من الاستصحاب الا انه منع حجية كل ظن للمجتهد والمعروف من المحققين الباقين انهم يمنعون حصول الظن والا فكل ظن المجتهد يكون حجة مسلم
عندهم من جهة الذي ذكروا وهو ان باب العلم مسدود والطريق منحصر في الظن فيكون حجة ولا ترجيح لظن على ظن غير ان الظن الذي يحصل من القياس و
الاستحسان وامثالهما ليس بحجة عندهم وفاقا للوفاق ولانه كان منهيا عنه في زمان الائمة عليهم السلام والصحة الاول نكذا بعده بخلاف الظنون التي يحتمل
انها كانت في ذلك الزمان ايضا حجة مثل خبر الواحد ما يتوقف عليه ثبوته والاحتجاج به من جهة السند والمتن والدلالة وعلاج التعارض ومثل الاستصحاب
وغير ذلك وقال في مقام اخر في جملة كلام له قد ثبت في الاصل الثاني ان الظن في نفسه ليس بحجة بل العمل به والبناء عليه منهي عنه سيما وان يكون يقع فيه
الاختلافات التي عرفت فعلى هذا نقول لا بد من دليل على حجية امثال ما نحن فيه من الظنون وعلى رخصة التمسك به ولم نجد دليلا علميا غير انه
نعلم يقينا بقاء التكاليف والاحكام الشرعية فلو كان باب العلم بها مسدودا للزم جواز العمل بالظن جزما والا لزم التكليف بما لا يطاق او الحرج او
ارتفاع التكاليف والاحكام باقية يقينا والكل باطل قطعا فيعلم ان الشارع يقبل عذرنا في عملنا بالظن ح ويرضى به وايضا جواز العمل بالظن في صورة
كذا اجماعي بل بديهي الدين ويؤيد تتبع الاحاديث مع ملاحظة طريقة الشارع في الاحكام فلاحظ وتدبر انتهى ولهم وجوه منها اتفاق العلماء قديما
وحديثا على لزوم العمل بالظن بعد انسداد باب العلم كما لا يخفى ومنها ان ذلك من قواعد العقلاء يحكمون بذلك حكما يقينيا جزميا ويعملون به ولذا
يكتفون بظنون كثيرة مختلفة في التجارات والصناعات والمكاسب والامور الجارية بينهم بحيث لا يسع لاحد انكاره ومنها ما دل على حجية ظن المجتهد قد
اشار اليه جدي ره فقال الاصل في الظن عدم الحجية خرج منه ظن المجتهد بالاجماع وقضاء الضرورة اذ المسلمون قد اجمعوا على ان من استفرغ وسعه
في درك الحكم الشرعي وراعى عند ذلك جميع ما له دخل في استحكام المدرك وتشييده وتسديده وحصل ما هو احرى يكون ذلك حجة عليه والضرورة قاضية
بانه لو كان ظنه حجة وكذا لو كان لا بد من العمل به وايضا بقاء التكاليف الى يوم القيمة يقيني وسد باب العلم ايضا معلوم ومن استفرغ وسعه
في جميع ما له دخل في الوثوق والمتانة وحصل ما هو اقرب لا يكلف اليه ان يد من ذلك يقينا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى ما
جعل عليكم في الدين من حرج وما ورد من ان الله تعالى لا يكلف ما لا يطاق ولعل القطع بحجية مثل ما نحن فيه يظهر من تتبع الاخبار والاحكام ايضا
العقل حاكم بحجيته ح قطعا وايضا جميع العلوم والصنايع المحتاج اليها في انتظام المعاد والمعاش يكون الحال فيها كما ذكر بلا شبهة والعلة التي
تكون فيها جارية فيما نحن فيه قطعا قياسا هكذا هذا ما ادى اليه اجتهادي واستفراغ وسعي وكلما ادى اليه اجتهادي فهو حكم الله تعالى يقينا في
حقي والصغرى يقينية وكذا الكبرى فالنتيجة يقينية وبالجملة خروج ظن المجتهد مما ذكر قطعي بلا تامل انتهى ومنها ان بعد انسداد باب العلم
ان لم يجب العمل بالظن فيما انسد طريق العلم فيه فلا يخ اما ان يجب تحصيل العلم ما انسد ح ويكون هو التكليف او يكون التكليف بغير العلوم مرتفعا
راسا ولا يكون باقيا فيلزم فيه التمسك باصالة البراءة وعدم الحكم او يكون الواجب فيه العمل بالاحتياط او يكون مخيرا بين الاقوال المختلفة او
يكون التكليف فيه الاخذ بغير الظن بخصوصه ومن الظ بطلان جميع ما ذكر فتعين ان يكون الواجب هو العمل بالظن لان رفع احد النقيضين او
التناقض يستلزم ثبوت الاخر بالض اما بطلان الاحتمال الاول فواضح لاستلزام التكليف بما لا يطاق وهو باطل بالض مع انه لا قائل به من المليين
بل المليين بل العقلاء قاطبة لا يقال قد ذهب جماعة الى ان التكليف في الفروع كالتكليف في الاصول في وجوب تحصيل العلم بالاحكام لانا نقول
هؤلاء يدعون انفتاح باب العلم في الاحكام الفرعية لشبه ردية وخيالات واهية فيلزمهم ما ذهبوا اليه ولكنهم يقرون بانه لولا الانفتاح
لما كان التكليف لك واما بطلان الاحتمال الثاني فللادلة الدالة على بقاء التكليف بالاحكام الغير المعلومة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل
العقل وقد اشير الى بطلان الاحتمال المذكور في جملة من الكتب ففي الوافية انا نقطع ببقاء التكاليف الى يوم القيمة الى اخر ما تقدم وفي حاشية
سلطان المحققين لا شك ان اكثر الاحكام غير مستفادة من ظاهر الكتاب والتكليف بها واقع قطعا وطريق العلم منتف وفي رسالة جدي العلامة
البهبهاني قدس سره ان الاجماع واقع على مشاركتنا مع الحاضرين في الاحكام الشرعية بل بقاء الشرع الى يوم القيمة وكوننا متشرعين ومن
امتنا من بديهيات الدين وما اجمع عليه المسلمون فهم من الاخبار المتواترة وسد باب اليقين بتفاصيل تلك الاحكام قطعي جدا في

حاشية

حاشية على أن بعد الاعتراض على ما افهم من دعوى انحصار القطعي في الضروري فعلى هذا القدر من العلم لا يكفي للتكاليف في الاحكام الشرعية
التي يقطع بثبوتها وبقائها الى يوم القيمة مع عدم التعيين عندنا بعنوان العلم كما ان القدر الضروري من الدين والمذهب لا يكفي لسائر الاحكام
الشرعية فلا بد من اعتبار الظن لعدم التكليف بالايطاق وعدم امكان الخروج عن العهدة بعنوان اليقين مع ان عدم العسر والسهولة يكفي لعدم الحرج
والله تعالى يريد بنا اليسر بما ذكر ظهر ان القرآن لو كان قطعي الدلالة ايضا لا يكفي ولا يفي وكذلك اصالة البراءة فلا حاجة الى تجشم دعوى الظن في كل ما
ليس بضروري في كلام بعض الفضلاء ان طرق القطع منتفية في اكثر المسائل الفرعية فاما ان يكون التكليف بهذه المسائل ساقطا عنا واما ان
يكون مكلفين بها بظن يحصل بها من اي شيء كان او بظن يحصل من سبب دون سبب والاول باطل بالضرورة من الدين والثاني معلومية عدم جواز العمل
بالقياس وان افادنا قويا فالثالث هو المتعين وليس هذا السبب هو الكتاب والاجماع الذي ثبت حجيته منفردين لعدم كفايتهما في المسائل
التي ليس لنا طريق القطع بل عدمه لانهما لا يدلان الا على قليل من تلك المسائل ولا منضمين مع الامارات والدلائل العقلية الظنية لانه لو فرض كون
هذه الضميمة حجة شرعية مع بعده نقول لا تدل هذه الثلثة ايضا الا على قليل من تلك المسائل والمسائل الباقية التي لا دلالة لها عليها اضعاف
اضعاف ما تدل عليه فثبت جواز العمل باخبار الاحاد التي اجتمع فيها شرائط جواز العمل قال الفاضل المحقق صاحب المعالم ان باب العلم
القطعي منسد انتهى لا يقال لا نم الاجماع على بقاء التكليف بما انسد طريق العلم اليه من الاحكام الكثيرة الفرعية فان الظن من جملة من كتب الخاصة و
العامة تجويز ارتفاع التكليف بما ذكر في الذريعة والعدة في بحث القياس في مقام ذكر ادلة القائلين بحجيته استدلوا ايضا بان قالوا اذا ثبت
انه لا بد في الفروع الشرعية من حكم ولم نجد نصا ولا دليلا على حكمها فيجب ان نكون متعبدين بالقياس وربما استدلوا بهذه الطريقة من وجه آخر
فقالوا قد ثبت عن الصحابة انهم رجعوا في طلب احكام الحوادث الى الشرع فاذا علم ذلك من حالهم في جميع الحوادث على كثرتها واختلافها وصح انه لا نص
يدل على هذه الاحكام بظاهره ولا دلالة فليس بعد ذلك الا القياس والاجتهاد لان التحيث يمنع منه العقل وهذا الاستدلال يخالف الطريقة
الاولى التي حكيناها عنهم لانهم لم يرجعوا في هذا الى اجماعهم على نفس القياس والاجتهاد بل رجعوا الى اجماعهم في طلبهم الاحكام من جهة الشرع وفي
الطريقة الاولى اعتبروا اجماعهم على نفس القول بالقياس فيقال لهم في الحوادث الشرعية حكم لكنه ما كان في العقل او فيها حكم ولم نكلف بمعرفته او لا
حكم فيها جملة فكل ذلك جائز لا مانع منه اما تعلقهم بهذه الطريقة على الوجه الثاني الذي ذكروه واعتقادهم انهم تحرزوا به من المطاعن التي تدخل عليهم
في الوجه الاول فيجري مجرى في الضعف الاول وذلك مبني على انه لا نص يدل بظاهره ولا دليل على احكام الحوادث فيجب لذلك الرجوع الى القياس
فيها ودون ما ظنوه خرط القتاد لانا قد بينا ان جميع ما اختلف فيه الصحابة من الاحكام له وجوه في النصوص وان ما لا نقف على وجه بعينه يمكن ان
يكون له وجه وان القطع على انتفاء مثل ذلك لا يمكن مما يستغنى عن اعادته على ان اكثر ما في هذا ان يكون جميع الحوادث التي علمنا طلبهم
فيها للاحكام من جهة الشرع لا بد لحكم العقل فيها وانه لا بد فيها من حكم شرعي ثم نقول انهم ما رجعوا فيما طلبوه من جهة الشرع الا الى النصوص
وعلى من ادعى خلافه تلك الحجة فمن اين لهم ان جميع ما يحدث الى يوم القيمة هذا حكمه وانه لا بد من ان يكون المرجع فيه الى الشرع ولا يجوز ان
يحكم فيه بحكم العقل ولم اذا كانت الحوادث التي بليت بها الصحابة لها مخرج في الشريعة وجب ذلك في كل حادثة وهل هذا الا تمن وتحكم على انه
قد روي عن بعضهم ما يقتضي انه رجع الى حكم العقل في مسئلة وهو مسروق لانه جعل مسئلة الحرام بمنزلة تحريم قصعة من ثريد مما يعلم بالعقل
اما حتمون في العدة في بحث خبر الواحد ليس لاحد ان يقول اذا لم يكن في السمع دلالة على الحادثة الا ما تضمنه خبر الواحد وجب العمل بحكم العقل لانا متى لم
نعمل به ادى الى ان تكون الحادثة لا حكم لها وذلك لا يجوز لانه اذا لم يكن في الشرع دليل على حكم تلك الحادثة وجب نفيها على مقتضى العقل من
الحظر والاباحة او الوقف ولا يحتاج الى خبر الواحد وفي الغنية في البحث المذكور وتعلقهم بان الضرورة تقود الى قبول اخبار الاحاد اذا حدثت
الحادثة وليس فيها عليها حكم منصوص ليس بشيء يعول عليه لان الضرورة انما تقود الى ما هو حجة في نفسه فعليهم ان يدلوا على ان خبر الواحد بهذه الصفة و
عندنا لا حادثة الا وعلى حكمها دليل يوجب العلم ومتى فرضنا عدم الدليل رجعنا الى حكم العقل فليس ههنا ضرورة على ما ادعوه وقال في بحث القياس
وتعلقهم ايضا بان قالوا انا ثبتنا انه لا بد في الفروع الشرعية من حكم ولم نجد نصا ولا دليلا على حكمها وجب ان نكون متعبدين بالقياس و
الجواب عن ذلك ان يقال لهم ما انكرتم ان تكون متعبدين في الحادثة التي لا نص على حكمها باحكام العقول لانه لو كان حكمها من التكليف السمعي
لوجب في حكمة الله تعالى الذي لا يجوز عليه الاخلال بالواجب ان يبينه فاذا فقدنا بيانه من جهته تعالى قطع بتخصيصه بالعقليات فيكون حكم هذه الحادث

لادلالة

ما بقي والشرع ثابت لحكمه لو لم يكن شرع في وجوب الرجوع الى احكام العقول من تحسين او تقبيح او ايجاب او اباحة فلعدم الفرق بين الموضعين وفي
النهاية في بحث خبر الواحد في مقام الاحتجاج على حجيته الرابع عشر اذا وقعت واقعة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الواقعة عن
حكم الشرع وذلك ممتنع اعترض بامكان الخلو مع عدم دليل الحكم ولهذا فانه لو لم يظفر المفتي في الواقعة بدليل ولا خبر الواحد فانه لا يمتنع خلو الواقعة
عن الحكم الشرعي والرجوع الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي عند الظفر بخبر الواحد بحجية دليلا وكونه حجة يتوقف
على امتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم الشرعي وهو دور ممتنع كيف والا نم خلو الواقعة عن الحكم الشرعي فان حكم الله تعالى عند عدم ادلة اثبات
الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم ومدركه شرعي فان انتفاء مدرك الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم وفيه نظر فان المعترض مسلم امتناع خلو الواقعة
عن الحكم الشرعي فلا يكون مثبتا متوقفا على الدليل فلا دور وجعل حكم الله تعالى عند عدم ادلة اثبات الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم وان مدركه شرعي يشتمل
على التناقض بل الوجه ان يقال ان كل واقعة فيها حكم شرعي من جملته الاباحة وله مدرك شرعي من جملته البراءة الاصلية وقال ايضا في بحث القياس في
مقام ذكر الحجج على حجيته السابع عشر كل حادثة لا بد فيها من حكم ولا بد ان يكون اليه طريق وكثير من الحوادث لا نص فيها ولا اجماع وليس بعدها
الا القياس فلو لم يكن حجة خلت اكثر الوقايع من ان يكون الى حكمها طريق الاعتراض لا نم الخلو على تقدير عدم القول بالقياس لاشتمال النصوص على جميع
الحوادث اما شمولا ظاهرا او خفيا ولا يبعد ذلك وان كثرت الحوادث اذا كانت عامة لقوله تعالى فيما سقت السماء العشر فانه شامل لجميع ما سقت السماء
وان كثر عدده وايضا ان اراد المستدل انه لا بد في كل حادثة من حكم اي قضية اما نفيا او اثباتا فصحيح لكن لا يلزم ان يكون طريق ذلك الشرع بل قد
يجوز ان يكون الطريق شرعيا وعقليا وان اراد بالحكم حكما شرعيا منعنا لجواز خلو كثير من الحوادث عنه ثم قال في مقام ابطال حجة الخامس سلمنا
جواز التعبد بالقياس لكن ثبوت التعبد به موقوف على ثبوت الحاجة اليه وتناول النصوص الخاصة والعامة والادلة العقلية للحوادث كلها يرفع الحاجة
اليه فلا نسلم التعبد به الاعتراض يمنع تناول النصوص جميع الحوادث وفيه نظر لان النصوص والادلة العقلية من اصالة البراءة والاستصحاب و
غيرها وافية بجميع الاحكام وفي الاحكام في البحث المذكور اما الحجة المعنوية فهي ان النص والاجماع مما يقل الحوادث وبعد فلو لم يكن القياس حجة افضى
ذلك الى خلو اكثر الوقايع عن الاحكام الشرعية وهو خلاف المقصود من بعثة الرسالة وهو ممتنع وهي ضعيفة وذلك لان الوقايع التي خلت عن النصوص
والاجماع انما يلزم خلوها عن الاحكام الشرعية ان لو لم يكن نفي الحكم الشرعي بعد ورود الشرع حكما شرعيا واما اذا كان حكما شرعيا فكان مدركه شرعيا وهو
استصحاب الحال وانتفاء المدارك الشرعية المقتضية للاحكام الاثباتية فلا وان سلمنا ان انتفاء الحكم عند انتفاء النص والاجماع ليس حكما شرعيا
لكن انما يمتنع ذلك ان لو كنا مكلفين باثبات الاحكام الشرعية في كل قضية وهو غير مسلم وذلك لان الشارع كما يؤدي اثبات الاحكام في بعض
الوقايع فقد يؤدي نفيها في بعض اخر على حسب اختلاف المصالح ثم يلزم على ما ذكروه ان يكون المصالح المرسلة الخلية عن الاعتبار حجة في الشريعة وهو
ممتنع وذلك لانه ليس كل واقعة يمكن وجود النص او الاجماع او القياس فيها فلو لم تكن المصلحة المرسلة حجة افضى ذلك الى خلو اكثر الوقايع عن الاحكام
الشرعية لعدم وجود النص والاجماع والقياس فيها والعذر اذ ذاك يكون مشتركا وقال في بحث خبر الواحد في مقام ذكر حجج حجيته احتجوا بانه لو
وقعت واقعة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الواقعة عن حكم الشرع وذلك ممتنع ولقائل ان يقول خلو الواقعة عن الحكم
الشرعي انما يمتنع مع وجود دليله اما مع عدم الدليل فلا ولهذا فانه لو لم يظفر المفتي في الواقعة بدليل ولا خبر الاحاد فانه لا يمتنع خلو الواقعة
عن الحكم الشرعي والمصير الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم الشرعي دور وهو ممتنع كيف وانا لا نم خلو
الواقعة عن الحكم الشرعي فان حكم الله تعالى في حق المكلف عند عدم الدلالة المقتضية لاثبات الحكم نفي ذلك الحكم ومدركه شرعي فان انتفاء مدرك
الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم وقال في المختصر في المقام المذكور قالوا لو لم يجب لخلت وقايع ورد بمنع الثانية سلمنا لكن الحكم النفي
وهو مدرك شرعي بعد الشرع وفي شرح المختصر للعضدي قالوا ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقايع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع اما الاولى فلان
القرآن والمتواتر لا يفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع واما الثانية فظاهرة الجواب بمنع الثانية وهو امتناع خلو وقايع عن
الحكم عقلا سلمناه لكن نمنع الملازمة لان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم ونفي الدليل دليل على نفي الحكم لما ورد الشرع ان ما لا دليل فيه لا حكم
فيه فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركا شرعيا ولم يلزم اثبات حاكم غير الشرع وفي حاشية جمال الدين عليه قال الشارح اما الثانية فظاهرة
لانه يفضي الى خلاف مقتضى البعثة كذا في الوردود وايضا لانه لا بد لنا من العمل فاذا لم يمكن الحكم في كثير من الوقايع فلا يمكن لنا العمل بشيء

منها

يتوقف على كون
خبر الواحد
ح

وفيه
ان الحكم
مع امكان خلو
الوقايع عن
الاحكام لاعتبار هذه
على
من النص

عن الحكم الشرعي عند الظفر بخبر الواحد
بحجية
يتوقف على كون خبر الواحد حجة
ودليلية كونه حجة يتوقف على
امتناع خلو الواقعة
ح

وهو ممنوع بتخصيص انا
الاولى فلان القرآن و
المتواتر لا يفيان بالاحكام

منها قال الشارح الجواب بمنع الثانية آه فان بناء الجوابين على التعليل الاول فانه يمكن منع امتناع الخلو اذ يمكن ان يكون مقصود
البعثة هو العمل بما حصل به القطع من الاحكام لا جميع الاحكام ولو سلم فنمنع الملازمة لانه اذا كان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم فيحصل
مقصود البعثة وهو تبليغ الاحكام في الجميع اذ فيما حصل العلم به الحكم هو ذاك وفيما لم يحصل العلم به الحكم هو نفي الحكم فقد بلغ الحكم في
الجميع ولم يهمل شيء من الاحكام واما اذا علل بالوجه الثاني فالظ انه لا يتجه الا الجواب الثاني فانه اذا كان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم فلا يشكل
لنا امر العمل لانه اذا انتفى الحكم في شيء فيبقى الامر فيه على اصالة البراءة والاباحة الاصلية فيعمل به فلا اشكال واما الجواب الاول فلا اتجاه له لانه
اذا كان بناء دعوى امتناع الخلو على انه لا بد لنا من طريق في العمل فاذا لم يبين لنا بعض الاحكام فلا سبيل لنا الى العلم فيه فلا بد في الجواب من بيان طريق العمل
ولا يكفي مجرد منع امتناع الخلو كما لا يخفى قال الشارح لما ورد من الشرع آه ظاهره وروده نص بذلك في الشرع ولما كان المفروض عدم جواز العمل
بخبر الواحد فلا بد ان يكون ذلك النص من القرآن او الخبر المتواتر ولا يحضرني منهما ما يدل عليه نعم العقل يحكم باصالة البراءة فيما لا دليل فيه من
الشرع على حكم على خلافها وهو يكفي مدركا للحكم فيها فتم قال الشارح ولم يلزم اثبات حاكم غير الشرع يعني لما قلنا ان عدم الدليل مدرك شرعي لعدم
الحكم ثم لا انه يحكم العقل معه بعدم الحكم فلا يلزم اثبات حاكم غير الشرع حتى يرد ان ذلك مناف لمذهب الاشاعرة حيث نفوا ذلك على ما سبق في
اول مبادي الاحكام وهذا كالتصريح بما ذكرنا من ان الظ من كلامه وهو ظ منه وقال ابنه معترضا على صاحب لم فيما تمسك به على حجية اخبار الاحاد
من الدليل الرابع ما لفظه ويرد عليه ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل
بالظن ام فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع يحكم به وما لم يحصل العلم به يحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب
التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل
ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا به فضلا عما حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها
بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكده ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما
لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ يحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم
يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيد لنا عن
الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر والاخفات فلا حرج لنا في شيء منهما وعلى هذا فلا يتم
الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن ام فلا يتمشى ان يقال ان الظن الحاصل من اخبار الاحاد لا يقصر عن الظن الذي عملتم به بل كثيرا ما يكون اقوى لكن
لا يخفى ان العمل بهذه الطريقة وترك اخبار الاحاد في جميع الاحكام مع حصول الظن القوي بها في كثير منها جرءة عظيمة انتهى كلامه ونقول كلام مولانا
جمال الدين الخوانساري في الحاشية ليس صريحا في المنع من لزوم العمل بالظن حيث ينسد طريق العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية بحيث لو لم
يعمل بالظن يلزم الخروج من الدين وعدم امكان الاتيان بعمل من الاعمال لا من العبادات ولا من المعاملات كما هو المفروض المحقق وذلك لان
المعلومات من الاحكام الفرعية في هذا الزمان بل في كل زمان حتى في زمان النبي ص وزمن الائمة ع امور قليلة في الغاية ومع ذلك هي امور
اجمالية مثل الصلوة واجبة والطهارة من الحدث والخبث شرط لها والبيع حلال وصحيح ونحو ذلك ومن الظ انه لا يمكن الاتيان بعمل على
وجه القطع من عبادة او معاملة باعتبار تلك الامور الاجمالية المقطوع بها والبناء في غير المقطوع به من الاجزاء والشرائط والموانع
وحيثيات الاحكام من العينية والكفائية والتخيير والموسعية والمضيقية والنفسية والشرطية وغير ذلك على اصالة البراءة وعدم التكليف
بها لانه لم يبق من فروع الدين شيء ح وهو مخالف للحكمة في ابداعها وتاسيسها وللضرورة من الدين وقواعد المسلمين بل مطلق اهل الاديان
بل العقلاء كافة وذلك واضح في الغاية نعم غاية ما يستفاد من كلام اولئك الجماعة صحة التمسك باصالة البراءة فيما لم يقم فيه دليل شرعي
على ثبوت حكم مخالف للاصل وان دل عليه خبر الواحد والقياس على تقدير عدم ثبوت حجيتهما شرعا وهذا شيء نقول به ونعمل به دائما
كمعظم المحققين ثم لو سلمنا ان مراد اولئك الجماعة التمسك باصالة البراءة والحكم بنفي الحكم في محل الفرض فلا يقدح فيما ذكرناه كما
لا يخفى وقد اشار جدي قده الى بطلان التمسك باصالة البراءة ح معترضا على جمال الدين الخوانساري نور الله مرقده بعد الاشارة الى بعض ما قدمناه
ما لفظه وما ذكرنا فهو مناط ما اورده وحيد عصره على صاحب لم بان انسداد باب العلم غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فكل حكم حصل

في حاشية عليه ح

قطعا فلا يمكن الاقتصار على تلك الامور الاجمالية ح

العلم به بالنص او الاجماع يحكم به وما لم يحصل العلم به يحكم باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل
لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او الظن المعلوم الحجية ففيما انتفى الامران يحكم العقل بعدم العقاب على تركه لا لان
الاصل المذكور يفيد ظنا حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها ويؤيده ما ورد من النهي عن اتباع الظن انتهى ملخصا لما عرفت
من ان الضروري واليقيني امر مجمل لا ينفع ولا يغني بل لو بنينا على اليقيني ورفع اليد عما سواه بالبناء على اصالة البراءة يحصل بفقد شرع بحيث يجزم الكل
انه ليس شرع نبينا ص فضلا عن المسلمين ويتبين مجملا ان الشرع بالنسبة الينا اليوم غير مقصور على ذلك مضافا الى الاجماع في اشتراكنا مع الحاضرين
في التكاليف واعتبار الخصوصيات وايضا اصالة البراءة انما يسلم فيما لم يثبت فيه تكليف اجمالي يقيني واما مع الثبوت فلا بد من الامتثال
والاتيان بجميع المحتملات من باب المقدمة لان العقل لا يرضى بالبراءة الاحتمالية ولا يكفي في تحقق الاطاعة الواجبة مجرد احتمال الاتيان بما
هو المط فكيف يرضى بالبراءة الوهمية اي الظن بان المطلوب ليس هذا لحصول الظن له بكون المطلوب غيره او زائدا عليه فالعقل يحكم بالعقاب
على الترك ويحكم بوجوب الامتثال وتوقف الامتثال على الفعل سلمنا لكن لا نم كون حكمه على سبيل اليقين والتزام الاتيان بجميع المحتملات في
جميع الاحكام يؤدي الى الحرج المنفي بل ربما لم يمكن لتحقق العصيان من جهة اخرى او لا يمكن الجمع مثل ان المال اما انه لزيد او لعمرو وكذا الزوجة وامثال
ذلك وايضا الفقه من كتاب الطهارة الى الديات قطعيات اجمالية وظنيات تفصيلية فلو لم نحكم بالظن فلا بد ان نحكم بالوهم بان الموهوم هو
حكم الله تع يعني ان ما هو الظ انه ليس حكم الله تع هو حكم الله لان الظن اذا حصل يكون خلافه الوهم فلو لم نعتبر الظن فلا بد ان نعتبر الظن فلا بد
ان نعتبر الوهم بان نقول هذا حكم الله مع ان الظن انه ليس حكم الله ويلزمه العمل به مع ان الظن من الشرع انه لا يجوز العمل به وانت لا ترضى بكون
الظن حجة وجعله حكم الله الظاهري بل ولا التمسك به لا لزامك العمل بالاصل فكيف ترضى بالوهم والى ما اشرنا اشار العلامة في النهاية انه لو لم
يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان والجواب عن ذلك ان الاخباريين يوجبون العمل بالمقطوع به والا فا
التوقف او الاحتياط فيه ما فيه لانسداد باب القطع بالبديهة ثم قال وايضا جريان اصالة البراءة في العبادات محل نظر لانها توقيفية
موقوفة على النص وعلى تقدير تسليم الجريان فالقطع به محل نظر بل فاسد واما المعاملات ففي كثير من المواضع لا يتاتى الاصل مثل كون
المال لزيد او لعمرو وكذا الزوجية الى غير ذلك مع ان صحة المعاملة حكم شرعي يحتاج الى دليل شرعي والاصل يقتضي عدم الصحة حتى ان اصل
البراءة ايض نافع عن الصحة فكيف يمكن التمسك بها في المعاملات والحكم بصحتها وقد كتبنا رسالة في هذا المعنى من اراد حق التحقيق
فليلاحظ فاصالة البراءة انما ينفع في غير ما اشرنا اليه مع ان غالب احتياج الناس الى امثال ما ذكرنا وايض اصل البراءة ظني كما عرفت
وقطع العمل بعدم العقاب محل تشاجر بين العلماء واما هو على خلاف ذلك اذ لزوم النقل بل وحكموا بالمنع عقلا ايض وان كان الظ
خلاف ذلك لكنه ظاهر وظن وان كان قويا سلمنا القطع لكن نسلم في موضع لم يتحقق فيه الظن بالتكليف اذ العقل يحكم بوجوب دفع ضرر
المظنون السنين فكيف يحكم بعدم العقاب والضرر البتة مع ان العقل لا يرضى بترجيح المرجوح على الراجح عنده ان الشيء كلما امر كلف
كان راجحا البتة انه امر بكذا او حكم بكذا فكيف يرضى ترجيح خلافه فكذلك عليه وبالجملة لا نم القطع في امثال ما نحن فيه بل ولا الظن وبالجملة
كون المدار في العصر على الظن في امثال زماننا من المسلمات عند الفقهاء ولذا عرفوا الاجتهاد المرادف للفقه بما عرفوا بل هو من البديهيات
والمحسوسات انتهى ولا يبعد ان تبعد انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية مع العلم ببقاء التكليف بها يلزم العمل بالظن
لجواز ان يكون الواجب ح هو العمل بالاحتياط في كل ما يحتمل وجوبه او حرمته بل هو الموافق للقاعدة العقلية من ان اشتغال الذمة
يقينا يستدعي ولو كان مجهولا يوجب تحصيل العلم بالبراءة منه وهو الاحتياط وقد اشار الى ما ذكر جمال الدين الخوانساري فقال بعد
ما حكيناه عنه سابقا وبازاء هذه الطريقة طريقة اخرى وهي طريقة البراءة اليقينية في الجميع بالاتيان بكل ما احتمل وجوبه وترك
كل ما احتمل حرمته ولا يخفى انه بهذا وان كان يحصل الاحتياط والعلم ببراءة الذمة في كثير من الاحكام انتهى لانا نقول الاحتمال المذكور
فاسد بداهة وقد جنينا وجهه في مقام اخر بما لا مزيد عليه وقد اعترف به جمال الدين ايض حيث قال بعد ما حكيناه عنه هذا لكن لا يمكن العمل به
في بعضها كما يكون مرددا بين الوجوب والحرمة كصلوة الجمعة مثلا على تقدير القول بوجوبها عينا انتهى وايض دعا به ذلك في جميع
ما يمكن رعايته يوجب الحرج والضيق المنفيين في الدين مثلا يلزم تكرار كل صلوة لخفاتية مرات عديدة بان يصلي تارة بالجهر

لو حكمه على العقاب سلمنا لكن لا نم ح

مر ذكرنا

بالتسمية

الوجوب بالسوية وتارة بالاخفات مع قصد الوجوب بها وتارة بالجهر بالتسمية مع قصد

بالتسمية مع قصد الاستحباب بها الى غير ذلك من الاحكام التى لا يسع الوقت تحصيل الاحتياط فى جميعها اذ لا يتيسر الا بمشقة عظيمة وحرج شديد فلعل العمل بالطريقة المشهورة وهى العمل باخبار الاحاد وغاية الظن الحاصل بها او بسائر الادلة الشرعية والجمع بينها اذا احتيج الى الجمع اظهر واسلم والله يعلم انتهى وقد اشار الى ما ذكره جدك قدس سره فيما حكينا عنه سابقا واما المقدمة الثالثة القائلة بان الظن اذا كان لجهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول عن القوى منها الى الضعيف قبيح فلما تقرر عند العقلاء واخذ العلماء من قبح ترجيح المرجوح على الراجح وقد اشير الى هذا فى جملة من الكتب ففى النهاية فى مقام ذكر ادلة حجية الاستصحاب ولانه لو لم يجب لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهى البطلان وفى لف فى مقام ذكر الادلة على ترجيح القول بان الرضاع يحصل بالعشر عمل الاكثر الاصحاب عليه فيكون راجحا فيتعين العمل به لامتناع العمل بالمرجوح وفى بحث قبول شهادة النساء فى النكاح لنا ان الظن قد يحصل بشهادتهن مع انضمام الرجل اليهن فيجب العمل عليه كسائر العمل بالراجح وقبح العمل بالمرجوح وترك الراجح لا يقال مطلق الظن غير كاف والا لثبت الحقوق بشهادة الواحد والفساق والصبيان مع حصول الظن لانا نقول لا يكتفى بمطلق الظن بل الظن المستند الى سبب اعتباره فى نظر الشرع وفى المنية فى مقام الاحتجاج على حجية خبر الواحد لانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما معا لما بيناه من المنافات ولا تركهما كذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب وفى غاية البادى فى المقام المذكور اما العقل فهو ان العمل بخبر الواحد موجب لدفع ضرر مظنون وكلما كان كذلك فهو واجب بيان الصغرى ان العدل اذا اخبر بامر حصل ظن بوجود الامر واذا انضم هذا الظن الى ما علم ان المخالف للامر يستحق العقاب حصل ظن العقاب وبيان الكبرى ان العقل يحكم بامتناع العمل بالمرجوح وبالراجح والمرجوح معا فبقى العمل بالراجح فقط وهو المط وفى الايضاح ح عد لفخر المحققين قال ابو الصلاح يقوم الظن مقام العلم لان الشرعيات كلها ظنية ولان العمل بالمرجوح مع قيام الراجح باطل اجماعا وفى مجمع الفائدة ح د للمقدس الاردبيلى قوله لا حكم للسهو مع غلبة الظن ولعل المراد بغلبة الظن الذى هو الطرف الغالب لا الظن الغالب كثيرا بحيث يحتاج الى الرجحان حتى يثبت له هذا الحكم فان الظ الحكم بمجرد تحقق الرجحان للعمل بالراجح والقاء المرجوح وهو بهذا المعنى مشهور ومتعارف وهو مقتضى العقل والنقل فى الجملة لانه مفيد لظن صحة ذلك الطرف ووقوعه والعمل به هو المتعارف فى الشرع وفى الاحكام قالوا قد ثبت ان مخالفة امر الرسول ص سبب لاستحقاق العقاب فاذا اخبر الواحد العدل عن الرسول ص وغلب على الظن صدقه فاما ان يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح او بتركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول والثانى والثالث لانه محال فلم يبق سوى الرابع وهو المط ولقائل ان يقول ما المانع من القول بانه لا يجب العمل به ولا يجب تركه بل هو جائز الترك بان مخالفة امر الرسول ص موجبة لاستحقاق العذاب مسلم فيما امر فيه الرسول ص واما مع عدم العلم به فهو محل النزاع وفى رسالة المحدث البهبهانى قدس سره مع ان العقل لا يرضى بترجيح المرجوح على الراجح عنده ان السيد كلما امر وكلف كان واجبا البتة انه امر هكذا فكيف يرضى بترجيح خلافه ذلك وقال فى مقام اخر ان بقاء التكليف بغير القطعيات يقينى وطريق القطع مسدود فالعمل على الظن ولا ترجيح لظن على ظن اخر على ان الظن انما هو بعين الراجح فان المعارض المرجوح موهوم فكيف يكون حجة وقال فى مقام اخر ايضا واستدل ايضا على حجية كل ظن بان عدم العمل به ترجيح للمرجوح وهو قبيح عقلا فكذا شرعا وفيه منع الا ان يكون المراد بعد بذل الجهد واستجماع شرائط الاجتهاد ولزوم عمله باحدهما اى الراجح والمرجوح انتهى وقد يناقش فيما ذكر بانه لم لا يجوز ان لا يكون العمل بالراجح والمرجوح كليهما جائزا ويكون تركهما معا صحيحا كما اذا قلتم بالعلم سلمنا لزوم العمل باحدهما لا محالة ولكن لم لا يجوز ان يكون العمل بالمرجوح متعينا مط ولو فى موارد الراجح او على وجه السببية او لكونه ظنا مخصوصا اعتبره الشارع مط تعبدا وموجبة غيرها ما تعتبر من العمل به مط واجبة ومعارضة غير موجبة للعمل به مط عقلا لان الراجحية والمرجوحية هنا انما هما باعتبار نفس قوة الظن وضعفه وقد يتفق فى الظن الضعيف المرجوح وجود مصلحة تامة ملزمة للعمل به مط وفى الظن القوى الراجح مفسدة عظيمة مانعة من العمل به مط فينعكس الامر فيصير الراجح مرجوحا والمرجوح راجحا فلم يبق للراجحية والمرجوحية باعتبار نفس قوة الظن وضعفه تاثير فيسقطان عن الاعتبار والا للزم العمل بكل ظن يكون اقوى فى نفس الاحكام الشرعية وموضوعاتها الصرفة مط ولو كان مما نهى الشارع عن العمل

بالظن

كالظن الحاصل من القياس وخبر الكافر وذلك بط بالضرورة من الدين واجماع المسلمين فعلى هذا لا يجوز العمل بكل ظن بعد انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية لان الشارع اوجب علينا العمل بظنون مخصوصة او بامور معتبرة تعبدا لا الاصل فى غيرها عدم جواز العمل عقلا ونقلا وبالجملة لا نسلم ان بعد انسداد باب العلم يكون المناط هو نفس الظن حتى يؤخذ بالراجح مط ويترك المرجوح كذلك بل المناط ما جعله الشارع حجة مخصوصة اما على وجه التعبد المحض او على انه ظن مخصوص فيكون حال الاحكام الشرعية حال موضوعاتها الصرفة فى لزوم الاقتصار على ما جعله حجة بخصوصه وعدم صحة العمل بكل ظن وقد اشير الى ما ذكرناه من الايراد فى جملة من الكتب ففى بعض مؤلفات السيد الاستاد قدس سره الحجة عندنا ليس الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو الظن المنتهى الى اليقين كظواهر الكتاب والسنة واخبار الاحاد ونحوها واعتبار انسداد باب العلم لا يقتضى اعتبار مطلق الظن الا اذا تساوت الظنون ولم يدل على اعتبار بعضها دليل مخصوص وليس الامر كذلك فان كثيرا من الظنون قد دلت الادلة على اعتباره بالخصوص والظن المعتبر كالعلم والباب غير منسد وان ضاق باب العلم او انسد كما قيل وفى حاشية سلطان المحققين على لم قوله كان التكليف فيه بالظن قطعا فيه ان اراد انه كان التكليف بالظن من حيث انه ظن فالملازمة المذكورة ممنوعة اذ انسداد باب العلم لا يستلزم اعتبار الظن من حيث انه ظن لجواز اعتبار الشارع امورا مخصوصة بخصوصها اذا كانت مفيدة للظن لا من حيث افادتها الظن كاصالة البراءة فانه ربما يقال بحجيتها ليست من حيث افادتها الظن بل بالاجماع على حجيتها وان اراد انه كان التكليف بما يفيد الظن وان لم يكن من حيث افادة الظن فالملازمة مسلمة لكن يمنع قوله فالعقل قاض بان الظن آه لانه على هذا التقدير لا دخل للظن حتى يعتبر ضعفه وقوته ويكون الانتقال عن القوى الى الضعيف قبيحا فتم وفى حاشية جمال المحققين ره على لم قوله لا يقال لو تم آه هذا نقض اجمالى على ان العدول عن الظن القوى الى الضعيف قبيح قوله لانا نقول آه اجاب عن النقض بان ما ذكرنا من وجوب تقديم الظن القوى على الضعيف لا يجرى فيما ذكره الناقض اذ الحكم فيما ذكرنا منوط بالظن بحيث كان الظن اقوى فهو بالحكم اجدر واحرى وفيما ذكره الناقض منوط بشهادة العدلين والاحسن ان يقال ليس الحكم فى الشهادة منوطا بالظن فقط بل الظن الحاصل بشهادة العدلين فلا يلزم تقديم الظن الحاصل بالشاهد الواحد اذا كان اقوى لان تعدد الشاهد له مدخل فى ترتب الحكم وذلك لان الحكم بان الحكم منوط بالمجموع امكن فى الذهن من الحكم بانه منوط بنفس شهادة الشاهدين من غير ان يكون للظن مدخل قوله ومثلها يقال فى الفتوى والاقرار يعنى ليس الحكم بوجوب متابعة الفتوى وثبوت المقر به منوطا بالظن بل بقول المفتى والاقرار والاظهر انه منوط بالظن الحاصل بهما ولقائل ان يقول ما ذكره فى الجواب عن النقض يجرى فى اصل الدليل ايض لان العمل بالادلة الظنية المذكورة يعنى الكتاب والاجماع واصالة البراءة ليس مستندا الى الظن حتى يلزم وجوب العمل بخبر الواحد ايض وتقديمه على هذه الادلة اذا كان اقوى بل الى غيره مثل ما دل على حجيتها وفى حاشية جمال الدين الخوانسارى على ح المختصر نقل ما ذكره سلطان المحققين من غير دفع له فهو ظاهر فى قبوله اياه وفى رسالة للفاضل الملا عبد الله فان قلت نحن نحكم بما حصل لنا الظن بانه كلام المعصوم ع ومراده او فعله او تقريره سواء كان الرواية صحيحة السند او لا مسندة كانت او مرسلة مضمرة كانت او مقطوعة الى غير ذلك لانا علمنا بالتتبع ان علماء السلف كانوا يعملون بما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم ع مط ح فلا حاجة الى العلم باحوال الرواة قلت هذا باطل من وجوه الاول ان النصوص الدالة باطلاقها وعمومها من القران والسنة على النهى عن اتباع الظن مط كثيرة بحيث لا يقبل التخصيص الا بقاطع والظن الحاصل للفقيه من ايات القران او خبر العدل او الاجماع مما يثبت وجوب العمل لا من حيث انه ظن واتباع له بل من حيث انه اتباع للقران والحديث وعلمهما فبالحقيقة ليس هذا داخلا تحت النصوص الناهية عن اتباع الظن اذ هذا اتباع لكلام المعصوم لكن يكتفى فى هذه النسبة اى فى الحكم بانه كلام المعصوم بحصول الظن الناشئ عن اخبار العدل بانه كلام المعصوم ع بناء على حجية خبر الواحد كما فى الحكم بشهادة الشاهدين انه ليس حكما بالظن بل بما ثبت من الشرع اعتباره وهو شهادتهما فهنا ايض ليس اتباعا للظن بل لما ثبت شرعا وجوب اتباعه وهو القرآن والسنة المطهرة ولا فيما نحن فيه مط انه ليس كذلك اذ لم يثبت من الشرع وجوب اتباع كلما نسب الى المعصوم حتى يقال انه ليس اتباعا للظن بل الثابت اعتباره شرعا وهو النبى المعصوم ع مط بل ثبت عدم اعتباره لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فلا يمكن جعل حصول الظن مناطا للاحكام الشرعية انتهى وقد تبين المنافاة المذكورة بالمنع من وجود ظن مخصوص يجوز الاستناد اليه بعد انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية فى اثبات حكم شرعى فضلا عن جمل كثيرة من جملة من الاجزاء وغاية ما ثبت من اجماع العلماء على حجية الظن بعد انسداد باب العلم هو حجية ظن ما غير معلوم بالشخص بحيث يقال هذا

مادل من القاطع

التخصيص من الظن مما اجمع عليه العلماء او دل الدليل القاطع على حجيته وذلك كما فرض ان الاثر مائة رجل مثلا وكل واحد منهم يقول بحجية ظن خاص لا يقول بحجية الاخر فان الاجماع قد حصل على حجية الظن في الجملة لا على ظن مخصوص ومن الظاهر ان الاجماع الذي على حجية الظن بعد انسداد باب العلم من هذا القبيل وكذا ما عداه من الدليل القاطع الدال على حجيته ومن الظاهر ان مثل هذا الظن غير نافع ولا يبتع عده من الظنون المخصوصة ولا من الاسباب الشرعية وقد اشار الى ما ذكرنا جدي شرح فقال وبالجملة دفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب هدم الشرع وتحقق اجماع يبتني على اعتبار خصوص ظن بعينه اعتبار في تحقق الشرع لنا غير معلوم وقال ايضا في مقام اخر وايضا المدار في امثال هذه الازمان على الظنون والاخباريون انهم يقولون الظاهر ان الحديث كذا او ان المراد كذا وامثال ذلك وليس على كل واحد منها دليل من الكتاب والسنة كما لا يخفى انتهى سلمنا وجود ظن خاص ولكنه في غاية القلة كالعلم بالحكم الشرعي فما يدل على عدم جواز الاقتصار في الفروع على عدم جواز الاقتصار على هذا الظن وان انضم الى ذلك العلم وقد اشار الى هذا سلطان المحققين فقال قوله ولكن فاته ظن مخصوص الظاهر ان ذلك اشارة الى ظن الكتاب ولا يخفى انه غير موجود في اكثر الاحكام مع وقوع التكليف بها قطعا فطريق هذا الظن المخصوص مسدود كالعلم بالنسبة الى اكثر الاحكام مع وقوع التكليف بها قطعا وهذا كان المستدل فظهر ان هذا البحث لا يضر المستدل نعم لو قيل مثل هذا في البراءة الاصلية لكان متوجها انتهى لا يقال قد انعقد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب والظن المستفاد منه باي نحو حصل ذلك وباي وجه تحقق ومن جملة ذلك الظن المستفاد من آية النبأ الدالة بمنطوقها ومفهومها على حجية اصل خبر الواحد وعلى حجية كثير من افراده ومع ذلك فقد انعقد الاجماع على حجية كثير من اخبار الآحاد وعلى حجية القياس بالطريق الاولى بقسميه وبالجملة تحقق الاجماع على حجية جملة من الظنون ويمكن ان يستدل على حجية بعضها بظاهر الكتاب والسنة المجمع على حجيته فيجب بعد انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية العمل بهذه الظنون المخصوصة ومعه لا يلزم الخروج عن الدين ولا التكليف بما لا يطاق فيجب الاقتصار على تلك الظنون والرجوع في غيرها من الظنون التي هي محل البحث كالظن الحاصل من الشهرة والاستقراء ونحوهما الى الاصل القطعي المستند الى الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل من عدم جواز العمل بالظن فيتجه ما ذهب اليه القائلون بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة لانا نقول قد تحقق مما ذكر ان الحجة للقائلين بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة منحصرة في الاجماع اما على حجية ظن بخصوصه متعلق بحكم فرعي او على حجية ظن مقتض لحجية ظن اخر ونحن نجيب عن هذه الحجة اولا بالمنع من انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب لو في الجملة لا على نحو القطع ولو مذهبا ولا على وجه النظر اما الاول فواضح في الغاية وكيف يحتمل ذلك و المحكي ان جماعة من الاخباريين بنوا ان لم نقل كلهم يمنعون من العمل بظاهر الكتاب بنفسه ويؤيده ما حكي عن ابن قبة الذي هو من رؤساء الامامية المنع من العمل بالظن في الاحكام الشرعية مطلقا ولو كانت فرعية واما الثاني فلان الاجماع بمعنى دخول المعصوم في جملة المجمعين لا معنى له هنا اذ المعصوم لا يعمل بظاهر القران والا لكان مجتهدا كسائر المجتهدين بل جميع الاحكام عنده قطعية واما الاجماع على الوجه الذي ذكره الشيخ في العدة من انه اذا اتفقت الامة على امر ديني فيجب على المعصوم منعهم عن الاتفاق على ذلك لو كان خطاء ففيه كونه في غاية الاشكال لتوقفه على جريان قاعدة اللطف في هذه الامور وعدم احتمال المانع من الردع بعيد هنا غاية البعد كما لا يخفى فلم يبق سوى الاجماع بطريق بعض المتاخرين من حصول الحدس القطعي بقول المعصوم او برضاه بامر من اتفاق كثير من الامامية عليه في بعض المواضع ومن الظاهر ان هذا الحدس حصوله هنا بعيد غايته لعدم استناده الى الاقوال الكثيرة مع وجود مخالفة الاخباريين وابن قبة لا يقال الاجماع قولا هنا وان كان غير متحقق ولكن نستفيد من فعل الاصحاب فانهم قديما وحديثا يستندون الى ظواهر الآيات الشريفة لاثبات الاحكام الشرعية من غير نكير منهم ومن البين ان الاجماع كما يحصل من القول كذا يحصل من الفعل لانا نقول لا نسلم حصول ذلك من جميع الامامية نعم اتفق ذلك من جماعة كثيرة منهم ومجرد ذلك لا يوجب الاجماع والعجب من دعوى بعض الاجماع في هذه المسئلة على انا نراه انه يرى اتفاق الاصحاب قولا على حكم ورد في الاخبار التنبيه عليه ومع ذلك لا نقطع بالاجماع ولا شبهة ان تحصيل الاجماع من الفعل المجمل المشتبه لا سيما لاتفاق الاصوليين على الظاهر اصعب بمراتب من تحصيله من الاقوال الصريحة الناشئة من العلماء المتقدمين والمتاخرين المعروفين في المسائل الفقهية فعدم حصول الاجماع من الاسهل وحصوله من الاصعب من اعجب العجائب ثم انا نقول لو كان مجرد استدلال اولئك مقتضيا للاجماع المفروض لزم دعوى الاجماع على العمل بالظن في اصول الدين لان اولئك يستدلون على مسائلها بظواهر الكتاب وهو باطل جدا ومن المعلوم ان معظم الامامية على عدم جواز العمل

ما علم بعينه خ

بالظن

بالظن في اصول الدين ويعرف ذلك من كتبهم ومن المحكي عن اكثرهم فان قلنا استدلالهم في الاصول من باب الجدل او لاجل تكثير القرائن حتى يحصل العلم قلت هذا جار هنا ايضا فقد تحقق مما ذكرنا ان مجرد الاستدلال بظواهر الكتاب لا يقتضي حصول الاجماع بالمعنى المتعارف بين الشيعة على حجيتها لا عقلا ولا عادة فتدبر وبالجملة استفادة الاجماع بالمعنى المعروف على حجية ظاهر الكتاب وغيره من جملة الظنون في غاية الاشكال على ان جماعة من محققي اصحابنا يمنعون من امكان الاطلاع على الاجماع في زمن الغيبة ويلزم هؤلاء ان لا يقولوا بالظنون المخصوصة لما عرفت من انحصار دليل القول مثلا في الاجماع وثانيا بانا لو سلمنا حصول الاجماع على حجية ظاهر الكتاب في الجملة فنمنع من انعقاده على حجية جميع افراده لان غاية ما يستفاد من الاستدلال المتقدم اليه الاشارة ثبوت الاجماع على حجية ظن مستفاد من الكتاب في الجملة واما ان الظن المستفاد من الكتاب باي نحو حصل فلا نسلم الاجماع عليه اذ من الظاهر ان الفعل لا عموم له كما تقرر في الاصول هذا ويؤيد المنع المذكور منع السيد المرتضى و تابعيه ومن جملتهم ابن زهرة حجية المفاهيم باسرها موافقة كانت او مخالفة اذ من الظاهر ان ذلك ليس من باب منع المفهوم لبعده في الغاية من السيد واضرابه بل الظاهر انه من باب منع حجية الظن المستفاد من الدلالة الالتزامية وحكي هذا عن بعض على الظاهر وكذا يؤيده بعض الخلافات في المسائل اللغوية كترجيح المجاز على الاشتراك والتخصيص على المجاز ونحو ذلك فان الظاهر انه من باب منع حجية امثال هذه الظنون لا من باب منع اصل الدلالة وبالجملة اذا تتبعت الكتب الاصولية وجدت الشواهد المؤيدة لمنعنا كثيرة فلا نطيل الكلام بذكرها بل نحيله على انصاف الخصم وكذا نمنع اصالة حجية الاخبار وعمومها ان سلمنا اصل الحجية بالاجماع مع انه ممنوع فان السيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس وابن البراج على عدم جواز العمل بخبر الواحد مطلقا بل نسب هذا الى كثير من القدماء ومع مخالفتهم كيف يمكن دعوى الاجماع على ذلك وثالثا بانا لو سلمنا حجية ظاهر الكتاب باي نحو حصل وكذا اخبار العدل باعتبار الاجماع فنقول ان الاجماع انما هو في صورة خلو ما ذكر عن معارضة الظنون التي هي محل البحث كالظن الحاصل من الشهرة والاستقراء واما في صورة المعارضة فلا اجماع قطعا لان الاجماع انما حصل من اتفاق القائلين بالظنون المخصوصة والقائلين باصالة حجية كل ظن وهو هنا مفقود قطعا لان القائلين باصالة حجية كل ظن يوجبون هنا العمل بظن الشهرة والاستقراء اذا كانا اقوى ومع مخالفتهم يستحيل دعوى الاجماع على ظاهر الكتاب وذلك واضح جدا ومجرد حجية ظاهر الكتاب وخبر العدل في صورة الخلو عن المعارض لا يجدي هنا كما لا يخفى فيبقى حجية ظاهر الكتاب وخبر العدل خاليا عن دليل الحجية بالخصوص كما ان المعارض له وهو الشهرة مثلا كذلك ومن الظاهر انه يجب العمل باقوى الظنين عقلا لان التوقف وعدم الترجيح يلزم معه الخروج من الدين لتحقق التعارض المشار اليه في اكثر المسائل الفقهية بل ما لم يتحقق فيه التعارض المذكور في غاية الندرة كما لا يخفى وترجيح الكتاب وخبر الواحد مع كون الظن المستفاد منه اضعف بمراتب من الظن الحاصل من معارضه ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا فلم يبق الا الاخذ بالاقوى ومن الظاهر انه اذا لزم الاخذ به وصار حجة في هذه الصورة فيلزم ان يكون حجة في صورة خلوه عن المعارض بطريق اولى وهذه الاولوية معلوم اعتبارها عقلا اذ يقبح ارتكاب خلافها جدا ولئن تنزلنا ومنعنا من حجيتها مع انه في الغاية فنقول يلزم ذلك بالاجماع المركب اذ من الظاهر ان كل من قال بحجية الشهرة مثلا في هذه الصورة قال بحجيتها مطلقا ولا شك ان هذا الاجماع اظهر من الاجماع الذي ادعاه القائلون بالظنون المخصوصة كما لا يخفى ثم لو تنزلنا ومنعنا الترجيح فلا اقل من التخيير في العمل بالمتعارضين ومعه يتجه ما ذكرناه من اصالة حجية كل ظن بعد ضم الاجماع المركب المشار اليه هنا ايضا ولا اشكال في تحققه وقد اشار الى بعض ما ذكرناه في كلم في مقام ذكره الحجة المذكورة ونحن نذكر جميع ما ذكره في هذا المقام فنقول قال في مقام الاحتجاج على حجية خبر الواحد الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلم في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة فاذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعوى ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين

نعم

في ان خطابات الكتاب مخصوصة بالمشافهين او تعم غيرهم

بنفى بانتفاء هما ومثلهما الفتوى والاقرار كما اشار اليه المرتضى في معنى الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بهما بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا به لا يقال الحكم المستفاد من ظ الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة صارفة عن ذلك الظ سلمنا لكن ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف ح فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الامارات المفيدة للظن القوى وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينفى القطع بالحكم ويستوي ح الظن المستفاد من ظ الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظ الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظن الظ ومثله يقع في اصالة البراءة لمن التفت اليها بنحو ما ذكر اجراه في ظ الكتاب انتهى ويظهر من سلطان المحققين رضاه بما قاله حيث اشار اليه ولم يجب عنه وكذلك يظهر ذلك من جدى الصالح المازندراني في الحاشية ومن جمال الدين الخونساري حيث نقلا ما ذكره مقتصرين عليه غير متعرضين لرده على ما ينبغي فنقول الاول قوله ويستوي ح الى ما دفع بقوله فيحتمل ما ذكره المورد اولا من ان الظن المستفاد من ظ الكتاب معلوم لا مظنون نعم بهذا ما اورده ثانيا بعد التسليم من ان الظن المستفاد من ظاهره ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره توضيح الدفع انه اذا ثبت جواز حمل الظ على خلافه عند معارضة الخبر اياه صار الظ ظنيا وساوى غيره مما يفيد ظنا في افادة الظن وفي اناطة التكليف به وليس المراد انهما متساويان من جميع الوجوه فلا يرد ان مذاقهم في باب التراجيح منه وجه مساواتهما في ذلك لم ان احدهما ابتناء الفرق في الحكم بان الظن المستفاد من ظ الكتاب من قبيل الشهادة فلا يعدل الى غيره مما يفيد الظن على كون الخطاب متوجها الينا اذ الصارف ح هو الخبر وقد منعت ذلك لكن قد عرفت بحكم المقدمة الثانية ان الخطاب ليس بتوجيه الينا بل الى الموجودين في زمانه ويجوز ان يقترن بما دل على ارادة خلافه قطعه والخبر معرف لا صارف وثانيهما ان الاجماع والنص الدالين على مشاركتنا لهم في التكليف بظ الكتاب كما تقتضيه المقدمة الثالثة مختصان بظاهر غير معارض بالخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف الظن المستفاد من ظ الكتاب لانه لا اجماع ولا نص على تلك المشاركة عند المعارضة فينتفى القطع به وينتفى كون الظن المستفاد منه من قبيل الشهادة ايض فليتم قوله ومثله يقال في اصالة البراءة يعني لو التفت المورد الى اصالة البراءة واورد فيها مثل ما اورد في ظ الكتاب بان يقول الظن المستفاد من اصالة البراءة ظن مخصوص وجب العمل به اتفاقا فهو من قبيل الظن الحاصل بشهادة الشاهدين فلا يعدل عنه الى غيره اعني الظن الحاصل من خبر الواحد فلا يتم الدليل لاجبنا عنه بمثل الجواب المذكور وقلنا الظن الحاصل من اصالة البراءة انما وجب اتباعه اتفاقا اذا لم يعارضه خبر العدل المفيد بان التكليف بخلاف ذلك الظن اذ ح ينتفى الاتفاق فينتفى كونه من قبيل الشهادة ايض وقال الثاني بعد الاشارة الى ما ذكره في لم فلا بد لنا من تحقيق الحال فيما ذكره من الجواب فنقول ان ما ذكره في جواب ذلك الايراد في الظن الحاصل بظ الكتاب لا يخ من تشويش وكانه يحتمل وجهين احدهما انه بعد ما ابطل الايراد الاول من انه لا يبقى وهو كون الحكم المستفاد من ظ الكتاب معلوما لما ذكره من الوجه بما ذكره من كون احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وانه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه فيمن تاخر انما هو بالاجماع وقضاء النص باشتراك التكليف بين الكل فيكون حاصل جوابه ان الاجماع والنص انما هما في الاشتراك بيننا وبينهم فيما علمنا كانوا مكلفين به لا في وجوب العمل بظواهر القران وح نقول انا لا نعلم كونهم مكلفين بظواهر القران في الجميع حتى يعلم بضميمة الاجماع والنص كوننا ايض مكلفين بها بل المعلوم كونهم مكلفين بها فيما لم يقترن بقرينة صارفة عنه واما فيما اقترن بها فكانوا مكلفين بمقتضى القرينة لا بالظ وقد علمنا ذلك في مواضع بالاجماع ونحوه وعلى هذا ففيما لم نجد قرينة ايض لا علم لنا بكونهم مكلفين فيه بالظ لاحتمال ان يكون لهم قرينة صارفة عنه ولم يصل تلك القرينة الينا فغاية الامر انه لما لم يظهر لنا تلك القرينة ان يحصل لنا ظن بعدمها وبكونهم مكلفين فيه بالظ وهذا الظن لا يجري ظن ولم يقم على اعتبار خصوصه دليل قطعي حتى يقال انه ظن مخصوص لا يلزم من

اعتباره

في بيان دلالة آية النبأ على حجية خبر الواحد منطوقا ومفهوما

اعتباره اعتبار كل ظن ولا يخفى انه على هذا يتم الجواب عند قوله فيحتمل ولا حاجة الى ضميمة ذلك فيحتمل ان يكون ذلك اشارة الى جواب اخر وهو انه يحتمل ان يكون من جملة تلك القرائن الموجبة لهم الانتقال عن الظ خبر الواحد وح فيما وجد فيه خبر الواحد على خلاف ظ القران لا علم لنا بكونهم مكلفين بظ القران حتى يعلم منه كوننا ايض مكلفين به بل يحتمل ان يكونوا مكلفين بمقتضى الخبر ويكون ايض مكلفين بمقتضاه مثلهم فلا يمكن لنا في مثله طرح الخبر والعمل بالظ بناء على افادته العلم او لكونه مفيدا للظن المخصوص اذ قد ظهر انتفاء كل منهما وثانيهما ان يكون المراد وقوع الاجماع وقضاء النص بكوننا ايض مكلفين بظ القران مثلهم وان لم يشملنا الخطاب لكنه نقول انهم لم يكونوا مكلفين بالظواهر مط بل اذا لم يكن قرينة صارفة عنها كما ذكرنا فنحن ايض بحكم الاجماع والنص المذكورين نكون مكلفين بالظواهر اذا لم يكن قرينة صارفة مط وعلى هذا فيحتمل ان يكون من جملة تلك القرائن خبر الواحد المفيد للظن ففيما وجد فيه ذلك ليس لنا علم بكوننا مكلفين بالظ وطرح الخبر فما يستفاد من الظ فيه ليس علما ولا ظنا مخصوصا قام على وجوب العمل به دليل وعلى هذا يكون تمام الكلام جوابا واحدا لكن لا يخفى انه على هذا لا حاجة الى التمسك بحديث خطاب المشافهة واختصاصه بالموجودين بل يكفي ان التمسك بالظواهر لا ريب في اختصاصه بما اذا لم يقم قرينة صارفة عنها ويحتمل ان يكون اخبار الاحاد من جملة تلك القرائن وعلى هذا مع وجود الاخبار الصارفة لا يحصل العلم من الظواهر ولا الظن المخصوص فتدبر هذا في ظواهر القران واما اصالة البراءة فقد اشار الى انه يمكن الالتفات فيها ايض بنحو ما ذكر لخبر ابقوله ولو سلم بان يق ان الظن الحاصل بها ظن مخصوص قام على وجوب العمل به دليل قاطع هو الاجماع فلا يلزم من وجوب العمل به وجوب العمل بالظن مط ولما اشار الى ان جوابه ايض هو ما ذكره في جوابه في الظن الحاصل بالظواهر وهو ان الاجماع على وجوب العمل باصالة البراءة انما هو فيما اذا لم يقم بازائها خبر واحد يفيد الظن بخلافها واما فيما وجد فيه ذلك فالظ انه لا اجماع على وجوب العمل بها وترك الخبر فالظن الحاصل بها مع قطع النظر عما يعارضها اذا كان مع المعارض مما لم يقم على وجوب العمل به قاطع حتى يق انه ظن مخصوص لا يلزم من وجوب العمل به وجوب العمل بالظن مط واتباع ما هو اقوى انتهى ورابعا بانه لو سلمنا فساد جميع ما ذكرناه من الاجوبة فلا اشكال في ان ظ الكتاب لا يكفينا بل الاقتصار عليه يلزم معه الخروج من الدين جدا ولا يحتاج ذلك الى تنبيه للكم اما ان يستدل باية النبأ منطوقا ومفهوما على حجية جملة من الاخبار فان مفهوم قوله ان جاءكم فاسق بنبأ الاية ان لم يجئ اذ الجائي لم يجب التبين في خبره فيجب الاخذ به اما لان مفهوم الصفة حجة كما عليه جماعة من المحققين او لان مفهوم الشرط حجة كما عليه اخرون واذا لم يجب التبين في خبر العادل فلا يخلو اما ان يجب قبوله او يجب رده لا سبيل الى الثاني لانه يلزم منه ان يكون العادل اسوء حالا من الفاسق وهو بظ جدا فتعين الاول ولذلك صار جماعة الى حجية اخبار العدل فمفهوم الاية الشريفة يدل على حجية جملة من الاخبار وهي اخبار العدل واما منطوقها فهو يقتضي حجية جملة من الاخبار كالموثق والحسن والضعيف المنجبر والضعيف المحفوف بالقرائن المفيدة للظن بالصدق لدلالته على ان خبر غير العدل يكون مقبولا بعد التبين فيه والمراد بالتبين استظهار الصدق سواء بلغ حد القطع ام لا فالتبين يعم القطع والظن ثم ان قلنا ان المراد من الفاسق في الاية الشريفة معلوم الفسق كما هو المتبادر من اطلاقه كتبادر النقد الرايج من اطلاق لفظ النقد يلزم ان يكون خبر مجهول الحال حجة فيلزم حجية المراسيل وغيرها باسرها الا ان وجوب التبين على هذا يكون مشروطا بالعلم بالفسق فينتفي بانتفائه فيلزم ما ذكرنا فيلزم حجية اخبار كثيرة بملاحظة المنطوق والمفهوم واذا ضم هذه الاخبار الى ظ الكتاب وظ الاخبار المتواترة لفظا والى الادلة المفيدة للعلم بالحكم الواقعي المحصلة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل يحصل ادلة كثيرة على الاحكام الشرعية الفرعية فلا يلزم الخروج من الدين بالاقتصار عليها فيكون لا ازما نظر الى الاصل القطعي المستفاد من العقل والعمومات القطعية الواردة في الكتاب والسنة المانعة من العمل بغير العلم فاذن لم يبق وجه يقتضي اصالة حجية كل ظن وقد يقال مفهوم الاية الشريفة ومنطوقها لا يقتضيان حجية خبر في الاحكام الشرعية مط اما الاول فواضح على القول بعدم حجية المفاهيم مط كما يستفاد من السيد المرتضى وكذا على القول بعدم حجية مفهوم الصفة ومفهوم الشرط على تقدير القول بحجية مفهوم المخالفة في الجملة وكذا على القول بان المفهوم لا يفيد العموم كالمنطوق كما عليه بعض المحققين من اصحابنا واما على المختار من حجية مفهوم الشرط وافادته للعموم فلوجود الاول ان غاية ما يستفاد من المفهوم نفي وجوب التبين والتثبت في خبر العدل وهو لا يستلزم قبوله حيث لم يحصل منه العلم قولكم انه اذا لم يقبل ولم يجب فيه التبين يلزم ان يكون العدل اسوء حالا من الفاسق قلنا ذلك تم لجواز ان

التبين في خبر العدل كما ذهب

من المحققين

يكون

يكون التبين والتجسس والفحص عن الصدق والكذب في خبر الفاسق واجبا تعبديا باعتبار انه لا حرمة له ومن الظاهر ان من لا حرمة له لا يقبح الفحص عن معايبه واظهارها
ولبس الهاء بذلك لانه محترم فلعله لذلك رفع تعبدية وجوب التبين في خبره ان لو وجب ايضا لوجب هتك حرمته وهو ينافي كونه محترما فعلى وجوب التبين في خبر
العدل باعتبار كونه محترما لا يقتضي قبول خبره الا ترى انه لو قال السيد لعبده لا تقبل خبر العادل لا خبر الفاسق ولكن اذا اخبرك الفاسق فيجب عليك ان
تفحص عن صدقه وكذبه واذا اخبرك العادل فلا يجب ان تفحص عن صدقه وكذبه بل لا يجوز لم يكن في كلامه تناقض ولا مضادة اصلا وليس ذلك الا لاجل عدم
وجوب التبين لا يستلزم القبول لا يقال غاية ما يستفاد من المفهوم نفي وجوب التبين في خبر العدل وليس فيه دلالة على تحريمه وما ذكرته لا يتم الا على تقدير
حرمة التبين في خبر العدل اذ مع جوازه يرتفع الحكمة المشار اليها لانا نقول ذلك مسلم لان الحكمة تتحقق على هذا التقدير ايضا على ان نفي الوجوب لا يستلزم
الجواز فلعل المنع منه قد ثبت بدليل اخر فتدبر ولا يقال لعدمهم جمع كثير من اعاظم المحققين من نفي وجوب التبين جواز الاعتماد ويبعد خطاءهم في الفهم
لانا نقول هذا حسن لولا ظهور منشأ الفهم وعدم ظهور البطلان واما مع ذلك فلا يبعد الحكم بخطاءهم مضافا الى معارضته بما ذكروه بمصير جماعة
من اعاظم المحققين ايضا الى عدم دلالة الاية الشريفة على حجية خبر العدل فتم ولا يقال الامر بالتبين ليس للوجوب النفسي حتى يتجه ما ذكر بل هو
للوجوب الشرطي كما في قوله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وعلى هذا يلزم قبول خبر العدل لان الشرط في قبول خبر الفاسق
اذا كان التبين كان اللازم بحكم المفهوم ان لا يكون شرطا في قبول خبر العدل وهو المطلوب لانا نقول الظاهر من اطلاق الامر الوجوب النفسي فحمله على الوجوب
الشرطي خلاف الظاهر ولا يجوز المصير الى خلاف الظاهر الا بدليل وهو هنا مفقود فتعين الاخذ بالظاهر ومعه يسقط الاستدلال بالاية الشريفة على المذ
الثاني ان الاية الشريفة لا تنهض بالدلالة على حجية خبر العدل الا بعد ضم المقدمة القائلة بان العادل لا يجوز ان يكون اسوء حالا من الفاسق اذ مع قطع
النظر عن هذه المقدمة فدلالة الاية الشريفة على ذلك بشيء من الدلالات الثلث النقضية جدا ومن الظاهر ان مرجع المقدمة المذكورة الى قاعدة القياس با
لطريق الاولى او الغير المستفاد من الخطاب كما في لا تقل لهما اف ومن الظاهر ان هذا القسم من القياس لا يكون حجة وان افاد الظن الا على تقدير اصالة حجية
كل ظن لعدم دليل قاطع من الادلة الاربعة على حجيته اما الكتاب فظاهر اذ ليس فيه ما يقتضي حجيته من قاطع لو ظاهر بل مقتضى عموم ما دل على حرمة العمل بالظن
المنع منه واما السنة فكذلك اذ ليس فيها قاطع يقتضي حجيته نعم ربما يستفاد من بعض الاخبار حجيته ولكنه من الاحاد فلا يصلح للحجية لانها اول الكلام
مع معارضته بالعمومات من السنة المانعة من العمل بغير العلم ومن العمل بالقياس مطلقا ومن خصوص هذا القياس واما الاجماع فللاختلاف الامامية في حجية القياس
المفروض ومع الاختلاف المذكور يبعد الاطلاع على الاجماع واما العقل فلانه لم يوجد من قواعده القطعية ما يقتضي حجية المفروض بخصوصه كما لا يخفى وحينئذ لا
يجوز للخصم المدعي للظنون المخصوصة الاعتماد على الاية الشريفة في اثبات حجية خبر العدل ثم لو سلمنا وقلنا بان الظن المستفاد من هذا القسم من القياس
من الظنون المخصوصة فنقول يلزم عليه ان يكون بعض اقسام الشهرة والاستقراء ونحوهما من الظنون التي هي محل الخلاف حجة وهو الذي يكون ظنه اقوى من الظن المستفاد
من ظاهر الكتاب وغيره من الظنون التي زعم الخصم انها من الظنون المخصوصة وذلك للقياس المتقدم اليه الاشارة لجريانه هنا ايضا قطعا واذا ثبت حجية بعض الاقسا
بقاعدة الاولوية ثبت حجية الباقي بعدم القائل بالفصل اللهم الا ان يقال ان القياس المذكور وان كان جاريا هنا ولكنه معارض بمثله وذلك لانه
لا ريب ان القياس المستنبط العلة ليس بحجة مط حتى ما يفيد الظن الاقوى من الظن الحاصل من الشهرة والاستقراء ونحوهما من الظنون التي هي محل البحث
وذلك مستلزم بقاعدة الاولوية بعد هذا القياس المفروض لعدم حجية الاضعف من الظنون المشار اليها وحيث لا ترجيح بين المتعارضين فيجب
التوقف هنا لما لم يكن للقياس المفروض معارض في مقام الاحتجاج بالاية الشريفة على حجية خبر العدل وجب العمل به لانه من الظنون المخصوصة
وفيه نظر فان المعارضة المذكورة ممنوعة للمنع من وجود ظن منهي عنه من قياس ونحوه يكون اقوى من اقسام الشهرة والاستقراء ونحوهما من الظنو
التي هي محل البحث فتم الثالث ان خبر العدل لا يجوز الاعتماد عليه في نفس الاحكام الشرعية الا بعد الفحص والاجتهاد وبذل الجهد والتبين
في صدقه وكذبه باتفاق المجتهدين على الظاهر فقد ساوى خبر الفاسق في وجوب التبين وان سلم ان خبر الفاسق لا يجوز العمل به بعد التبين
فيه اذا لم يحصل منه العلم وخبر العادل يجوز العمل به بعد التبين اذا لم يحصل منه العلم فلا يكون المفهوم شاملا للاحكام الشرعية فيكون
المراد الموضوعات الصرفة فيسقط الاستدلال به على حجية خبر العدل لا يقال الفحص والاجتهاد الواجبان على المجتهد في العمل بخبر الواحد العدل
ليس من باب التبين المراد في الاية الشريفة لانا نقول ذلك باطل قطعا بل ذلك التبين حقيقة لا يقال لا نم وجوب التبين في خبر العدل الا ترى
انه قد استدل على حجيته باجماع السلف من الرجال والنساء على العمل به ومن الظاهر انهم كانوا يعملون به من غير تبين لانا نقول بعد تسليم

اجماع

اجماع السلف على ذلك لا نم انهم كانوا يعملون به من غير تبين فلعلهم كانوا يتبينون وان اختلفوا قلة وكثرة بناء على ان يبين كل شخص بحسب
مقدوره على انه قد يقال لعل اعتماد السلف على خبر العدل من باب اعتماد المقلد على المنقول من فتوى المجتهد فانه يجوز الاعتماد على خبر
العدل الذي اصلح من غير تبين ونحو هذا اعترض بعض الاصوليين على المستدل بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة اه على حجية خبر
الواحد فتم وهنا وجوه اخر واما الثاني فللمنع من ان التبين يعم التبين الظني بل هو موضوع للتبين القطعي خاصة فاطلاقه على التبين
الظني مجاز لا يصار اليه الا بقرينة وهي هنا مفقودة كما لا يخفى ولنا على ذلك التبادر وصحة سلب الاسم على التبين الظني مضافا
الى تصريح كثير من المحققين بان لفظ البيان حقيقة في العلم ومن الظاهر ان التبين مشتق منه والاصل ان يكون المشتق موافقا لمبدأ الاشتقاق
ثم لو سلمنا كونه حقيقة في الاعم من التبين الظني فلا اشكال في انه يختص بالظن الذي قام القاطع على حجيته لا المشكوك في حجيته والممنوع
منها ومن الظاهر انه لا يقتضي صحة الاستدلال على حجية شيء من اخبار الاحاد كما لا يخفى وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان الاية الشريفة
لا تفيد حجية شيء من اخبار الاحاد في الاحكام الشرعية ومن انصف اذعن بظهورها في الموضوعات الصرفة لشهادة منشاء نزولها من قصة
اخبار الوليد بن عقبة بردة قوم امتنعوا من اداء الزكوة وقد اشار والدي العلامة اعلى الله تعالى مقامه في الخلد الى جملة مما ذكرناه في رسالته
في الشهرة ونحن ننقل جميع ما ذكره في تلك الرسالة لاشتمالها على فوايد كثيرة فنقول قال طاب ثراه فيها في جملة كلام له ولكن لو اجيب
عنه بمنع كلية الكبرى وهي حجية كل ظن للمجتهد لكان اولى من حيث استلزامه عدم حجية الظن الحاصل من الشهرة من كليتها لكنه فاسد من جهة
اخرى وهي عموم ما استدل به المجيب وهو صاحب المعالم على حجية اخبار الاحاد والظن المستفاد منها ومن غيرها من الدليل الرابع وهو ان باب
باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا
تفيد الا الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد
غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق سد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان
له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول عنها الى الضعيف قبيح قال ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا
يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها وهو كما ترى جار في الشهرة جدا اذ لا ريب في حصول الظن بها ما لا يحصل من سائر الادلة
فيجب تقديم العمل بها ولعله لهذا لم يجب عن الدليل الثاني بما قدمناه من منع كلية الكبرى وانما اجاب عنه بما اجاب مشعرا بحجية الشهرة
اذا كانت من القدماء ولكنا انما نجاب عن الدليل الرابع بمنع دلالته على كلية الكبرى من انه ان اريد به ان كان التكليف بالظن من حيث انه ظن
فالملازمة اي استلزام انسداد باب العلم في حكم شرعي لكون التكليف فيه بالظن قطعا ممنوعة لجواز اعتبار الشارع امورا مخصوصة بخصوصها
وان كانت مفيدة للظن لا من حيث افادتها الظن كاصالة البراءة فانه ربما يقال بحجيتها من جهة الاجماع وان اريد انه كان التكليف بما يفيد
الظن وان لم يكن من حيث افادة الظن فالملازمة مسلمة لكن نمنع قوله والعقل قاض بان الظن اذا كان اه لانه على هذا التقدير لا دخل للظن
حتى يعتبر ضعفه وقوته ويكون الانتقال من القوي الى الضعيف قبيحا وهذا الجواب كما ترى لانا نقول المراد هو الاول قوله فالملازمة المذكورة
ممنوعة لجواز اعتبار الشارع اه مدخول لانه وان كان ممكنا فبتوهم منه منع الملازمة الا ان ما احتمله الدليل القاطع من الخارج بعد الشرع
الصادق بتمامه ويثبتها وهو النص القاطع بان الاقتصار في الاحكام الشرعية على امثال تلك الامور المخصوصة يوجب الخروج عن
الدين وعن التدين بدين سيد المرسلين وذلك بان مثل تلك الامور التي قطعنا باعتبار الشرع لها وعلمنا به علما قطعيا من جهة الاجماع ونحوه
من الادلة القاطعة ليس الا ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واصالة البراءة والاقتصار عليها وعدم التجاوز الى غيرها من الظنون الاجتهادية
المستفادة من اخبار الاحاد ونحوها في كل مسئلة من المسائل الخلافية من اول الفقه الى اخره بمعنى وجوب الرجوع اليها وطرح الظنون
المخالفة لها يوجب ما ذكرنا جدا وانكاره مكابرة قطعا فان اكثر الاحكام الشرعية الان مستفادة مما عدا الامور المزبورة من اخبار الاحاد
والاجماعات المنقولة وغيرهما من اسباب الظنون الاجتهادية بالبديهة وليس على اعتبارها دليل قاطع لو لم نعتبر هذا الدليل اعني الدليل
الرابع فان الايات المستدل بها على حجية الاخبار على تقدير تسليم وضوح دلالتها يستلزم العمل بها عدم العلم بمضمونها وذلك فانها
ما دلت على حجية خبر دون خبر واثر دون اثر بل دلت على حجية جميع اخبار الاحاد من جملتها الاجماع على عدم حجيتها المحكي في

ما افاده من دلالة المفهوم على حجية خبر العدل ذكرنا ما في محل آخر م

فيه اشاره الى ان الكلام في الرابع يمكن [illegible] من [illegible]

فيه اشاره الى الرجوع الى الاحاديث ليس من الظنون الخاصة

سلم

[illegible]

كلام جماعة من القدماء كابن زهرة والحلي والمرتضى فان قلت هذا الاجماع معارض بمثله المحكي في كلام الشيخ وغيره وهو ارجح لاشتهاره بالشهرة المتاخرة العظيمة قلت اعتبار الشهرة مرجحا للادلة لدليل قطعي عليه على تقدير منع حجية ظن المجتهد مطلقا الا اذا كان ظنا مخصوصا مجمعا عليه فانه لا يتصور دليل قاطع هنا سوى الاجماع ودعواه فيما نحن فيه كما ترى فان المانع عن حجية اخبار الاحاد مثلا لا يمنع لكونها اخبار احاد بل لانها لا تفيد الا ظنا وهذه العلة جارية في المقام فكلماتهم تمنع عن حجيته ايضا ومن هنا يظهر فساد دعوى الاجماع على حجية الظنون المحتاج اليها في الاخبار والظنون المتعلقة بها متنا وسندا ودلالة كيف لا واصل حجيتها مختلف فيه فلا اجماع فيه فكيف يكون اجماع على حجية الظنون المتعلقة بها مضافا الى فساد هذه الدعوى من جهة حجة اخرى سنقف عليها ان شاء الله تعالى فان قلت المراد من الاجماع المدعى ليس اجماع الكل بل اجماع القائلين بحجية اخبار الاحاد ويعبر عن مثله بالاجماع المركب قلت مثل هذا الاجماع على تقدير تسليم افادته القطع في مثل ما نحن فيه وحجيته وكونه دليلا قاطعا انما يجدي نفعا لو ثبت حجية نفس اخبار الاحاد اولا مع انها غير ثابتة كيف لا وان تعدد اثباتها بالايات ولا دليل لنا غيرها وقد عرفنا انه لا يتم الا باعتبار المرجح الظني واثباته بالاجماع المزبور دور وفيه مع ان هذه الشهرة معارضة بالشهرة القديمة المحكية بل الظاهرة مضافا الى تعدد النقلة والاعتضاد بالاصول القطعية ولو لم نرجح هذه المرجحات على تلك فلا اقل من التساوي والمكافأة فان قلت نلتزم الاعتراض على جواز الاعتماد على مثل هذا المرجح الظني ومقتضاه تكافؤ الاجماعين المنقولين من الطرفين فيتساقطان في البين فيكون وجودهما كعدمهما فيبقى عموم الايات الدالة على حجية اخبار الاحاد سليمة عن المعارض قلت القول بتساقط المتعارضين عند التكافؤ خلاف التحقيق عند المجتهدين وكذا الاخباريين بل مصيرهم الى التخيير كما عليه الاولون والتوقف كما عليه الاخرون وكلاهما ينافيان المطلوب من وجوب العمل باخبار الاحاد وحجيتها قطعا بحيث يكون مخالفتها وطرحها حراما اما على التقدير الاخر فواضح ومقتضاه عدم جواز الخروج عن الدليل القطعي الدال على عدم جواز العمل بالظن مطلقا وخصوص الادلة القاطعة النافية للتكليف كاصالة البراءة ونحوها في خصوص المسألة التي وردت اخبار الاحاد باثبات التكليف فيها واما على التقدير الاول فكذلك ايضا وان كان فيه شائبة الوجوب لان غايته الوجوب التخييري وهو خلاف المطلوب المجمع عليه بين الفريقين المانعين عن حجية الاحاد والمثبتين لها فان الاولين يحرمون العمل بها والباقين يوجبونه ويحرمون التخلف عنها مطلقا مع ان البناء على التخيير يوجب المحذور الذي قدمناه من استلزام ترك العمل بما عدا الظنون المخصوصة المجمع عليها مثلا الخروج عن الدين من حيث لا يشعر تاركه وذلك فان محصل التخيير ومفاده جواز ترك العمل بالاحاد مطلقا في المواضع كلها والرجوع الى الادلة القطعية والظنون المخصوصة ولو بني على هذا واخذ فقيه وحصله كلت لم يكن له من الدين الا اسمه ومن الاسلام الا رسمه فان قلت لم يلزم ذلك والحال انه في كل مسألة اجتهادية وقع الخلاف فيها لو ترك العمل بما عدا الظنون المخصوصة واتخذها خاصة حجة فقد وافق فيها من العلماء ولا يكون بذلك خارجا عن الدين ولا عن طريقة المسلمين قلت انه وان وافق في كل مسألة قائلا من العلماء الا انه يعد خروجه في جميع المسائل المختلف فيها التي هي اكثر الاحكام الشرعية جدا الى ما عرفته خالفا للعلماء طرا اذ لم يوجد منهم من يرجع في جميع تلك المسائل الى الظنون المخصوصة ويطرح جميع ما عداها ويعمل بقضاياها خاصة بل ان عمل بعضهم في بعض المسائل كذلك لفقد دليل خاص قطعي او ظني يخصص به الاصول المزبورة لكنه يعمل في غيرها بخلافها لقيام دليل قاطع عليه عنده او ظني يخصصها ولا قاطع لهذا الثالث اذ الذي يدعيه ويخصص به الاصول في جملة من المسائل انما هو القدماء المتمكنون من تحصيله غالبا كما يفهم من المرتضى وابن زهرة واضرابهما وهذا لم يتمكن من ذلك جدا والمفروض انه لم يعتمد ظنيا اذ لم يكن ظنه ظنا مخصوصا

فتلك بها امتنان سنا بعد دلالة ولعل اراد بها عليه دلالة الايات عليها ذلك التاخر على العمل بالظنون الخ

فانه لا يورد عليه هذا الاعتراض بالكلية ولا ينكر الملازمة وكلية الكبرى الثابتة من جهتهما من له ادنى فهم ودربة فضلا عن اولي الافهام والسليقة المستقيمة فان قلت مبنى ما ذكرت من تصحيح الملازمة انما هو دعوى عدم دليل قاطع على حجية اخبار الاحاد والظنون التي يحتاج اليها في متعلقاتها الى قال لا يشك في كونه منهم اجماعا وان حصل الخلاف بين العلماء قبلهم سابقا لان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ولو مع المانع من اصحابنا مضافا الى الجواز ان يكون حكم نظريا مختلفا فيه في زمان مجمعا عليه في اخر كما برهن عليه في محله وحيث قام الدليل القاطع على حجية اخبار الاحاد والظنون المتعلقة بها كانت هي ظنونا مخصوصة كاصالة البراءة ونحوها وح لم يبق ظن غير مخصوص عدا الشهرة الخالية عن الدليل كما هو مفروض المسألة ولا يلزم من عدم العمل بها المحذور الذي ذكرته وهو الخروج من الدين من حيث لا يشعر قائله فان ترك العمل بما عداها مغناة عنها ويحصل الاحكام الشرعية كلها بحيث لا يشذ شيء منها قلت محصل هذا الكلام على تقدير تسليم كون الظنون المستفادة من اخبار الاحاد وما يتعلق بها ظنونا مخصوصة كاصالة البراءة ونحوها من الكتاب والسنة المتواترة من غير جهة الدليل الرابع بل من جهة اجماع الخاصة وشناعته واضحة وجزافته ظاهرة كيف ولم يشر الى هذا احد ولم ينبه عليه مطلقا بل يظهر منهم خلافه جدا سيما في بحث حجية الكتاب بخبر الواحد كما لا يخفى على من راجع كلماتهم وتأملها تأملا صادقا ومع ذلك فالاجماع من المتاخرين على حجية اخبار الاحاد ليس كليا بل المجمع عليها في الجملة كالقدماء عند من يدعي اجماعهم عليه وهو حجية اخبار العدل المتفق على عدالته او الثابت عدالته بالصحبة المتاكدة والشياع المفيد للقطع او البينة الشرعية اما اخبار غير العدل ليس كذلك كالموثق والحسن والقوي والضعيف المنجبر بالشهرة ونحوها من القرائن الاجتهادية والصحيح المختلف في صحته بعدم ثبوت عدالة رواته او بعضهم بما من شانه الاشارة بل بنحو من تزكية الواحد او اشتهار القرائن او امثال ذلك فلا اتفاق على حجيتها كيف لا وقد انكر جماعة من الفضلاء حجية ما عدا الصحيح منها والحق بعضهم في الحجية الموثق والحسن والخبر المنجبر بالشهرة وبعضهم نقص وبعضهم زاد عليه فلا دليل قاطع على حجية ما عدا الصحيح من اخبار الاحاد وبحجر الحجة فيه على تقدير تسليم دليل قاطع عليه ويأتي في الانحصار عليه دون باقي الانواع المحذور السابق من الخروج من الدين وان كان اخف منه في السابق وذلك فان اكثر الاحكام الشرعية مستفادة من الاخبار الغير الصحيحة الغير المنجبرة او المتفق على صحتها لكن لها معارض من مثلها لا يمكن الترجيح بينهما الا بالظنون الاجتهادية التي لا اجماع على حجية كثير منها كما لا يخفى ولذا ترى ان مثل صاحب المدارك وغيره ممن يقتصر في الاحكام على ما صح عدالة رواته بالعلم والبينة الشرعية القائمة مقامه شرعا يختل نظام احكامه ولا يتمكن من اثباتها على طريقته غالبا وتارة يستشكل ويبقى على الاشكال فيقول موافقة الاصحاب من دون دليل مشكل ومخالفتهم والتخلف عنهم اشكل او بالعكس ولهذا يخالف طريقته ويوافقهم وليس ذلك الا من حيث ان الجري على تلك الطريقة يستلزم اختلال الكثير من الاحكام الشرعية كما لا يخفى على من له ادنى فهم وبصيرة وعلى هذا فلا معدل عن اعتبار المظنة من حيث هي في الاحكام الشرعية كما لا يخفى على من له ادنى ولا مسكة وقد عرفت ان جهات الظن اذا كانت مختلفة ضعفا وقوة لزم الرجوع الى اقواها ما لم تقبح العقل ترجيح المرجوح على الراجح وسبق ايضا ان الشهرة ربما استفاد منها ما لا يستفاد من سائر الادلة وبنحو هذا يجاب عن الايات المستدل بها على حجية الاحاد بعد تصحيح الاستدلال بها بالذب عما اورد عليه سابقا من الاجماع المنقول على عدم حجيتها بان يقال انه خبر واحد مخالف للكتاب فيطرح اتفاقا نصا وفتوى واعتبارا وذلك فانها ما دلت الا على حجية الخبر الصحيح المتفق على

القطعي من اجماع او غيره من الادلة القاطعة دون الظني لما يأتي ويأتي في الانحصار عليها

بلغ [illegible]

فيما اذا لم يكن من الظنون المخصوصة ومضمون النصوص

الاخذ بالراجح منها حتى يقوم دليل قاطع على خلافه من الاجماع او غيره فنا خذ به كما في مثل النقض وغيره لكن للتأمل في مثل هذا الوجه مجال ويمكن
اثبات المدعى بوجه آخر اوضح من هذا الوجه واقرب منه بل نقول الان بناء على التقرير الثاني ان حجية مثله اذا كان ضعيفا مستلزم لحجية ما هو اقوى
منها بطريق اولى فالاولوية ظن مخصوص نقطع لكونها مجمعا عليها والنقض على هذا بما نقض به في الوجه السابق مدفوع بما ذكرنا ولا مجال للتأمل فيه هنا
بناء على ان الاولوية دلالة ظاهرية يمكن تخصيصها بما نوى بها حتى يشمل تعارضا ولا يقدح ذلك في حجيتها كما هو الحال في سائر الظنون التي هي من قبيلها
وثبت ظنيتها او افادتها الظهور كالاجماع فتأمل فان قلت يمنع ذلك اذ ربما يتمكن المجتهد من اثبات ما ليس بضروري بالتواتر المعنوي الحاصل من تتبع النصوص
كما يتفق لنا احيانا وبالاجماع ايضا على امكان العلم به في مثل زماننا هذا ايضا على الاقوى فان كثيرا من المواضع ثبت من التطلع والتظافر والتسامع من القدماء
والمتاخرين وربما انضم اليه القرائن من الاخبار في العمل وغيرها بل ربما نقل الاجماع بحد التواتر مثل الاجماع على اشتراط الاذن الخاص في وجوب
صلوة الجمعة وربما انضم الى الاجماع المنقول بخبر الواحد امثال ما ذكر الى حد يحصل اليقين وربما يحصل العلم من المحفوف بالقرائن سيما اذا استفاض وبلغ
حد الكثرة في الاستفاضة واصالة البراءة في الموضع الذي لا يكون فيه دليل على التكليف من اليقينيات للآيات الكثيرة ومثلها من السنة والاجماعات
المنقولة واتفاق فتاويهم عليها بل ويحصل القطع ايضا من ملاحظة طريقة رسول الله ص والائمة ع بالنسبة الى المكلفين في تكاليفهم وبالجملة دعوى
انسداد باب العلم في المسائل الاجتهادية كلها واستلزام طرح الظنون الاجتهادية فيها ما مضى مخالف للوجدان في كثير من المواضع قلت ان تلك المواضع
المدعى فيها امكان تحصيل العلم لا يبلغ عشر معشار الفقه قطعا ومع ذلك فحيثما يحصل لا يحصل غالبا الا علوما اجمالية بحيث يحتاج في تشخيص
معلوماتها الى الظنون الاجتهادية يقينا وبالجملة فهذا القدر من العلم حيث يحصل لا يكفي لاثبات التكاليف كما هي في الاحكام الشرعية المقطوع
بثبوتها وبقائها الى يوم القيمة كما ان القدر الضروري من الدين والمذهب لا يكفي لسائر الاحكام الشرعية فلابد من اعتبار الظن من حيث هو لعدم
التكليف بما لا يطاق وعدم امكان الخروج عن العهدة بعنوان اليقين ومما ذكر ظهر ان القرآن لو كان قطعي الدلالة ايضا لا يكفي ولا يكتفى بذلك
وكذا اصالة البراءة ولنا على اثبات حجية الشهرة طريق آخر من غير جهة الدليل الرابع وهو انا نرى العلماء العاملين باخبار الاحاد يعتمدون
في تعديل رواتها وتصحيحهم وتفسيقهم وغيرها على الظنون الضعيفة غاية الضعف حتى ان الذي يقتصر منها على الصحيح الثابت عدالة رواته بتزكية
العدلين مثلا ولا يتعدى عنه الى غيره تراه في تمييز الرواة المشتركين بين العدل وغيره ممن يقدح وجوده عنده او عند الكل في حجيته يعتمد على مثل القرائن
الرجالية التي هي في غاية من الضعف مثل ان علي بن الحكم هو الكوفي بقرينة ان احمد بن محمد يروي عنه وامثال ذلك من الظنون الضعيفة التي
هي في غاية من الكثرة بحيث لا تعد ولا تحصى وكذا يعتمدون في الترجيحات بين الاخبار المتعارضة والقرائن الرجالية وغيرهما على المرجحات
الاجتهادية التي لم يقم على اكثرها بل كلها دليل قاطع يجعلها ظنونا مخصوصة وعملهم هنا بلغ حد الاجماع على حجية الظنون المحتاج اليها في اخبار
الاحاد وما يتعلق بها وان اختلفوا في احادها مط ولو كانت ضعيفة جدا امثال ما مضى ويلزم من حجيتها حجية مثل الظن المستفاد من الشهرة
بطريق اولى لكونه اقوى من تلك الظنون بمراتب شتى بحيث لا ينكره احد من العقلاء ويفهم الاولوية كل من سمع موجبها من اهل العرف
والعادة بما بقي من انها مضرة وقبيحة لا داعي لها ولا جهة فان المقدح من الاولوية ليس الا ما اذا كان مترددا فيها غير واضحة في العرف والعادة
وليس منها هذه الاولوية لما عرفته فليس منكرها بهذا الطريق الا من قبيل الغريق يتشبث بكل حشيش واضعف ما يتعلق في دفعها بانها من اقسام
دلالة الالفاظ لكونها دلالة التزامية عرفية على ما هو التحقيق فيها ولا لفظ هنا يدل على حكم الاصل حتى يتفرع منه انسحابه وجريانه
في الفرع بطريق اولى اذ ليس الا المقدمات العقلية المرهبة والاجماع المتقدم اليهما الاشارة وهما ليسا من الادلة اللفظية حتى يترتب عليهما الاولوية
وذلك لان الاجماع ونحوه وان لم يتضمنا لفظ الحكم عن الشارع صريحا الا انهما كاشفان عنه قطعا بناء على ان حجيتهما عندنا ليست بخصوصيتهما
بل لكونهما كاشفين عن قول الشارع وهو الحجة وعليه فما لها الى اللفظ جدا فيترتب عليه الاولوية قطعا واضعف منهما القدح فيها باحتمال
ان يكون للاصل في الحكم مدخلية لجريانه في كل اولوية الا ترى انه فرق بين قولك هنا وبين قول القائل في اية التافيف بانه قد يكون
للخصوصية مدخل في التحريم فلا يتعدى الى انواع الاذى من الضرب والشتم ونحوهما وقوله هذا مخالف للقرآن قطعا فكذا قولك هذا والجواب
عنهما واحد وهو ان احتمال الخصوصية لا ينظر اليها بعد الملحاظ العرفي على فهم الاولوية وعدم احتمالها لهم وبالجملة الاولوية من الادلة الظاهرية
لا يقدح في حجيتها الاحتمالات الضعيفة ولو كانت بحسب نفس الامر محتملة وحالها كحال سائر الالفاظ مثل الامر والنهي فانهما وان احتملا

فيه التمسك بقاعدة الاولوية على حجية الظن المستفاد من الشهرة

الاستحباب والكراهة الا انهما ظاهران في الوجوب والحرمة في العرف واللغة هذا ان بلغ عملهم بتلك الظنون الضعيفة المحتاج اليها في اخبار
الاحاد وما يتعلق بها حد الاجماع وان لم يبلغ حد الاجماع فاما ان يقتصر من الظنون على ما قام الدليل القاطع على حجيته ويمنع حجية كل ظن مجتهد
عداه ويمنع كلية الكبرى او لا يقتصر بل يعمل بالكلية ويستثنى منها ما قام الدليل على خلافه كالقياس والرأي والاستحسان ونحوها
ولا سبيل الى الاول لما مر من استلزامه الخروج من الدين وعدم التدين بدين خير المرسلين فتعين المصير الى الثاني ولكن لا يخفى عليك ان مآل
الاستدلال على هذا التقرير راجع الى الدليل الرابع ولكن المقصود من هذا الدليل انما هو التقرير الاول وانما رددنا بينه وبين هذا التقرير تضييقا
على الخصم وسدا لابواب محاذير كلامه بحيث لا يمكنه الذب والفرار وتحصيلا للمقصود ومرامه وبالجملة ظهر مما ذكرنا من اول الرسالة الى هنا وجه حجية
الشهرة مط كان معها رواية او لا اتضح دليلها ام لا لكن خرج منها الشهرة التي لا يتضح دليلها ولا وجدنا معها رواية وغيرها من الاصول مط
ما بينها وعدم حجية مثلها كما ذكره الخال العلامة المولى ادام الله تعم وبقي ما عداها من نحو الشهرة التي معها رواية ضعيفة مثلا باقية مجالا في حجيتها لعدم مانع عنه
لاختصاص الشهرة المانعة عن حجية الشهرة بغير مثل هذه الشهرة مما لم يضم اليه نحو رواية ضعيفة ولا مانع عنها عدا الادلة الدالة على عدم حجية الظن
مط لكن ما قدمناه من الادلة القاطعة على حجية الظنون الاجتهادية في الاحكام الشرعية وما يتعلق بها من نحو الشهرة وغيرها يخصصها لانها
الخاص مقدم على العام قطعا ومن هنا يسهل الخروج عما يورد على الاستناد الى الاخبار الضعيفة والقول بحجيتها بدعوى انجبارها بالشهرة
من ان كلا منهما بانفراده ليس بحجة شرعية فكيف باجتماعهما يحصل حجة شرعية اقوى من الحجج الشرعية من نحو الصحاح المستفيضة التي كل منها حجة
مستقلة فضلا عن ان يكون كلها مجتمعة وبعضها الى البعض منضمة وذلك فان الحجة في الحقيقة انما هي نفس الشهرة لا الرواية وانما ذكرت حجية
ونسبت اليه الحجية مسامحة تعويلا على الوضوح الخارجي المستفاد مما قدمناه والمقصود من ذكر الرواية حقيقة انما هو جعلها طريقا ووسيلة
الى التخلص من الشهرة المانعة عن حجية الشهرة لعدم دخولها فيها كما عرفت والا فليست الرواية هي الحجة بل انما الحجة هي الشهرة فان قلت ان هذا
التوجيه لم يظهر من كلمات الاصحاب القائلين بحجية الرواية المنجبرة بالشهرة بل ظاهرهم ان الرواية هي الحجة فيكون توجيها بما لا يرضى قلت اولا
انه لم يتم من الاصحاب عندهم في حجية مثل هذه الرواية نصا ولا اثباتا الا بما ذكرنا ولا بما سنذكر من الوجوه ام مما يمكن جعل تلك الوجوه
عذرا لهم في ذلك يمكن ما ذكرناه ولا ترجيح امثم لو لم نقل بترجيح ما ذكرناه فالاعتراض مشترك الورود جدا فما هو الجواب عن طرفكم فهو بعينه
الجواب من طرفنا فان قلت اشتهار اطلاق عدم حجية الشهرة بينهم يكشف عن عدم كون العذر هذا قلت نمنع الاطلاق اذ لم يظهر منهم
الا عدم حجية الشهرة الخالية عن دليل مط فان قلت نسبتهم الحجية الى الرواية كاشفة عن فساد هذا العذر قلت كما انه يمكن ان يجعل هذا
قرينة على ذلك كذلك يمكن توجيه الاعتراض المتقدم لولا كون ما ذكرنا قرينة على خلافه وبالجملة عذر الاصحاب غير واضح فلا يوجد دعوى
كون ما ذكرنا توجيها بما لا يرضى وثانيا ان هذا التوجيه لم اذكره مصححا لطريقتهم بل تحصيلا لعذر بيني في العمل بالاخبار المنجبرة با
الشهرة بيني وبين الله وتخليصها من الاعتراض المتقدم سابقا بناء على قوته ومتانته لولا ما وجهنا لعدم محيص عنه بعد ذلك الا عن
الاعتراف بعدم حجية الرواية المنجبرة بالشهرة وهو يستلزم اخلال كثير من الاحكام الشرعية كما مضى وهذه هي الثمرة العظمى في القول اختلال
بحجية الشهرة كما هو واضح لمن تدبرها واما ما بقي في الذب عن الاعتراض المتقدم من ان عدم حجية الرواية انما هو حيث لم يحصل التبين
التبين الكاشف عن صدقها وصحتها واما معه فهي حجة جدا لان الله سبحانه تعالى لم يأمر بطرح الرواية بل امر فيها بالتثبت واستظهار الصدق [illegible]
ان ظهر عمل بها والا طرحت ولا ريب ان الشهرة يحصل بها التثبت ويستظهر بها صدق الخبر فتعين العمل به فمنظور فيه لتوقفه على تعميم
التثبت للتثبت الظني وهو مشكل فان معناه لغة ليس الا انكشاف حقيقة الخبر وصدقه في نفس الامر ولا يكون ذلك الا بتحصيل
العلم به وافقا للاصل بقاء هذا المعنى له ان لم ينقل من اهل العرف خلافه ولم يظهر لعدم ثبوت فهمهم منه خلافه بحيث يشمل التثبت
الظني الحاصل من نحو الشهرة بل الظاهر منهم خلافه موافقة للغة فان المتبادر من لفظ التبين عندهم ليس الا ما هو معناه حقيقة في
اللغة فاذا قال رجل مثلا ثبت الحساب والدفتر فبان لفلان على كذا فلا شك ان اهل العرف يفهمون منه حصول العلم والقطع
للرجل بالدين وقد شهد بعضهم بل جملة منهم فمن خالج ذهنه عن الشبهة بذلك بعد عرض المثال عليه ومع ذلك تعليل وجوب التبين
بخوف الوقوع في الندم اوضح شاهد على لزوم كون التثبت قطعيا اذ مع ظنيته يخاف معه الوقوع في الندم قطعا اذ الخطاء غير مأمون

ع

ومنها الشهرة من ادلة الاحكام

على الظنون جدا ومثل هذا الكلام جار في خبر العدل ايضا ولهذا تامل في دلالة الاية على حجية اخبار الاحاد مطلقا وهو متين وان امكن الجواب عنه لكن بصعوبة كما لا يخفى ولو سلم غلبة العرف واللغة وفهمهم من التثبت ما يعم العلمي والظني الحاصل من نحو الشهرة وانه متفق عليه حيث حصل معارضة بينهما كما هو الاقوى نقول ان سياق الاية على هذا ايضا في حجية الشهرة بنفسها مطلقا كما ذكرنا اولا بل ان روايتها الا لظهور وفاقي ان الاعتماد في الخبر حقيقة انما هو على مبين اذ ليس معنى تبينوا الا حصلوا البيان والمبين ودخص العمل بعضهم بعد ما ثبت الا من حيث كونه هو الكاشف والمصدق وصحح الحكم انما ينتهي بعد ما يكون هو الحجة على اثباته وهو مستلزم لحجية الشهرة لحصول البيان الذي هو المناط في العمل بالرواية ولو مجردة عنها اذ الاعتبار القاطع شاهد على ان الرواية لا مدخلية لها في وصف كون الشهرة مبينة ولا في تخصيص العمل بها بعد حصول وصف البيان بها وذلك لان الرواية الضعيفة بنفسها لا تحصل لها الا التردد بين احتمال الصدق والكذب فيها وان ترجح الاول رجحانا ضعيفا لا يكون معتبرا الا بالاضافة اليها مساوية للتبين وكما يحتمل صدقها كذا يحتمل كذبها وهذان الاحتمالان يأتيان في كل مسئلة يدور الامر في الحكم الشرعي فيها فيما بينهما فاذا جاءت الشهرة تخصصت احدهما لوصفها البيان الذاتي عن الاخر وبالجملة فحال الاحتمالين المتساويين في الادلة الفقهية ليس الا كحالهما في كل مسئلة لم توجد رواية فيها فاذا صلحت الشهرة مبينة مخصصة لاحدهما عن الاخر بنفسها بمقتضى الاية الشريفة كان معها بحيث روايتها الا لظهور ذا اعترف بعض الافاضل حرسه الله بصعوبة الاستناد الى الاية في دفع الاعتراض المتقدم اليه الاشارة مستندا في وجه الصعوبة الى ما عرضه من ظهور الاية في ان العبرة انما هي بالتبين لا نفس الرواية لكن ليت شعري كيف غفل عن دلالة الاية على هذا على حجية الشهرة بنفسها من غير مدخلية رواية ومع ذلك فقد دفع الاعتراض المتقدم بما هو اغرب منه وهو دعوى الاجماع على حجية الرواية المنجبرة بالشهرة ولم اعرف وجهها ولم اتحققها بعد شهرة الخلاف العظيم في حجيتها فقد انكرها جماعة من محققي المتأخرين جماعة ولا يمكن الاطلاع فيها بالاجماع غالبا سيما في امثال زماننا ولكنه غير مستحيل وان بعد لكونه حدسيا فلعل العلم من جهته قد حصل له ولم يحصل للغير اعلم ان وضع الرسالة وان كان لبيان حجية الشهرة الا ان المقصد الاهم منها انما هو اثبات كلية الكبرى المستفادة من الدليل الرابع بالتقريب الذي ذكرنا فان منعها يترتب عليه مفاسد عظيمة منها عدم تمكن المجتهد من التمسك بالظنون المختلف فيها بل مطلقا حيث لم يقم دليل قاطع على حجيته ما عدا الدليل الرابع ودفع اليد عنها كلها والاقتصار على القطعيات والظنون المخصوصة موجب لما ذكرنا من الخروج عن الدين فان المستفاد منها ليس الا احكاما قليلة ومع ذلك يعني غالبا امور واجبا لديه لا يتشخص الا بالظنون الاجتهادية مثلا الاجماع واقع على ان الركوع واجب مثلا الى اي حد يجب واي شيء يعتبر هل هو مطلق الذكر او التسبيح وعليه اي قدر يجب منه وغير ذلك فليس بمقطوع به بل لا بد فيه من الرجوع الى اخبار الاحاد وغيرها ويحتاج كل منها الى ظنون اجتهادية لا تكاد تحصى سندا ودلالة وتعارضا ودعوى الاجماع على حجية هذه الظنون لا من حيث كونها ظنا مع وقوع الخلاف في كثير من جزئياتها لم ادر لها وجها بل يكاد يقطع بفسادها فان مع الخلاف كيف يمكن دعوى الوفاق لعدم العلم به في امثال هذه الازمنة غالبا وان كان ممكنا اللهم الا ان يقال انه وقوع الخلاف في بعض الجزئيات ليس لانكار المخالف حجية الظن المختلف فيه بل لمنعه حصول الظن من السبب الخاص الذي يدعي افادته الظن وفيه نظر فانا نرى كثيرا من الظنون المختلف فيها لا يمكن ان يختلف في كونها ظنونا مثل تزكية العدل الواحد في اعتبار العدالة اذ لا ريب في افادتها الظن بها ومع ذلك ترى الخلاف في حجيتها والمنكر لها لا يستند الا الى مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها او ما يقوم مقامه شرعا ومثل ذلك كثير جدا فكيف يمكن دعوى الاجماع على حجية الظنون المتعلقة باخبار الاحاد وغيرها الا ان يعتذر له بعدم اعتبار تلك الظنون المختلف فيها ولو سلم الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالادلة من حيث كونها ظنونا متعلقة بها فانما غايته اثبات حجية الظن المتعلق بما علم او ثبت كونه دليلا واما الظن الذي يصير به الشيء دليلا فلم يستفد منه حجيته الا ان يدعى الاجماع على مثل هذا ايضا بدعوى الاستقراء وتتبع موارد كلماتهم وهو بعيد ولا فرق بينها وبين ان يدعى الاجماع على حجية ظن المجتهد مطلقا بان يقول ان تتبع موارد استدلالاتهم في الاحكام الشرعية بالظنون الاجتهادية يحصل القطع بان اعتمادهم على الظنون وركونهم اليها ليس الا من حيث كون ظن المجتهد حجة عندهم مطلقا من حيث كونه ظنا من دون ان يكون لخصوصية مورد دون اخر مدخلية فيه ولذا لو تعارض ظنونهم يأخذون منها بما هو اقوى ولا يكتفون منها على ما انعقد الاجماع عليه وكان مقطوعا به بعيد جدا وللخال العلامة في اثبات هذه الكلية كلام لا باس بذكره وختم الرسالة به فنقول قال واحتج صاحب المعالم وغيره على حجية اخبار الاحاد من ان باب القطع في غير الضروريات منسد والطريق منحصر في الظن فلا بد من كونه

الاجماع

ادلة الادلة الشرعية مع ان كثيرا من اخبار الاحاد وغيرها الا [illegible]

ومنها ان دليل العقل انما
يدل على حجية الظن من حيث هو لا من
حيث الخصوص

حجة الى اخر ما ذكرناه وحاصله ان الاجماع واقع على مشاركتنا مع الحاضرين في الاحكام الشرعية بل بقاء الشرع الانور الى يوم القيمة وكوننا مخيرين به ومن ادلته من بديهيات الدين وما اجمع عليه المسلمون وظهر من الاخبار المتواترة وسد باب اليقين بتفاصيل تلك الاحكام فيتعلق وجدانا بان المعلوم بالنص او الاجماع ليس الا امرا اجماليا قدرا مشتركا بين خصوصيات لا بد من اعتبارها حتى يرتفع ذلك الاجمالي ويتعين ذلك المشترك بتعيين حكم الشرع بالنسبة الينا فيما لنا انتهى كلامه وفيه تأييد لما ذكرنا وتقوية لما سطرنا وان كان في موضع مما ذكر اشتباهات ليس هذه الرسالة محل تفسيرها هذا اخر ما انتهى اليه كلامه ولقد اجاد فيما افاد وان كان للنظر في جملة مما ذكره مجال واسع وبالجملة لم يتحقق لنا ظنون مخصوصة ولا اسباب خاصة بحيث يكون الاقتصار عليها غير موجب للخروج عن الدين والتدين بدين خير النبيين صلوات الله عليه وآله الطيبين الطاهرين فان ذلك لا يثبت الا بدليل قاطع من الادلة الاربعة ومن الظاهر فقد جميعها في هذا الباب اما الكتاب فظاهر وقد بيناه واما السنة فكذلك بضميمة انه لم يوجد رواية معلومة السند والدلالة مفيدة لذلك واما الاحاد فلا تفيد شيئا في هذا المقام شيئا واما الاجماع فللمنع من تحققه بوجه من الوجوه وكيف يمكن دعوى الاجماع في هذا المقام مع هذه الخلافات العظيمة المانعة من حصوله عادة وان امكن عقلا مع ان طائفة من محققي اصحابنا على امتناع الاطلاع على الاجماع في نحو هذا الزمان حتى انهم في جملة من المسائل الفقهية التي لم نجد خلافا فيها ونجد الروايات والفتاوى الواصلة الينا متفقة الدلالة على حكم لم يقطعوا بالاجماع وهو في محله فكيف يمكن القطع بحجية ظنون مخصوصة مع هذه الاختلافات وتدد وجود فتاوى الاصحاب في المسائل الاصولية وبعد الاطلاع على الاجماع في نفسه ثم لو سلم الاجماع على حجية الظن المستفاد من الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد فغايته قضية مهملة ومن البديهيات ان المهملة في قوة الجزئية ومن الظاهر ان القضايا الجزئية غير نافعة في هذا المقام بالنظر واما العقل فلظهور انه لا يدل على حجية ظن بخصوصه وان دل على حجية الظن فانما يدل على حجية الظنون التي لم يقم القاطع على عدم حجيتها وهو المط واذا ثبت بطلان القول بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة تعين الاعتماد على كل ظن لم يثبت عدم حجيته بالدليل القاطع لوجهين الاول ان العقل يحكم بذلك بعد العلم ببقاء التكليف وعدم جواز التمسك باصالة البراءة وقاعدة الاحتياط في المسائل التي انسد فيها طريق العلم الثاني الاجماع المركب فان كل من منع من الظنون المخصوصة قال باصالة حجية كل ظن ويظهر ذلك من جملة من العبارات المتقدم اليها الاشارة لا يقال كيف تدعي ان الاقتصار على الظنون المخصوصة مع مراعاة الادلة القاطعة يوجب الخروج عن الدين مع انه تدين بذلك جماعة من محققي اصحابنا ونقطع بعدم خروجهم عن الدين لانا نقول هؤلاء زعموا ان جملة من الظنون كالظن الحاصل من ظاهر الكتاب مطلقا والظن الحاصل من كثير من اخبار الاحاد والظن الحاصل من الاجماعات المنقولة من الظنون المخصوصة باعتبار قيام الدليل القاطع من الاجماع المحقق ودلالة الكتاب على حجيتها بالخصوص واذا ثبت هذا لم يلزم من الاقتصار عليها الخروج من الدين قطعا ولكن نحن لا نوافقهم فيما ذكروه ونمنع من قيام الدليل القاطع على ما ذهبوا اليه بالخصوص فان حصول الاجماع المحقق في امثال هذه الامور يكاد يلحق بالمحالات العادية فلم يبق الا ظاهر الكتاب ونحوه من السنة المتواترة ونحن نمنع من دلالته على جميع ما ذهبوا اليه ومع هذا نجد طائفة من اولئك الجماعة الوقوع في ضيق الخناق فتارة يتشكل في المسئلة ولم يفت بشيء واخرى يخرج عن طريقته ويعول على ظنون لم يقم القاطع على حجيتها بالخصوص قطعا او ظاهرا وقد اشار الى هذا او الدعوى ولا يقال غاية ما يلزم بعد انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف العمل بالظن وحيث كان الظن متعدد الانواع ولم يقم على حجية بعضها الذي لا يلزم من الاقتصار عليه الخروج من الدين دليل قاطع بالخصوص كان اللازم التخيير بينها او استعمال القرعة في التمييز فانها لكل امر مشكل مشتبه كما في الرواية لا الحكم باصالة حجية جميعها المنافاة للادلة القاطعة من العقل والنقل على اصالة عدم حجية الظن فيكون اعتبار الظنون من باب الضرورة كاكل الميتة في المخمصة وقد تقرر عند العقلاء ان الضرورة تتقدر بقدرها لانا نقول احتمال التخيير واحتمال استعمال القرعة باطل قطعا اما اولا فلانه لا قائل بهما من المسلمين وقد انعقد الاجماع على خلافهما واما ثانيا فلان الاخذ باقوى الظنون في جميع المسائل اقرب الى الواقع واوفق بالاحتياط ولا اشكال ولا شبهة في ان العقل يحكم بلزوم ذلك فقط ولا يقال الظن الحاصل من ظاهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد وان كان متعدد الاصناف ولم يقم قاطع على حجية كل فرد فرد من الاصناف المذكورة ولكن قام القاطع على حجية اصل الصنف وهو الاجماع القطعي الدال على حجية الكتاب في الجملة وعلى حجية خبر الواحد في الجملة فيكون الاقتصار على افراد هذا النوع اولى ويرجع في افراده فالم يقم الدليل القاطع على حجيته الى اصالة عدم حجية الظن المستندة الى العقل والنقل لانا نقول

بذا

ومن ادلة حجية مطلق الظن

هذا باطل اما اولا فلانه لا قائل بهذا التفصيل من الاصحاب بل من المسلمين على الظاهر بل المقطوع به واما ثانيا فلان ما ذكر لا يصلح للترجيح لا عقلا ولا نقلا كما لا يخفى بل الذى يحكم به العقل هو الترجيح بقوة الظن وعدمه سواء اندرج المفيد للظن الاقوى تحت الصنف الذى قام القاطع على حجيته بالخصوص ام لا واما المقدمة الرابعة ففى غاية الوضوح وقد اشار اليها والذى قبلها العلامة اعلى الله مقامه واذا صحت هذه المقدمات صحة النتيجة المشار اليها كما لا يخفى لا يقال يلزم على ما ذكر اصالة حجية الظن بالنسبة الى غير المجتهد من سائر المقلدين وبالنسبة الى مسائل اصول الدين وبالنسبة الى الموضوعات الصرفة حيث ينسد طريق العلم فيها او فى اكثرها ويعلم ببقاء التكليف مع ذلك وهو باطل ومخالف للاجماع لانا نقول نسلم الملازمة مع تسليم جميع المقدمات فى الامور المذكورة ولكن نقول الاجماع على لزوم التقليد بالنسبة الى من لم يبلغ رتبة الاجتهاد منع من اصالة حجية الظن بالنسبة اليه ولولاه لكنا نقول بها واما مسائل اصول الدين فيمنع من انسداد باب العلم فيها ولو انسد لكنا نقول به كما ذهب اليه جماعة من محققى اصحابنا القائلين بعدم لزوم العمل بالعلم وجواز العمل بغيره فيها وكذا الموضوعات الصرفة وليس ذلك من باب ارتكاب الاستثناء فى الدليل العقلى الذى هو غير جائز بالاتفاق على الظ بل من باب تغير الموضوع الجائز مط بالاتفاق فتدبر وسيأتى تحقيق ما ذكر فى الدليل الثانى انشاء الله تع ومنها قاعدة لزوم دفع الضرر المظنون التى تمسك بها بعض الاصوليين على حجية خبر الواحد والقياس واشير اليها فى جملة من الكتب ففى المعارج فى بحث خبر الواحد احتج ابن شريح بان العمل بخبر الواحد دافع للضرر وكلما كان كذلك كان واجبا اما انه دافع للضرر فلان المخبر عن الرسول صلعم اذا كان يغلب على الظن صدق قوله ومخالفته مظنة للضرر واما ان دفع الضرر واجب فضرورى وفى بحث القياس قالوا القياس يفيد الظن والعمل بالظن واجب اما افادة الظن فظ واما ان العمل بالظن واجب فلما ثبت من ان التحرز من الضرر المظنون واجب كالمعلوم وفى الذريعة فى البحث الاول وتاسيسها طريقة وجوب التحرز من المضار كما يجب التحرز من سلوك الطريق اذا اخبرنا مخبر بان فيه سبعا وما اشبهه وفى العدة فى البحث الاول ايضا ليس لاحد ان يقول لبنى فى العقل وجوب التحرز من المضار واذا لم نأمن عند خبر الواحد ان يكون الامر على ما تضمنه الخبر يجب علينا التحرز عنه والعمل بموجبه كما انه يجب علينا اذا اردنا سلوك طريق او تجارة وغير ذلك فاخبرنا مخبر ان فى الطريق سبعا او لصا او يخبرنا مخبر ان الطعم وجب علينا ان نتوقف فيه ونمتنع من السلوك فيه فحكم خبر الواحد فى الشريعة هذا الحكم وفى الغنية فى البحث المذكور وقولهم اذا اوجب فى العقل العمل على قول من اخبرنا بسبع فى طريق وان كان واحدا تحرزا من الضرر فى الدنيا فكذلك يجب العمل بخبر من يخبرنا عن الرسول صلعم بخبر لانا نأمن مع اهمال العمل بالضرر فى الاخرة وفى المبادى العمل بخبر الواحد متضمن دفع الضرر المظنون فيكون واجبا وفى التهذيب خبر الواحد حجة لاشتمال العمل به على دفع ضرر مظنون اذا اخبار العدل عن الرسول صلعم يثير الظن فترك العمل به يشتمل على الضرر ظنا وفى النهاية فى مقام الاحتجاج على حجية خبر الواحد الحادى عشر العمل بخبر الواحد يقتضى دفع ضرر مظنون لان العدل اذا اخبر ان الرسول صلعم امر بفعل حصل ظن بالامر ومخالفة الامر سبب لاستحقاق العقاب فيحصل ظن استحقاق العقاب مع المخالفة فالعمل به يقتضى دفع الضرر المظنون وهو واجب بالضرورة فيجب العمل به لا يمكن العمل بالمرجوح لاستحالة ترجيح المرجوح ولا بهما ولا تركهما وفيه ايض فى بحث القياس فى مقام ذكر الحجج على حجيته الثالث عشر يفيد ظن الضرر فيوجب جواز العمل به اما الاولى فلان من ظن انه ان قال واما الثانية فللعلم بعدم امكان الخروج عن النقيضين والجمع بينهما ووجوب العمل بما يرجح فى الظن خلوه عن المضرة والترك للمرجوح وهذا هو معنى جواز العمل بالقياس وفى المنية فى مقام احتجاجه على حجية خبر الواحد خبر الواحد حجة لان العمل بخبر الواحد يقتضى دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فلان الواحد اذا اخبر بان رسول الله صلعم امر بكذا حصل ظن انه وجد من رسول الله صلعم هذا الامر وعندنا علم ان مخالفة الرسول صلعم سبب لاستحقاق العقاب فيحصل من ذلك الظن وذلك العلم الظن بان تارك ذلك الامر مستحق للعقاب فالعمل به مقتض لدفع الضرر المظنون واما الثانى فلان دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لما بينهما من المنافات ولا تركهما كذلك فتعين العمل بالراجح وهو المط وفى الايضاح ح عن فخر المحققين فى جملة كلام له فى مقام لانا نقول الروايات الضعيفة فى النهى او الوجوب مع عدم المعارض العقلى يعمل بها للاحتراز عن الضرر المظنون فى الترك والفعل لا فيما يلزمهما كالعقوبة والفسق والكفارة وفى مقام اخر ان الاحتراز عن الضرر واجب ثم قال فى جملة كلام له ان وجوب العمل بالظن قطعى حاصل من مقدمتين قطعيتين بما ان المكلف العاقل حصل له ظن بحصول هذا الامر المخوف وكان حصل له ظن المخوف وجب عليه اجتنابه والاولى وجدانية والثانية

اجماعية

فى دليل الرابع العقلى
حجية الظن مطلقا

اجماعية ولقوله تعـ ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وانفق الكل على ان ما يظن به الهلاك فيه التشرعى والاجماع على ان الضرر فى هذه اللوازم جار مجراه وفى غاية المبادى اما العقل فهو ان خبر الواحد موجب لدفع ضرر مظنون وكلما كان كذلك فهو واجب بيان الصغرى ان العدل اذا اخبر حصل ظن وجود الامر واذا ضم هذا الظن الى ما علم من ان المخالف للامر يستحق العقاب يحصل ظن العقاب وبيان الكبرى ان العقل يحكم بامتناع العمل بالمرجوح وبالراجح والمرجوح معا فيبقى العمل بالراجح وهو المط وفى حاشية ح مر لجمال الدين الخونسارى وقد يستدل ايض على وجوب العمل بخبر الواحد بانه اذا ورد امر بشىء كغسل الجمعة مثلا فنقول ان ذلك الامر مطلق لا تخصيص له بشخص دون شخص او حالة دون اخرى فيدل على وجوبه مط ووجوب الشىء مط يستلزم العقاب على الترك كذلك اى مط غير مقيد بقيد ثم نقول قد حصل لنا من الخبر الوارد بوجوب غسل الجمعة مثلا الظن بوجوبه مط ووجوبه مط مستلزم للعقاب على تركه كذلك والظن بالملزوم مستلزم للظن باللازم فثبت الظن بضرر الترك ودفع الضرر المظنون واجب عقلا فوجب الاتيان بالفعل دفعا لذلك الضرر وفى رسالة لبعض الفضلاء من اصحابنا واقاد بعض افاضل المحققين زيد توفيقا ما حاصله انه كما يحكم العقل السليم بوجوب الحذر عن المخوفات القطعية ~~يحكم بوجوبه~~ عن المخوفات الظنية يحكم بوجوبه عن المخوفات الظنية عند انتفاء طريق القطع فما يدل دليل ظنى على وجوبه او على حرمته وانسد طريق القطع الى احدهما يجب فعل الاول وترك الثانى بمقتضى العقل لحصول ظن الخوف من ترك الاول وفعل الثانى كما هو مقتضى الوجوب والحرمة الا ان الواقع فى بلية بترك امر او بفعل امر يظن انجراره الى بلية هى اشد منها واذا قام مع قدرته على اجتناب هذا الفعل وهل يصح معذرته عن التشنيع بالقاء نفسه الى بلية ظنية بانه انما يجب الاجتناب عن الفعل الذى يعلم انجراره الى البلية واما عند ظن الانجرار فلا فظهر ان وجوب العمل بالظن فى الواجب والحرام مما يحكم به العقل الا ان يبين الشارع عدم وجوبه او عدم جوازه مثل بيانه عدم جواز العمل بالقياس فلعل وجه المنع ان استنباط العلة التى هى سبب الحكم وكونها علة بدون مدخلية المحل استنباط ضعيف يكون وقوع الغلط فيه اكثر وان حصل الظن للناظر البصير بقانون القياس فوجب على الشارع منع العمل به واما ما لم يمنع فيجب العمل بالظن بحسب حكم العقل وفى رسالة جيدة فى الاستصحاب كلما القطع لكن نم فى موضع لم يتحقق الظن بالتكليف اذ العقل يحكم بوجوب دفع الضرر المظنون البتة فكيف يحكم بعدم العقاب فى الضرر البتة انتهى وفى الاحكام قالوا قد ثبت ان مخالفة امر الرسول صلعم سبب لاستحقاق العقاب فاذا اخبر الواحد العدل عن الرسول صلعم وغلب على الظن صدقه فاما ان يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح او تركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول والثانى والثالث فلم يبق سوى الرابع انتهى ومحصل ما ذكروه ان الامارات الظنية التى هى محل البحث اذا لاحظها المكلف يحصل له منها الظن بالضرر وكل ضرر مظنون يجب دفعه اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول انه لا ريب فى انه اذا ظن بوجوب فعل او حرمته حصل له الظن بلازمهما لان الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم كما ان العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم ومن الظاهر ان لازم الامرين ضرر لظهور ان من لوازم الواجب استحقاق العقاب على الترك ومن لوازم الحرام استحقاق العقاب على الفعل وذلك ضرر عظيم فى الغاية فان المضار الاخروية اشد واعظم من المضار الدنيوية الثانى انه اذا ظن بوجوب شىء او بحرمته ظن باشتمال الفعل والترك على منفعة عظيمة دنيوية او اخروية ومن الظاهر ان فوتها ضرر الثالث ان ذلك مما شهد به جماعة من المحققين الخبيرين منهم العلامة فى النهاية وتب وذ وابنه فخر الاسلام فى الايضاح والسيد عميد الدين فى المنية وغيرهم ممن تمسك بالقاعدة المذكورة على حجية خبر الواحد والقياس وغيرهما من الظنون الرابع ما ذكره فى الايضاح من شهادة الوجدان بذلك واما المقدمة الثانية فلوجوه ايض الاول انا نجد ان العقل لا يفرق بين الضرر المعلوم والضرر المظنون فى وجوب دفعه وفى انه لو لم يدفعه من غير عذر يكون مرتكبا للقبيح ومذموما عقلا ولذا يلتزم بترك الطريق الذى يظن فيه السبع واللص والحيات والعقارب وغير ذلك من المؤذيات وكذا يلتزم بترك الطعام والشراب الذين يظن بوجود السم فيهما وبالجملة ملتزم من جهة العقل بالاجتناب عن كل مظنون للضرر الثانى انا نجد العقلاء قديما وحديثا على الالتزام بدفع الضرر المظنون ومن تتبع احوالهم وما يحكى عن السلف منهم يقطع بما ذكرنا وما ذلك الا لحكم العقل الصحيح بلزوم دفع الضرر المظنون ومع ذلك فقد صرح المحققون بذلك ومن جملة ما فرعوا عليه وجوب معرفة البارى تع وغير ذلك كما اشير اليه فى جملة من الكتب ففى الشوارق فقال فى بحث وجوب النظر فى معرفة الله عز وجل عند شرح قول المص لوجوبها بتوقف عليه العقليات اختلفوا فى انه هل هو واجب عقلا ام شرعا فذهب المعتزلة الى الاول واختاره المص والاشاعرة الى الثانى واما وجوب المعرفة فاجماعى من الامة واستدل المعتزلة

المهام تعمل للاقربوقوع
بلية ظنية دنيوية او بعلم
امر مثلا يظن انجراره ح

[illegible]

على الوجوب العقلي بان معرفة الله تعالى واجبة عقلا لكونها مما يتوقف عليه الواجبات العقلية احدهما دفع الضرر المظنون وهو خوف العقاب في الاخرة حيث اخبر بذلك جماعة كثيرون وهو خوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الامم في الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال فان هذا الخوف ضرر ناجز يقلق العبد على دفعه عن نفسه كان مستحقا لان ينهر العقلاء ثم قال وثانيهما شكر المنعم ثم قال وقد بقي الضرر المظنون بخوف زوال تلك النعم عنه ايضا فان قيل لا يسلم ظن الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر وبالصانع وبما يترتب في الاخرة من الثواب والعقاب والاخبار بذلك انما يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق ولو سلم الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطاء قائم فخوف العقاب والاختلاف بحاله الجواب ان منع ظن الخوف مكابرة اذ الشاعر بالاختلاف وبالصانع وبما يتبع الشعور بها غالب لا محالة وذلك معلوم عادة وان لم يلزم عقلا والعبرة بالوقوع لا اللزوم وكذا من لم يصل اليه الاخبار بذلك اقل قليل بل نادر جدا واذا وصل فاحتمال الصدق كاف في ظن ضرر الخوف ولا يجب رجحانه كما لا يخفى على المتامل على ان احتمال الضرر كاف في احتمال الخطاء في المعرفة في نفس الامر لا ينافي كون المعرفة المقطوعة الصواب باعتقاد العارف دافعة لخوف الضرر مع ان تطرق الخطاء مامون لمراعات القانون العاصم وفي شرح الباب الحادي عشر ومن التجريد التوبة دافعة للضرر ودفع الضرر واجب وان كان مظنونا انتهى الثالث ما ادعاه في الايضاح من الاجماع على ذلك وبعضه ما ذكره في الطوالع فقال في بحث الامامة يجب علينا نصب الامام سمعا لان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى فلانا نعلم ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون عقابه ويرجون ثوابه كان لهم في التحرز عن القبائح والمفاسد اتم مما اذا لم يكن هذا الرئيس وان البلاد اذا شغرت عن رئيس قاهر يامر بالطاعة وينهى عن السيئة ويدرء باس الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان وظهر فيهم الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج فثبت ان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا به واما الكبرى فلان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء عم واتفاق العلماء وما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب قيل صغرى هذا الدليل عقلية من باب الحسن والقبح وكبراه اوضح عقلا من الصغرى انتهى الرابع انه لو لم يجب دفع الضرر المظنون لجاز تركه وهو مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا وكلما هو قبيح عقلا يجب تركه عقلا ونقلا الخامس ما اشار اليه في الايضاح من انه لو لم يجب دفع الضرر المظنون للزم القاء النفس في التهلكة وهو حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة السادس ان دفع الضرر المظنون قسم من اقسام الاحتياط لصدقه عليه حقيقة عرفا ولغة وقد وردت اخبار كثيرة متضمنة للامر به الموضوع للوجوب لغة وعرفا وشرعا كقوله عم خذ الحائطة لدينك وقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وغير ذلك من الاخبار اما متواترة فلا اشكال في حجيتها وان كانت دلالتها ظنية لان هذا الظن من الظنون المخصوصة ويجوز ان يثبت بالظن المخصوص حجية غيره من الظنون الغير المخصوصة واما غير متواترة ولكنها متلقاة بالقبول ومجمع على حجيتها السابع انه لو لم يجب دفع الضرر المظنون بالعمل بالظنون المبحوث عنها لوجب ارتكاب الضرر المظنون في جملة من الصور التي يلزم فيها الحكم بوجوب ارتكاب ما ظن بضرره من ترك واجب وفعل محرم اذا لم نقل بحجية تلك الظنون باعتبار ظاهر كتاب او ظاهر سنة متواترة او قاعدة شرعية اذ لا اشكال في انه ان لم نقل بحجية تلك يلزم الرجوع الى دليل شرعي اخر غيرها ولو لم يكن مفيدا للعلم والتخيير لان وجوب ارتكاب الضرر المظنون ضرر في نفسه ومع ذلك فقد يكون ذلك مستلزما للحرج العظيم وكلاهما منفيان شرعا بالادلة القاطعة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وقد يناقش في هذه الحجة من وجوه الاول انه يلزم عليها امور منها لزوم العمل بخبر الفاسق والكافر وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب ففي الذريعة في مقام رد الحجة المذكورة وبعد فهذه الطريقة توجب عليهم ان يكون الفاسق كالعدل والمؤمن كالكافر وان يكون المعتبر حصول الظن من غير اعتبار الشروط التي يوجبونها في خبر الواحد ولا احد يقول بذلك وفي الغنية في المقام المذكور على ان ذلك يوجب ان يكون الفاسق كالعدل والكافر كالمؤمن من غير اعتبار ما شرطوه وفي المعارج في المقام المذكور وما ذكروه منقوض برواية الفاسق لا بل رواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره انتهى ومنها لزوم العمل بقول مدعي النبوة والامامة من غير معجزة ودلالة وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب في المقام المذكور ففي الذريعة وهذه الطريقة ايضا توجب العمل على قول مدعي الرسالة لهذا الضرب من الاحتياط والتحرز وفي العدة ان الذي ذكروه غير صحيح من وجوه احدها ان الاعتبار الذي اعتبروه يوجب عليهم قبول خبر من يدعي النبوة من غير علم يدل على ثبوته لان العلة قائمة فيه وهي وجوب التحرز من المضار فاي فرق فرقوا في ذلك فرقنا بمثله في خبر الواحد وفي المعارج ويلزم على ما ذكروه وجوب العمل بقول مدعي

بنصب الامام وكلما يدفع
ضررا لا يندفع الا
صح

ومنها الاخبار
صح

النبوة

النبوة من دون المعجزة لعين ما ذكروه وفيه ايضا في بحث القياس لا نم وجوب العمل بالظن اذ لو وجب ذلك الوجوب العمل بقول المدعي بمجرد ما اذا غلب على ظن الحاكم صدقه حتى يعمل بقول مدعي النبوة من دون المعجزة وفي الغنية ويلزم على ما ذكروه وجوب العمل على قول مدعي الرسالة لان فيه تحرزا وليس هذا قول احد وفي النهاية في بحث القياس بعد ما حكينا عنه سابقا الثاني سلمنا حصول الظن وما ذكرتم من ترجيح الخالي عن الضرر على المشتمل عليه منقوض بعدم وجوب قبول الشاهد الواحد مع ظن صدقه وعدم قبول الشاهدين والثلثة في الزنا وبما اذا ظهرت المصلحة لا يشهد باعتبارها حكم شرعي وبما اذا ادعى المظنون صدقه النبوة وبما اذا غلب على ظن الدهري والكافر الذي قبح هذه الشرايع فانه لا يجوز العمل بالظن في شيء من ذلك وان كانت راجحة لا يقال المطلق انما يفيد ظن الضرر لو انتفى الدليل القاطع على فساده وفي هذه الصور وجد القاطع على فسادها لانا نقول القياس انما يفيد ظن الضرر ان انتفى دليل فساده فيصير نفي دليل الفساد جزءا من مقتضى ظن الضرر فعليكم بيان النفي حتى يمكن ادعاء ثبوت ظن الضرر انتهى وقال فيه ايضا واجيب عن الثاني بان الدليل الشرعي لما قام على عدم الالتفات الى تلك المظان لم يبق الظن ولا يجوز ان يكون عدم الدليل المبطل جزءا من المقتضي وليس كلما يمنع وجوده من عدم المقتضي كان عدمه جزءا منه فان مانع الثقيل من النزول لا يصير عدمه جزءا من علة النزول لاستحالة كون العدم جزءا من علة الوجود وفيه نظر فان الظن قائم بالوجدان الذي قام الدليل الشرعي عليه عدم الالتفات اليه اما على عدم الظن فلا دلالة له عليه ولا يلزم من الدليل على المنع من العمل بهذا الظن عدم الظن في نفسه والعدم جزءا من العلة لتوقف وجود المعلول عليه انتهى ومنها لزوم العمل بسائر الظنون المنهي عنها كالظن الحاصل من القياس والرمل ونحوهما ومنها لزوم العمل بالظن الحاصل قبل الفحص بالنسبة الى المجتهد ومنها لزوم العمل بالظن بالنسبة الى العامي من الرجال والنساء ومنها لزوم العمل بالظنون المنهي عنها في الموضوعات الصرفة واليه اشار في المعارج في بحث القياس فقال لا نم وجوب العمل بالظن اذ لو وجب ذلك لوجب العمل بقول الشاهد الواحد بل كان يجب العمل بقول المدعي بمجرد ما اذا غلب على ظن الحاكم صدقه حتى نعمل بقول مدعي النبوة من دون المعجزة انتهى وبالجملة تنتقض الحجة المذكورة بظنون كثيرة في اصول الدين والفقه والموضوعات وهي التي قام الدليل القاطع على عدم حجيتها وعلى المنع من العمل بها فما هو الجواب عنها فهو الجواب عن الظنون المبحوث عنها لو ثبت النقض على هذه الحجة كما يرد على الحجة السابقة من غير تفاوت كما لا يخفى لا يقال لولا الاجماع على عدم حجية هذه الظنون لكنا نقول بحجيتها ايضا نظرا الى الحجة المذكورة فالاجماع هو الفارق والمخصص للقاعدة الكلية ومثله في الشرعيات غير عزيز بل اكثر كلياتها قد تخصص بالاجماع لانا نقول الحجة المذكورة قاعدة كلية عقلية كالحجة السابقة وقد تقرر ان الكليات العقلية لا تقبل التخصيص فلا يجوز ان يقال اجتماع الضدين غير جائز الا في المورد الفلاني ولا كل جسم يحتاج الى حيز الا الجسم الكذائي ولا كل تكليف بما لا يطاق غير جائز الا التكليف الفلاني ولا كل قبيح لا يصدر من الحكيم الا القبيح الفلاني وذلك احد وجوه الفرق بين العمومات العقلية والعمومات اللفظية والوجه ان العمومات العقلية من حيث استنادها الى دليل قطعي يفيد ثبوت الحكم على وجه القطع واليقين فلا يمكن تخصيصه من الكلية لاستحالة اجتماع النقيضين ولا كذلك العمومات اللفظية فان الحكم المعلق عليها ليس مستندا الى امر يوجب القطع بثبوته لكل جزئي من الجزئيات بل غايته الظهور و الظن يندفع بالقاطع او اظهر وهو ذلك المخصص وقد اشار الى ما ذكر في [illegible] فقال بعد ايراده النقض بخبر الفاسق والكافر لا يقال لولا الاجماع من اطراد هذه الحجة دل على بطلانها لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانها وفيه ايضا في بحث القياس لا يقال منعت الدلالة من العمل بما ذكرتم لانا نقول لو كان الظن وجها لوجوب العمل لاطرد ذلك كما ان رد الوديعة لما كان وجها موجبا لم يختلف في الفعل الذي يقع عليه وفيه نظر لان الكليات العقلية على قسمين كالكليات اللفظية احدهما ما يكون الحكم فيه معلقا على جميع الجزئيات على وجه الاطلاق من غير تقييد بقيد مخصوص من القيود المتعارفة كالشرط والصفة والغاية ونحوها وعلى تسميتها بالكليات التنجيزية وهذه هي التي لا تقبل التخصيص واخراج بعض الجزئيات عنها وثانيهما ما يكون الحكم فيه معلقا على جميع الجزئيات لكن لا مطلقا بل بانضمام قيد واعتباره من شرط او صفة او غاية او نحوها كما في قولك كل كذب قبيح وكل صدق حسن فان الكليتين مشروطتان بشرط اما الاولى فبعدم ظهور مصلحة ضرورية واما الثانية فبعدم ظهور مفسدة ولذا يصح ان يقال كل كذب قبيح الا ما يكون تركه موجبا للهلاك وكل صدق حسن الا ما كان موجبا للهلاك ومثل هذه الكلية في العقليات كثيرة ونسميها بالكليات التعليقية ومن الظن ان خروج

الشاهد الواحد بل كان يجب
العمل بقول
صح

بجزئيات كثيرة اجمالا او تفصيلا
او المفهوم كلي يندرج تحته جزئيات
كثيرة فيكون كل جزء محكوما
بذلك الحكم
صح

لعلنا بلاغا نقول بحث
منع الاجماع
صح

بيان ان حمل بعض النصوص [illegible]
[illegible] وتخريج بعض
[illegible]
موضوع [illegible]

بعض الجزئيات منها ليس من باب التخصيص والخروج الواقعي بل من باب اختلاف الموضوع وتغيره باعتبار وجود الشرط وعدمه فلا يلزم
هنا الامر المحال وهو تخصيص الدليل العقلي وذلك واضح في الغاية فاذا تقرر هذا فنقول ان الكلية المستفادة من هذه الحجة والحجة السابقة
من قبيل القسم الثاني مما مر يعني ان كلية لزوم العمل بالظن ولزوم دفع الضرر المظنون مشروطة بعدم منع الشرع منه فاذا منع منه الشرع لم يثبت الكلية
كما في الظنون التي اوردها المعترض فعدم الحكم فيها ليس تخصيص الدليل بوجه من الوجوه ومن الظاهر ان الشرع اذا منع من العمل بالضرر المظنون واوجب
ارتكابه يحصل العلم القطعي بوجود منفعة تكون اقوى واعظم من ذلك الضرر المظنون والعقل يجوز بل يوجب ارتكاب الضرر المعلوم المحقق لاستدراك
منفعة عظيمة يكون ضرر فوتها اعظم من ذلك الضرر ولذا يجوز قطع الاصبع واليد والرجل وقلع السن لمصلحة بقاء الحيوة او دفع الوجع الذي لا يتحمل فاذا
كان الضرر المعلوم بهذه المثابة كان المظنون اولى بذلك وبالجملة دفع اثار المقتضيات بالموانع الغالبة من البديهيات عند العقلاء نعم اذا لم يظهر
المانع المعارض يجب العمل بالمقتضي فاذا ظن بضرر وجب دفعه الا اذا منع الشرع منه فصح الحكم باصالة حجية الظن الا الظنون التي منع منها الشرع ثم التاسع
ما ذكره جمال الدين الخونساري فانه قال في مقام الاعتراض على ما اشار اليه بقوله وقد استدل ايضا على وجوب العمل بخبر الواحد بانه اذا ورد امر بشيء كغسل
الجمعة مثلا اه ما لفظه وفيه ان الخبر لا يدل الا على وقوع التكليف المطلق وصدوره من الشارع ومجرد ذلك لا يستلزم العقاب على الترك والا لوجب ترتبه
على الترك وان لم يسمع تارك التكليف فلا بد من امر اخر ينضم اليه مثل العلم بذلك التكليف والقدر المشترك بين العلم والظن مثلا ولكن لا ريب
في استلزام الاول لذلك واما الثاني فلا بد للحكم باستلزامه من دليل قاطع ولم يوجد والحاصل انه لا يحصل من خبر الواحد الا الظن بوقوع
التكليف ووقوع التكليف لا يستلزم الوجوب على المكلف بل لا بد من شيء اخر فلعله هو العلم به ولا يكفي الظن به والملزوم لترتب العقاب مطلقا
على الترك هو الوجوب لا وقوع التكليف فلا يتم الاستدلال لا يقال على ما ذكرت يبطل ما قالوا من دلالة الامر على الوجوب لانا نقول دلالة
الامر على الوجوب دلالة لفظية بمعنى ان مقتضى العبارة هو الوجوب ولا ينافي ذلك عدم ثبوت الوجوب في الواقع ما لم يثبت على المكلف ذلك
الخطاب لا يقال الامر بشيء هو الحكم بوجوبه والحكم بوجوب شيء مطلقا بمنزلة الحكم بترتب العقاب على تركه مطلقا والحكم بذلك اذا كان الحاكم صادقا
يستلزم ترتب العقاب على تركه مطلقا فقد حصل من الخبر الظن بترتب العقاب على تركه مطلقا سواء كان التارك عالما او ظانا او غيرهما غاية الامر
ان يخرج غير العالم والظان بدليل من خارج ويبقيا تحت العموم لانا نقول الامر بشيء هو الحكم بوجوبه بمعنى الخطاب المتعلق بوجوبه لا الحكم بمعنى
الاذعان والاخبار وهو بمنزلة الحكم بترتب العقاب بذلك المعنى ايضا والحكم بترتب العقاب بذلك المعنى لا يستلزم ترتبه ما لم يثبت ذلك الخطاب
والثبوت لعله لا يكون الا بالعلم ولا يكفي الظن فان قلت في الاخبار التي وقعت بلفظ الخبر مثل غسل يوم الجمعة واجب مثلا فان الحكم الشرعي
الصادق فيها بالوجوب المطلق يستلزم الوجوب المطلق وهو يستلزم لترتب العقاب مطلقا ويتم المطلوب قلت الظاهر من تلك الاخبار ايضا هو
الامر والتكليف لا الاخبار عن تحقق الوجوب في الواقع ولو سلم انه اخبار فهو اخبار عن الحكم فيه بالوجوب على المكلف في نفس الامر كيف
ولو حمل عليه يلزم التخصيص بمن علم الوجوب او ظنه ولا يخفى ما فيه من التعسف انتهى واشير الى ما ذكره من ان ضرر العقاب لا يتحقق الا بعد
العلم بالتكليف في جملة من الكتب ففي الذريعة وبقي لهم فيما تعلقوا به سادسا لا يجوز العمل على خبر الواحد في الاحكام الشرعية للتحرز من المضار كما في
مثل ذلك في المضار العقلية لان المضار في الدين يجب على الله تعالى مع التكليف لنا ان يبينها ويدلنا عليها بالادلة القاطعة فاذا فقدنا ذلك
علمنا انه لا مضرة دينية فنحن نامن ان يكون فيما اخبر به الواحد مضرة دينية بهذا الوجه وليس كذلك المخبر عن سبع في الطريق لاننا لا نامن ان يكون
صادقا وانه لم يجب قيام دلالة على كون السبع فيه فيجب علينا التحرز من المضرة بالعدول عن سلوك الطريق وفي العدة ان الذي ذكروه انما يسوغ
فيما طريقه المنافع والمضار الدنيوية فاما ما يتعلق بالمصالح الدينية فلا يجوز ان يسلك فيها الا طريق العلم ولهذا اوجبنا بعثة الانبياء ع
واظهار الاعلام على ايديهم وفي الغنية وقولهم انه احتياط غير معتمد لان مضار الدين يجب في حكمة الله تعالى مع التكليف لنا ان يعلمنا بها ويدلنا
على الفعل الذي يستحق فاذا فقدنا ذلك علمنا انتفاء المضرة وليس كذلك من اخبرنا عن سبع في الطريق لانه لا يجب نصب الدلالة على ان في الطريق
شيئا فيامن بفقدها المضرة في سلوكه وفي رج الجواب عن حجة ابن شريح لا نسلم ان مخالفة الخبر مظنة للضرر وهذا لان علمنا بوجوب نصب الدلالة
من الشارع على ما يتوجه التكليف به يؤمننا الضرر عند ظن صدق المخبر وفيه ايضا في بحث الاستقراء فان قيل مع الظن يرجح في ذهن المجتهد
ارادة الشارع بتعميم الحكم فيصير المخالفة مظنة الضرر قلنا غلبة الظن المذكور معارض بغلبة الظن ان شرعية الحكم يستدعي الدلالة و

المقام

ارتفاع الدلالة يغلب على الظن انتفاء الحكم فينتفي ظن الضرر وفي شرح الوافية للسيد صدر الدين قول الشارح نهانا عن العمل بالظن مطلقا و
استثنى منه مواضع قوله ونقرره او انتقض بما نحن فيه منها وليس العقاب لا في ترك الواجب وفعل الحرام من جهة ذاتهما بل هو لازم لهما من حيث ان
الشارع امرنا بفعل الاول وترك الثاني والمفروض انه نهانا من الاقتفاء بوجوب شيء او حرمته والعمل بمقتضاه من الطرق المفيدة للظن الا ما استثني
ثم اين حصل لنا الظن بالعقاب الاخروي الدائم على ترك الواجب وفعل الحرام المظنونين حتى يحكم العقل بوجوب [illegible] العقل بعد
ملاحظة النهي المطلق المذكور يحكم بلزوم العقاب على فعل مثل هذا الواجب وترك مثل هذا الحرام فتدبر وفي الاحكام بعد الاشارة الى الحجة
المذكورة ولقائل ان يقول ما المانع من القول بانه لا يجب العمل بقوله ولا يجب تركه بل هو جائز الترك والقول بان مخالفة امر الرسول ص موجبة
لاستحقاق العقاب مسلم فيما علم فيه امر الرسول واما مع عدم العلم فهو محل النزاع انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه لو انحصر ترتب العقاب على ترك
الواجب وفعل الحرام في صورة العلم بالوجوب والحرمة او الظن الذي قام القاطع على حجيته بالخصوص لما اتجه للمعترض الاحتجاج على وجوب
المعرفة بقاعدة لزوم دفع الضرر المظنون فتدبر واما ثانيا فلانه لو انحصر ترتب العقاب على الامرين في الصورتين المذكورتين لما حسن الاحتياط
في صورة احتمال الوجوب او الحرمة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان حسن الاحتياط معلوم عقلا بل نقلا
فعل الاتقياء من العلماء وغيرهم فانا نجدهم يرتكبون الاحتياط في مقام احتمال الامرين ولو بعد ترجيح حكم الوجوب وعدم الحرمة بالادلة الشرعية
بعد الفحص والاجتهاد حتى انه يؤول امرهم الى الوسواس المنهي عنه ونراهم يستحسنون العامل بالاحتياط في نفس الاحكام الشرعية ويمدحونه
مدحا بليغا وتراهم كثيرا ما يذمون تاركه لاعتقادهم وجوبه وما ذلك الا لعدم توقف ترتب العقاب على صورة العلم بالوجوب والحرمة فتدبر
واما ثالثا فلان معظم الاصوليين فسروا الواجب بما يستحق تاركه الذم والعقاب والحرام بما يستحق فاعله الذم والعقاب واطلقوا ولم
يقيدوا الاستحقاق بصورة العلم بالوجوب والحرمة نعم ينبغي تقييد هذا الاطلاق باخراج بعض الصور ولكن ليس فيه محل البحث
فيبقى الباقي مندرجا تحت الاطلاق فتدبر واما رابعا فلانه لو توقف ترتب العقاب على الصورتين المذكورتين لكان الجاهل بالوجوب
والحرمة غير مستحق للعقاب اذا ترك الواجب او فعل الحرام وكان مقصرا وهو باطل قطعا ومخالف لاتفاق المحققين ظاهرا فتدبر واما خامسا
فلانه لو توقف ترتب العقاب على الصورتين المذكورتين لكان القول بان المجتهد مصيب لا يحتمل الخطاء حقا وهو باطل بالادلة الدالة على بطلانه
فتدبر واما سادسا فلان ضرر ترك الواجب وفعل الحرام ليس منحصرا في العقاب حتى يدعي دورانه مدار الصورتين المذكورتين بل يتحقق في ضمن
فوات المصلحة المهمة المترتبة على نفس الوجوب والحرمة وذلك ليس متوقفا على الصورتين المذكورتين بوجه من الوجوه فتدبر الثالث ما ذكره في
المعارج فقال في مقام الاعتراض على الحجة المذكورة ثم ان الحجة مقلوبة عليهم لانه لو وجب العمل بخبر الواحد لجواز اشتماله على مصلحة لا يؤمن
الضرر بفواتها فليجب اطراحه لجواز اشتماله على مفسدة لا يؤمن الضرر بفعلها انتهى وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب ففي الذريعة على ان
العقول مانعة من الاقدام على ما يجوز المقدم عليه كونه مفسدة فلم صاروا الى ان يوجبوا العمل بخبر الواحد تحرزا باولى ممن قال بانه لا يجوز
الاقدام على ما خبرته مع تجويز كونه مفسدة وفي العدة ان الذي ذكروه غير صحيح من وجوه احدها الى ان قال الثالث ان خبر الواحد لا يخ اما
ان يكون واردا بالحظر او بالاباحة فان ورد بالحظر لا نامن ان يكون المصلحة في اباحته وان كونه محظورا يكون مفسدة لنا وكذا ان ورد بالاباحة
جوزنا ان يكون المصلحة تقتضي حظره وان تكون اباحته مفسدة لنا فنقدم على ما لا نامن من ان يكون مفسدة لنا لان الخبر ليس بموجب للعلم
فنقطع به على احد الامرين وذلك لا يجوز في العقول وفي الغنية على ان العقل يمنع من الاقدام على ما لا يؤمن من كونه مفسدة فلم وجب العمل
تحرزا من المفسدة انتهى وفيه نظر فان اللازم ترجيح جانب المصلحة المستفادة من الخبر لكونها مظنونة بخلاف المفسدة فانها موهومة ومن الظ ان
مجرد الاحتمال ولو كان موهوما لا يقدح والا لما وجب ترك سلوك الطريق الذي يظن بعدم السلامة فيه لوجود سبع او لص او نحو ذلك
فيه لان احتمال المفسدة فيه موجود ايضا الرابع ما ذكره في رج في بحث الاستقراء فقال بعد الاشارة الى الجواب الثاني على انه مع النهي
عن العمل بالظن يزول ظن الضرر والنهي موجود بقوله تعالى ولا تقف اه وقوله ان الظن لا يغني اه انتهى وفيه نظر فان هذا النهي ليس
مقطوعا به حتى يزول به ظن الضرر بل غايته انه مظنون بظن يستفاد من العمومات ومن الظ انه في غاية الضعف ولا يصلح لمعارضة الظن
المستفاد من خبر العدل ونحوه لكونه اقوى منه بمراتب ومن الظ لزوم ترجيح اقوى الظنين هذا كله على تقدير شمول العمومات لمحل البحث

وان

وان منع ذلك فلا اشكال فتم السادس ما ذكره في التعيين فقال على ان في الاخبار ما لا مضرة في ترك العمل به كالمتضمنة للاباحة
الخارجة عن الحظر والايجاب فمن اين لهم وجوب العمل بها انتهى وفيه نظر فان اخصية الدليل من المدعى غير قادحة هنا لامكان التتميم
بالاجماع المركب فتم السابع ما ذكره في النهاية فقال في بحث القياس في مقام الاعتراض على الحجة المذكورة الثالث متى يجب الاحتراز
عن الضرر اذا امكن تحصيل العلم به اولا الاول مم والثاني مسلم فان الشيء اذا امكن تحصيل العلم به قبح الاكتفاء فيه بالظن لانه اقدام
على ما لا يؤمن فيه الخطاء والقبح مع امكان الاحتراز عنه وهو قبيح اجماعا اما اذا لم يمكن تحصيل العلم به فانه يكفي الظن وانما يجوز
الاكتفاء بالظن في مسائل الشرع اذا انسد علينا طريق العلم فيها فانما يصح لو ثبت انتفاء ما يدل عليها في الكتاب والسنة ولا وجدنا امام
معصوم يعرفنا تلك الاحكام اذ على تقدير ثبوت احدها يحصل تعين الحكم سلمنا عدم طريق العلم لكن لم قلت انه لم يوجد طريق ظني اقوى
من ظن القياس اذ بتقديره يكون القول بالقياس قولا باضعف الظنين مع التمكن من الاعلى وهو غير جائز واجيب عنه بالمنع من اشتراط الرجوع
الى الظن في الشرعيات بعدم التمكن من العلم فانه اذا حصل الظن الغالب بسبب القياس باشتمال احد الطرفين على المفسدة والاخر على المصلحة ففي مدة استقصاء
طلب العلم لا بد وان يرجح احد الطرفين على الاخر لامتناع ترك النقيضين وصريح العقل يشهد بانه لا يجوز ترجيح المرجوح على الراجح فتعين ترجيح الراجح وهو
الجواب ايضا عن الامام المعصوم وفيه نظر للاجماع على ان تسويغ العمل بالظن مشروط بعدم العلم فلا يتوجه المنع عليه ومفسدة استقصاء الطلب في مدة النظر
وهو غير مكلف بالفعل حينئذ منتقض بما اذا شهد احد الشاهدين وانتظر الاخر فان الظن حاصل ولا يجوز الحكم ومنها ما تمسك به في النهاية في حجية الاستصحاب
فقال بعد الاشارة الى انه يفيد الظن واما وجوب العمل بالظن فلقوله ع نحن نحكم بالظاهر انتهى وفيه نظر فان الرواية ضعيفة سندا ودلالة فلا تصلح للحجية و
منها ان التتبع في كتب الاصحاب وملاحظة سيرتهم يفيدان كون بنائهم على اصالة عدم حجية الظن وان وجد في عباراتهم جملة ما يدل على خلاف ذلك و
يؤيد ما ذكرناه كلام الشهيد في الذكرى وجدي البهبهاني في الفوائد فان الاول قال قد كان الاصحاب يعملون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص
لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم وقال الثاني في رسالة الاستصحاب ان فقهائنا رضي الله عنهم يعتمدون على ظنونهم في مقام
اثبات الاحكام اي ظن يكون واي رجحان حصل لهم من غير ان يكون على حجية ذلك الظن اجماع قطعي او اية او حديث ومن غير اشارة منهم الى ماخذ حجية
ذلك الرجحان نعم لا يعملون بالقياس فيما هو مثله وبما ورد المنع عنه شرعا بخصوصه او اتفقوا على عدم اعتباره مثل اثبات الحكم بالرمل والنجوم
وامثالهما مع انا نعرف يقينا ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي من امثال هذه الظنون وانها اجنبية بالنسبة الى الشرع مثل
الاستصحاب المعروف ثم قال ومع ذلك مشاهد محسوس ان المدار الان على الظنون والبناء انما هو عليها حتى الذي ينكر حجية كل ظن للمجتهد ليس مداره
الا عليها وان كان ينكر باللسان وقال في رسالة وبالجملة رفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب رفع الشرع بالمرة وتحقق اجماع يقيني على اعتبار خصوص
ظن تفيدنا اعتباره في تحقق الشرع لنا غير معلوم وايضا المدار في امثال هذه الازمان على الظنون والاخباريون ايضا يقولون الظاهر ان الحديث كذا
او ان المراد كذا وامثال ذلك وليس على كل واحد احد دليل من الكتاب والسنة كما لا يخفى انتهى فقد تقدم الاشارة الى ما ذكره ايضا وفيه نظر فتم ومنها ما
اشار اليه في النهاية فقال في مقام ذكر حجج حجية خبر الواحد الثالث عشر صدق الواحد في خبره ممكن فلو لم نعمل به لكنا تاركين لامر الله تعالى وامر رسوله صلعم
ثم قال واعترض بان صدق الراوي وان كان ممكنا فلم قلتم بوجوب العمل والاحتياط بالاخذ بقوله وان كان مناسبا ولكن لا بد له من شاهد بالاعتبار
ولا شاهد له سوى الخبر المتواتر وقول الواحد في الفتوى والشهادة ولا يمكن القياس على الاول لافادته العلم فلا يلزم من افادته الوجوب افادة الظن
له ولا على الثاني لان براءة الذمة معلومة وهي الاصل وغاية قول المفتي والشاهد اذا غلب على الظن صدقه مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى
شخص واحد ولا يلزم من العمل بخبر الشاهد والمفتي مع مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد العمل بخبر الواحد المخالف لبراءة الذمة بالنظر الى
جميع الاشخاص انتهى وهذا الاعتراض قد ذكره في الاحكام ثم قال وان سلمنا صحة القياس فغايته ان يفيد ظن الالحاق وهو غير معتبر في اثبات
الاصول كما تقدم كيف وانه منقوض بخبر الفاسق والصبي اذا غلب على الظن صدقه انتهى واشار الى ما ذكره من الاعتراض في المختصر وشرحه للعضدي
ايضا وينبغي التنبيه على امور **الاول** الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في انه لا يجوز العمل بالظن حيث يتمكن من تحصيل العلم بالحكم الشرعي كما اشار اليه
في النهاية فقال الاجماع واقع على ان تسويغ العمل بالظن مشروط بعدم العلم انتهى ويعضد ذلك العمومات الدالة على عدم جواز العمل بالظن من الكتاب
والسنة ولا فرق في ذلك بين اصول الدين وفروعه فليس الاصل فيها حجية الظن كما اشار اليه في لم فقال في جملة كلام لنا انا مع امكان تحصيل

في عدم جواز العمل بالظن مع التمكن من العلم

تتمة

العلم

العلم فيتوقف العمل بما لا يفيد على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة بنا الآن الى تحمل مشقة البحث عن قيامه على العمل بخبر الواحد وعدمه انتهى
الثاني قال جدي ره في جملة كلام له وبالجملة الاصل عدم حجية الظن خرج من جميع ذلك ظن المجتهد بالاجماع وقضاء الضرورة اذ المسلمون اجمعوا على
انه اذا استفرغ وسعه في درك الحكم الشرعي وراعى عند ذلك جميع ما له دخل في استحكام المدرك وتشييده وتسديده وحصل ما هو الحري يكون ذلك حجة
عليه والضرورة قاضية بانه لو كان الظن حجة فهذا حجة وكذا لو كان لا بد من العمل بالظن جاز التعويل على ذلك جزما لان بقاء التكاليف الى يوم القيمة بعينها
وسد باب العلم ايضا معلوم كما عرفت ومن استفرغ وسعه في جميع ما له دخل في الوثوق والمتانة وحصل ما هو اقرب لا يكلفه الله تعالى ازيد من ذلك يقينا
لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى ليس عليكم في الدين من حرج وما ورد انه لا يكلف ما لا يطاق ولعل القطع بحجية مثل ما نحن فيه يظهر من تتبع
الاخبار والاحكام ايضا وايضا العقل حاكم بحجيته فتلخص ان جميع العلوم والصنايع المحتاج اليها في انتظام المعاد والمعاش يكون الحال فيها كما ذكر
بلا شبهة والعلماء الذين فيها حاكمون فيها عن فهم ايضا قطع فيا خذ قياسا هكذا هذا ما ادى اليه اجتهادي واستفراغ وسعي وكل ما ادى اليه اجتهادي واستفراغ وسعي
فهو حكم الله تعالى يقينا في حقي فالصغرى يقينية وكذا الكبرى فالنتيجة يقينية بلا شبهة وبالجملة خروج ظن المجتهد مما ذكر قطعي بلا تامل واما كل ظن يكون فلا
قطعي على خروجه بل ولا ظني ايضا مع انك عرفت حال الظن وعدم نفعه وكونه محتاجا الى دليل وانه لا يكون حجة حتى ينتهي الى القطع لاستحالة الدور
او التسلسل مع ان من لم يراع الشرايط ولم يستفرغ وسعه فيه يحصل له ظن يحتمل ان يكون بعدما راعى واستفرغ يزول ذلك الظن عنه ويتبدل بخلافه
ويظهر عنده ان حكم الله تعالى خلاف ذلك بل ربما يحصل له القطع بانه ليس حكم الله تعالى فكيف يكون ما حصل له بدار اجره مع تمكنه من معرفة كونه حكم
الله تعالى او عدم كونه حكم الله او ان الظن انه ليس حكم الله بل الادلة تقتضي عدم كونه حجة كما ان الحال في ساير العلوم والصنايع المحتاج اليها كذلك اذ
ما دل على عدم الحجية في العلوم والصنايع بل والمنع عن العمل به شامل لما نحن فيه كذلك بطريق اولى كما لا يخفى وظهر وجهه ايضا وايضا لو
تم ما ذكر لزم حجية ظن كل عامي جاهل او امرأة او صبي لاشتراك الدليل والمانع والظاهر انه لا يقول بحجية ظنون هؤلاء احد ايضا قد عرفت جواز
التقليد وصحته عموما وخرج المجتهد بالاجماع والادلة المذكورة وان ظنه اقوى في نظره من ظن تقليد غيره بخلاف كل ظان لان الامر فيه بالعكس اذ
لا شك في ان الظن الحاصل من تقليد العارف الماهر المراعي جميع ما له دخل في المتانة والمستفرغ وسعه في ذلك اقوى من ظن من لم يكن كذلك ولم يراع
معظم كما هو الحال في العلوم والصنايع لكن درك ما ذكرناه موقوف على الانصاف والتخلية الكاملين وبالجملة هؤلاء يراعون في كل علم بل في
كل امر من الامور ان المرجع قول المجتهد في ذلك العلم وذلك الامر والتقليد له لا ان كل ظن حصل يكون حجة سوى الفقه مع ان الخطر فيه اعظم وان
والاختلالات فيه اكثر بمراتب شتى هذا مع انه ورد النهي عن العمل بما خالف القران وما وافق العامة وما حكامهم وقضاتهم اليه اميل وما خالف
السنة والمشهور بين الاصحاب وما رواه غير الاعدل والافقه والاورع الى غير ذلك وكذا ورد الامر بمعرفة العام والخاص والمحكم والمتشابه
والناسخ والمنسوخ وورد عليكم بالدرايات دون الروايات الى غير ذلك مع ان اكثر احكامنا حصل من الجمع بين الاخبار فلا بد من معرفة العدة في
الجمع وانحاء الجمع وايضا تلك الانحاء مبنية على الظنون فلا بد من معرفة ما هو الحجة وما ليس بحجة الى غير ذلك مما ستعرف ولان الظن لو كان
حجة مطلقا لزم ان يكون ظن النساء والاطفال والجهال حجة وهذا يدل على ان الظن من حيث انه ظن ليس بحجة ومما ذكر ظهر ان كل ظن له مدخلية في فهم
الاية والاخبار يكون حجة وان الحجة منه هو ظن المجتهد خاصة انتهى ومما ذكر يظهر ان الاصل في ظن غير المجتهد عدم الحجية عاميا كان او عاميا رجلا كان
او غيره والحجة فيه وجوه منها اصالة عدم حجية الظن المستندة الى العقل والنقل من العمومات الواردة في الكتاب والسنة المانعة من العمل بذلك
خرج ظن المجتهد بالدليل ولا دليل على خروج ظن غيره فيبقى مندرجا تحت الاصل الا ان يقال العمومات المذكورة غايتها الظن ولا نم حجيته بالنسبة
الى المفروض بل لو كان حجة لكانت سائر ظنونه ايضا حجة لعدم الفارق فتامل ان يدعى ان بملاحظتها وملاحظة كلمات المحققين من علماء الاسلام
يحصل العلم القطعي بان الاصل الشرعي ايضا عدم حجية الظن لا يقال الدليل الاول الذي استدل به على اصالة حجية الظن بالنسبة الى المجتهد يقتضي ذلك
بالنسبة الى غيره من ساير المكلفين لاشتراكهم معه في انسداد باب العلم باكثر الاحكام الشرعية الفرعية لانا نقول هذا باطل اما اولا فلان
الطائفتين وان اشتركتا فيما ذكر ولكن المجتهد باعتبار فحصه واستفراغ وسعه في كل واقعة يحصل له العلم او الظن بانه لا يتمكن من العلم في تلك
الواقعة ولا كذلك غيره لعدم فحصه فهو ممن لم يعلم بانسداد باب العلم له في كل واقعة وان علم اجمالا بالانسداد له في اكثر الوقايع مع ان هذا العلم
الاجمالي لم يحصل لاكثر من لم يبلغ درجة الاجتهاد ولا كذلك المجتهد كما لا يخفى وهذا المقدار من الفرق يكفي هنا لان مبنى الدليل على انسداد باب العلم

في عدم حجية مطلق الظن

٢ كل

[illegible] اعتبار الظن [illegible] الاستصحاب [illegible]

[illegible] حجية الظن [illegible]

[illegible] اعتبار الظن [illegible]

[illegible] اعتبار الظن [illegible]

في كل واقعة بالنسبة الى من يريد التمسك بالظن وهو غير حاصل بالنسبة الى العوام فتو واما ثانيا فللادلة القاطعة على عدم جواز اتباع غير المجتهد
على غير التقليد فمنها اجماع علماء الاسلام على ان من لم يبلغ درجة الاجتهاد من العوام وغيرهم يلزمه تقليد المجتهد لا العمل بكلما يظنه بل قد
يبعد انه مما يجمع عليه بين جميع علماء اهل كل ملة فان المعلوم منهم عدم تجويزهم للعوام الا الاخذ من العلماء ومنها ان المعهود من سيرة المسلمين
من زمن النبي ص والائمة الطاهرين ع الى يومنا هذا الالزام بالتقليد والرجوع الى العلماء بالنسبة الى من لم يبلغ درجة الاجتهاد دون العمل بالظن
في نفس الاحكام الشرعية بل هذا سيرة جميع المليين ولا يقدح فيما ذكرناه ما حكي عن جماعة من علماء الحلب ايجابهم الاجتهاد على كل مكلف
بقدر حاله فتو ومنها انه لو جاز لكل مكلف العمل باي ظن كان في نفس الاحكام الشرعية الفرعية للزم الفساد العظيم في امر الدين وذلك واضح ومنها
ان المعهود من سيرة العقلاء في الامور الدنيوية كالصياغة والخياطة ونحوهما الالزام بالرجوع الى اهل الخبرة لا العمل بكل ظن يكون فالامور الدينية و
الاحكام الشرعية اولى بذلك **الثالث** نجده في مسالة الاستصحاب نعم لا يعملون بالقياس وما هو مثله ومما ورد المنع عنه شرعا بخصوصه او
اتفقوا على عدم اعتباره مثل اثبات الحكم بالرمل والنجوم وامثالهما مع انا نعرف يقينا ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي عن امثال
هذه الظنون وانها اجنبية بالنسبة الى الشرع بخلاف الاستصحاب لما عرفت وقال في مقام اخر بعد الاشارة الى اصالة حجية الظن نعم كثير من الظنون
يحصل القطع بعدم جواز جعله حكما شرعيا ومنها ما يحصل الظن بعدم جواز جعله مناطا للحكم الشرعي للظن بكونه اجنبيا بالنظر الى الشرع وما منه
الحكم منه كان الحكم بالرمل والنجوم ربما يحصل القطع بكونه اجنبيا والحاصل ان الفقيه لا يخفى عليه الامر بالنسبة الى الظنون التي يحصل القطع او
الظن بعدم جعله مناطا للحكم وربما لا يحصل له الشك انتهى **الرابع** هل الاصل في اللغات والرجال واحوال الرواة التي تتعلق بالاحكام الشرعية
الفرعية ويستخرج منها الاحكام الالهية الفرعية حجية الظن الذي لم يقم القاطع على عدم حجيته كما في نفس الاحكام الشرعية الفرعية او لا بل يجب الاقتصار
فيها على الظنون المخصوصة لم اجد مصرحا باحد الامرين ولكن المعتمد هو الاول لمثل ما دل على اصالة حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية وقال بها هنا بل الظاهر
من القائلين بلزوم الاقتصار على الظنون في نفس الاحكام الشرعية الفرعية جواز الاعتماد على كل ظن في اللغات ولم اجد احدا ادعى لزوم الاقتصار على ظنون
مخصوصة في اللغات وكذا في الرجال والثاني ان الاصل وهو الاحكام الشرعية الفرعية اذا كان الاصل فيه حجية الظن فالفرع وهو اللغات والرجال اولى
بذلك **الخامس** اذا قلنا باصالة حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية الفرعية كما هو التحقيق لزم الحكم بذلك في مقام الترجيح اذا تعارضت الادلة
الشرعية الظنية فاي مرجح كان من شهرة او استقراء او قياس او نحو ذلك رجح احد المتعارضين على الاخر بقوة الظن لزم الاخذ به وان لم يكن ذلك المرجح
بنفسه حجة مع قطع النظر عن انضمام غيره اليه حجة وصالحا لاثبات الحكم الشرعي وذلك لظهور الاجماع المركب وعدم القائل بالفصل بين المقامين ولقاعدة الفحوى و
الاولوية والاندراج تحت عموم الادلة واما اذا قلنا بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة في غير مقام تعارض الادلة فهل يلزم ذلك عند تعارضها
او لا لم اجد احدا نبه على هذا فالظاهر انه ليس مندرجا تحت النزاع المتقدم في اصالة حجية الظن بل الظاهر ان القائلين بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة
يجوزون الاعتماد على كل ظن في هذا المقام كما لا يخفى نعم يلزم في المرجحات التعبدية التي ليس المناط فيها الظن بل مجرد صدق الاسم ولو خلى عنه ان قلنا
بها الاقتصار على الموارد المخصوصة التي قام الدليل على اعتبارها بالخصوص وكذا يلزم هذا في جميع ادلة التعبدية الدالة على الاحكام الشرعية
الفرعية بالاتفاق **السادس** هل الاصل في نفس الاحكام الشرعية الفرعية حجية كل ظن ولو كان من اضعف مراتبه واقله درجة او لا بل يلزم
الاقتصار على الظنون المتاخمة للعلم فيه اشكال ولكن الاقرب عندي الاول وان لم يكن المفروض مندرجا تحت النزاع المتقدم في اصالة حجية الظن لظهور الاتفاق
عليه باعتبار ما لاحظته سيما في الفقه وعدم وجود مصرح بلزوم الاقتصار على الظنون المتاخمة الى العلم ولان الادلة الدالة على اصالة حجية الظن فيما تقدم
تجري هنا ايضا ولان الظنون المتاخمة الى العلم في غاية القلة وضبط الموجود منها متعذر او متعسر وقد قامت الادلة على نفي التكليف بما لا يطاق وعلى
نفي الحرج في الشريعة فتو **السابع** اذا قلنا باصالة حجية الظن في الاحكام الشرعية الفرعية فهل الاصل حجيته ولو قبل الفحص والبحث عن معارض
الدليل الظني او لا بل لا يجوز التمسك باصالة الحجية الا بعد الفحص عن المعارض الاقرب الثاني للاصل وعدم شمول الدليل الدال على اصالة حجيته
هذه الصورة لان من شروطه انسداد باب العلم بالحكم الشرعي وهو هنا مشكوك فيه ومن الظاهر ان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط على ان
الظاهر اتفاق القوم على عدم اصالة الحجية ح **الثامن** اذا قلنا باصالة حجية الظن فلا اشكال في اصالة حجية الظن الذي قام الدليل الظني
على حجيته كخبر الواحد العدل الدال على حجية الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة وايتا النفر والنبا عند جمع كثير وهل يلحق به الظن الذي قام في

[illegible]

حجيته ولم يقم الدليل الظني لا على حجيته ولا على عدم حجيته فيكون الاصل فيه الحجية ايضا او لا المعتمد هو الاول لان كل من قال باصالة حجية الظن قال
باصالة حجية هذا الظن ولم نجد احدا يجعل اصالة حجية الظن مخصوصة بالصورة الاولى وان كان هو مقتضى الاصل ولان الدليل الدال
على اصالة حجية الظن يشمل هذه الصورة كما لا يخفى لقلة الظن الذي يدل على حجيته ظن اخر فيلزم من الاقتصار عليه الخروج من الدين
لانه قد يكون اضعف من الظن الذي لم يقم الدليل الظني على حجيته ويكون هذا اقوى فيجب العمل به لما بيناه سابقا من لزوم ترجيح اقوى
الظنين واذا ثبت حجيته في صورة خلوه عن المعارض بطريق اولى مع انه لا قائل بالفصل بين الصورتين فتو وهل الظن الذي قام ظن اخر من نوعه
او من غير نوعه على عدم حجيته كالموثق والشهرة الذين دلت الشهرة على عدم حجيتهما يلحق بذلك فيكون الاصل فيه الحجية او لا بل اصالة حجية الظن
لا تشمل هذه الصورة ويختص بغيرها فيه اشكال ولكن المعتمد هو الاول لان احدا من القائلين باصالة حجية الظن لم يستثن هذه الصورة
منها ولان استثنائه يقتضي اخراج كثير من الظنون عن الحجية فيلزم الخروج من الدين ولان هذا الظن قد يكون اقوى من القسمين الاولين فيلزم
اشده بما تقدم الاشارة اليه فتو **التاسع** هل الاصل في الموضوعات الصرفة حجية الظن فاذا ظن بكون الشيء ماء مطلقا او مضافا او
خمرا او سنجابا او حريرا او بكون الانسان سارقا او قاتلا او لاطيا او زانيا او نحو ذلك لزم الاعتماد عليه كما يلزم الاعتماد على الشهادات و
الايمان والفراش واليد والاستصحاب او لا بل يجب الاقتصار على الظنون المخصوصة التي قام القاطع على حجيتها بالخصوص فلا يجوز الحكم بالامور
المذكورة ولو حصل الظن المتاخم للعلم بها اختلفت عبارات الاصحاب في ذلك فيستفاد من جملة منها الاول ففي مع صد قال ابو الصلاح
يثبت النجاسة بكل ظن لان الظن مناط الشرعيات وفي كشف اللثام عد للفاضل الهندي قال العلامة يجوز الاعتماد على خبر الفاسق
في القبلة تمسكا بان الظن يقوم مقام العلم في العبادات وفي المعتبر وكره لو اخبره العدل عن علم بوقت ولا طريق له سواه بنى على خبره ولو
كان له طريق بين لان الظن بدل عن العلم فيشترط عدم الطريق اليه انتهى ويستفاد من جملة اخرى منها الثاني ففي لك في جملة كلام له في
مسئلة موضوعية لا يقال مطلق الظن غير كاف والا لثبت الحقوق بشهادة الواحد الفاسق والصبيان مع حصول الظن لانا نقول
لا يكتفى بمطلق الظن بل الظن المستند الى سبب ثبت اعتباره في نظر الشرع وفي مع صد بعد ما حكاه عن ابي الصلاح وهو بعيد لان مناطها
ظن مخصوص اجراه مجرى اليقين وفي ض في بحث ان غسل الميت واجب على الكفاية واعتبر المص وجماعة في التكليف الظن الغالب لان العلم بان
الغير يفعل كذا في المستقبل ممتنع ولا تكليف به ويمكن تحصيل الظن ثم قال ويشكل بان الظن انما يقوم مقام العلم مع النص عليه بخصوصه
او دليل قاطع وما ذكر لا يتم به الدلالة لان تحصيل العلم بفعل الغير في المستقبل ممكن بالمشاهدة ونحوها من الامور المثمرة له وقال لان
الوجوب معلوم والمسقط مظنون والمعلوم لا يسقط بالمظنون وفي حس للمحقق الخونساري واما ابو الصلاح فقد حكي عنه الاحتجاج بان
الشرعيات كلها ظنية وان العمل بالظن انما يجب في مواضع مخصوصة بدلائل خاصة ولا دليل فيما نحن فيه فلتعدي منها اليه مجرد القياس وفي
الكشف بعد ما حكاه عن العلامة قلت نعم في الظن اعتبر طريقه شرعا او انحصر الطريق فيه ولم يكن اقوى منه انتهى وهذا القول اقرب للاصل
والعمومات المانعة عن العمل بالظن من الكتاب والسنة وظهور اتفاق من عدا الحلبي من سائر الاصحاب عليه وسيرة المسلمين وخلو الروايات
الواردة من طرق اهل البيت ع عن الاشارة الى اصالة حجية الظن فيها مع توفر الدواعي عليه ومسيس الحاجة اليه وغلبة عدم حجية

ظنون قوية كثيرة في موارد كثيرة ولعدم شمول الادلة الدالة على اصالة حجية
الظن في نفس الاحكام شاملة لمحل البحث بوجه من الوجوه كما لا
يخفى وقد فرغ من تسويد هذه الكلمات مؤلفها الفقير
الخاطي والعبد العاصي محمد بن علي
الطباطبائي ولله الحمد
اولا واخرا
ظاهرا وباطنا سنة ١٢٣٣

ح ثبت حجيته ح

ونحو ذلك ح

[illegible] اعتبار الظن في الموضوعات الصرفة [illegible]

وبمقتضى ظاهر اولئك ان الشرعيات كلها ظنية
ح

بسم الله الرحمن الرحيم

في تعريف الاجماع لغة واصطلاحا

القول في الاجماع ودليل العقل **مقدمة** اعلم ان الاجماع لغة يطلق على معنيين احدهما العزم ومنه قوله اجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق وهو شايع وقد اختلف القوم في تعريفه بحسب الاصطلاح فعرفه الغزالي بانه اتفاق امة محمد ص على امر من الامور الدينية وعرفه الرازي بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد ص على امر من الامور وعرفه الحاجبي بانه اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر وعرفه المحقق في مع بانه اتفاق من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية قولا كان او فعلا ويستفاد من قوله اتفاق من يعتبر قوله ان اتفاق العوام وان علم بدخول المعصوم ع فيهم ليس باجماع ويظهر من بعض انه اجماع عند الامامية ولعل عبارة المحقق محمولة على الغالب او هو اختصاص تحقق الاتفاق بمن يعتبر قوله ثم ان الظ ان المراد ممن يعتبر قوله الموجودون دون المعدومين الذين يجددون والا يلزم ان لا يتحقق اجماع الى اخر الدنيا ولعل الوجه في العدول عن لفظ المجتهدين الى من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية التنبيه على ان المعتبر في الاجماع عند الامامية دخول المعصوم ع في جملة المجمعين فتم ويستفاد من قوله في الفتاوى الشرعية ان اتفاق من يعتبر قوله في المسائل الغير الشرعية كالنحو والصرف لا يعد اجماعا بحسب الاصطلاح وذلك لانهم كالعوام في المسائل الدينية ويستفاد من القول المذبور ايض ان المعتبر في الاجماع اتفاق من يعتبر قوله في جميع الفتاوى الشرعية فيخرج اجماع المتجزين على حكم اجتهدوا فيه ويستفاد من قوله على امر من الامور الدينية تحقق الاجماع في اصول الدين وعدم تحققه في غيره وان تحقق اتفاق من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية

في بيان ان الاجماع حجة عند الامامية

مفتاح قال في مع عندنا ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع فيه اليه فاذا تقرر هذا فمتى اجتمعت الامة على قول كان ذلك الاجماع حجة ولو فرض خلو الزمان عن ذلك الامام لم يكن حجة فمع وجود الامام الاجماع حجة للامن على قوله من الخطاء والقطع على دخوله في جملة المجمعين فعلى هذا الاجماع كاشف عن قول الامام ع لا ان الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى قلت وقد صرح بما ذكره السيد المرتضى ره والشيخ وابن ادريس وابن زهرة والقطب الراوندي والعلامة وابنه والسيد عميد الدين والشهيدان وغيرهم وبالجملة من قال من اصحابنا بان الاجماع حجة فانما قال باعتبار كونه كاشفا عن قول المعصوم ع لا لكونه اجماعا وهذه حجتهم وطريقتهم في حجيته حتى اشتهر ذلك بين المخالفين قال الشيخ وابن زهرة كما عن ابن البراج فان قيل واذا كان المرجع بكون الاجماع عندكم الى قول المعصوم ع وليس للاجماع تاثير في ذلك كان قولكم الاجماع حجة لغوا لا فائدة فيه قيل نحن لا نبتدئ بالقول ان الاجماع حجة بل اذا سئلنا فقيل لنا ما قولكم في اجماع المسلمين قلنا هو حق وحجة من حيث كان قول المعصوم ع داخلا في اجماعهم وهذا كما قيل لنا في جماعة فيها نبي هل قول هذه الجماعة حق وحجة فانه لا بد في الجواب لنا ولكل مسؤل عن ذلك من القول بانه حجة وان كان لا تاثير لقول من عدا النبي ص في ذلك على ان قول الامام ع اذا جاز ان يلتبس ويشتبه اما لغيبته او لغيرها لم يكن بد من الرجوع الى الاجماع الامامية هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ع فلا ريب في حجيته وقد اشار الى ما ذكرنا السيد الاستاد ره فقال الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ع سواء انفردت به الفرقة الناجية او انضم اليها غيرها من فرق المسلمين وسواء بلغ حد الضرورة من المذهب او الدين او لم يبلغ ذلك مع حصول اليقين وسواء عم فقهاء عصر واحد او اختص ببعض الكاشف عن قول الحجة من الطائفة المحقة والاجماع بهذا المعنى يلزمه الحجية ولا ينفك عنها قطعا فان قول المعصوم ع حجة بالضرورة فكذا الكاشف عنه نعم وجود الكاشف وعمومه في الاعصار يتوقف على وجود الامام وثبوت عصمته وعدم خلو الارض منه وهذه امور مقررة في الاصول معلومة من المذهب وقد اشير الى حجية اجماع الامة فيما رواه الفريقان عن النبي ص من قوله لا تجتمع امتي على ضلالة وقوله من فارق جماعة المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه والى ما يعمه وغيره ما ورد من لزوم اتباع الجماعة والمنع من الخلاف والفرقة مع تفسير الجماعة باهل الحق وان قلوا والفرقة باصحاب الباطل وان كثروا ووافقنا اهل الخلاف على الاول وان خالفونا في التعليل فانهم عرفوا الاجماع باتفاق اهل الحل والعقد من الامة وجوزوا الخطاء على الجميع واثبتوا العصمة للمجموع واستندوا في ذلك الى نحو ما رويناه من النص وفيه مجرد اتفاق الاراء بل وجود المعصوم من المخاطبين العلماء ولو انهم وقفوا على الحد الذي حددوه لكان كل اجماع عندهم اجماعا عندنا من غير عكس وان اختلف التعليل في محل الوفاق لكنهم اثبتوا الاجماع مع مخالفة الشيعة بل مع اتفاق علماء المذاهب الاربعة فانتفت الكلية من الطرفين وثبت العموم من وجه بين الاجماعين ولو قيل في تحديده انه اتفاق الفرقة الغير المبتدعة لصح على جميع المذاهب على اختلافها في تعيين تلك الفرقة فيكون الاختلاف في المصداق دون المفهوم ثم قال في جملة كلام له الاجماع لا يتوقف في الايصال الى العلم بنفسه الى شيء ودليل بمعنى انه لا يحتاج في كونه موصلا الى واسطة

او علما بها لعلم دخول قول الامام فيه ومن القول بانه حجة لاشتماله على قول المعصوم ع انتهى وقد تحصل مما ذكر ان الاجماع عند الامامية
٤

بينه وبين العلم تحقق بها الايصال ابتداء ويكون الاجماع موصلا الى الموصل الى العلم وان توقف التصديق بكونه موصلا على كشفه عن قول الحجة عندنا وعلى الادلة الدالة على كونه حجة بمجرد الوفاق عند العامة فانا نستدل على العلم الفرعي بالاجماع وعلى حجية الاجماع بكونه كاشفا مثلا كما استدللنا بالكتاب على العلم وعلى كونه حجة بما دل عليه وكما يحتج بالاجماع على الخبر وبالخبر على العلم فانا لا نلاحظ في الاستدلال بالاجماع خصوص الخبر الذي كشف عنه الاجماع ولا نعين دلالته وكيفية تحقق الشرائط ومن رواه وعمن روى وكيف طريق دلالته فاندفعت الشبهة الواهية في هذا المقام ان الاجماع ان اريد حجيته بمعنى كونه حجة في نفسه فذلك مما لا تقولون به وان كان لاجل كشفه عن قول الحجة فالحجة قول الحجة دون الاجماع نعم يتوقف على اللغة وساير فنون العربية وغيرها من المدارك الاصولية وهذا لا يوجب عده دليلا مغايرا لسائر الادلة ولا مدركا منفصلا عن سائر المدارك ولا الوجوب عده كلما يتوقف عليه العلم دليلا فيلزم الزيادة على العدد المعروف بين الاصوليين انتهى وينبغي التنبيه على امرين **الاول** اعلم انه حكي عن النظام منع امكان وقوع الاجماع عادة وحكاه الحاجبي عن بعض الشيعة وصار اكثر المحققين الى امكان وقوعه عادة منهم المحقق فانه قال وهو ممكن الوقوع وفي الناس من احاله كما يستحيل اجماع اهل الاقليم الواحد على الاشتراك في ملبس واحد ومأكل واحد وهذا باطل بما يعلم من الاتفاق على كثير من مسائل الفقه ضرورة ثم الفرق ظاهر فان التساوي في المأكل والمشرب مما يتساوى فيه الاحتمال وليس كذلك المسائل الدينية لانها لا يصار اليها الا عند الادلة فجاز عادة الاتفاق عليها انتهى وليس لك ان تقول الاتفاق عليها انما يكون لقيام الحجة لكل واحد وانتشارهم مما يمنع منه عادة ولا ان تقول ان كانت قطعية فالعادة تحيل عدم نقلها فلو كانت لنقلت فلما لم تنقل علم انتفاؤها ولو نقلت لاستغني بها عن الاجماع وان كانت ظنية فيستحيل عادة الاتفاق عليها لاختلاف القرائح وتباين الانظار لانا نمنع من ان الانتشار يمنع من ذلك الا اذا لم يكونوا مجدين في الطلب ونمنع ايض من الملازمة بين القطعية والنقل لامكان الاكتفاء بالاجماع سلمنا ثم تعرض النقل والاستغناء به عن الاجماع لا يقتضي عدمه ونمنع ايضا من استحالة الاتفاق على الظنون مط بل على الخفية لا الجلية **الثاني** اعلم انه احال الرازي العلم به الا في زمن الصحابة اما الثاني فلقلة المؤمنين بحيث يمكن معرفتهم باسرهم تفصيلا واما الاول فلكثرة المسلمين وانتشارهم شرقا وغربا وكون ذلك لا يعلم الا بالمشافهة لهم او التواتر عنهم اذ لا غيرهما لعدم كونه وجدانيا بالعقل ولا نظريا اذ لا مجال للعقل في معرفة مذهب الغير وعدم افادة الاحاد ان كانت العلم فانحصر في الامرين وهما متعذران عادة مع البلوغ الى هذا الحد من الكثرة والانتشار سلمنا العلم بهم مشافهة او تواترا لكن لا يمكن معرفة اتفاقهم الا بالرجوع الى كل واحد منهم وهو لا يفيد القطع لاحتمال ان يفتي بخلاف معتقده خوفا وتقية سلمنا معرفة معتقدهم لكن يحتمل رجوعهم او رجوع بعضهم بعد المراجعة اليه وربما يظهر من المحقق الميل الى ما ذكره حيث قال ومن الناس من احال العلم به الا في زمن الصحابة نظرا الى كثرة المسلمين وانتشارهم وكون ذلك لا يعلم الا بالمشافهة لهم والتواتر عنهم وهما متعذران عادة فيمن يبلغ هذا الحد من الكثرة لا يقال نحن نعلم اتفاق المسلمين على كثير من المسائل كنبوة محمد ص والصلوة الخمس ونعلم ايض غلبة كثير من المذاهب على بعض البلاد لانا نجيب عن الاول بانه لا معنى للمسلم الا من قال بهذه الاشياء فكان القائل اجمع المسلمون على النبوة يقول اجمع من قال بالنبوة على النبوة واما غلبة بعض المذاهب فلا نم انا نعلم ذلك في اهل البلد كافة ولئن سلمنا ان الاكثر منهم قائل به لكن هذا لا يجدي في باب الاجماع انتهى وفيه نظر لما ذكره جماعة ففي النهاية انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتطابق الاخبار عليه انتهى وفي كلام بعض المحققين من العامة انه تشكيك في مصادمة الضرورة لانه يعلم قطعا من الصحابة والتابعين تقديم القاطع على المظنون وما ذلك الا بثبوته عنهم وبنقله الينا وفي بعض مصنفات السيد الاستاد ره فقال والطريق الى العلم بالاجماع تتبع الفتوى والعمل والنقل المتواتر والمحفوف بقرائن العلم وتصفح الاخبار والاثار وكثرة المزاولة وطول المراجعة وتوارث الخلف عن السلف وتداول الامر بايديهم وحصول التسامع والتظافر بالتدريج وان لم يتميز عنه طريق دون طريق وهو اقوى طرق العلم ولا يمنع من ذلك كثرة الفقهاء وانتشارهم في الافاق ولا عدم الاحاطة باعيانهم واسمائهم كما لا يمنع كثرة النحاة وغيرهم من ارباب العلوم عن العلم باتفاقهم على كثير من المسائل والمنكر يدفع باللسان لما ينكره بالوجدان ويكسر سورة المخالف باعترافه بضروريات الدين والمذهب وحصول العلم الضروري بهما للعوام مع جهلهم بمدارك الاحكام وبحصول العلم لكثير بان جمهور المسلمين في شرق الارض وغربها يفعلون كثيرا من الواجبات كالصوم والصلوة ويجتنبون كثيرا من المحرمات كاكل الميتة ولحم الخنزير مع عدم المشاهدة وبعد الشقة وباتفاق العلماء على نقل الاجماع

في امكان وقوع الاجماع

في امكان حصول العلم بالاجماع في غير زمان الصحابة

في بيان الطريق الى العلم بالاجماع

من عصر الائمة الى زماننا هذا في اصول الدين وفروعه على ما تشهد به الكتب المصنفات بما لا يمكن دفعه ولا حمله على المجازفة وتغيير الاصطلاح والمباهاة بالجميع حتى المنكر للاجماع على نقل الشهرة من غير نكير مع ان الكثرة والانتشار لو منعا من العلم بالاجماع لمنعا من الشهرة ايضا اذ لعل فيمن لا نعرفه من الفقهاء المنتشرين في الافاق جمعا كثيرا يوافقون الشاذ ويخالفون المشهور فلا يبقى معه الشاذ شاذا ولا المشهور مشهورا مع مسيس الحاجة والاضطرار الى هذا الاصل فيما خلا عن النص من كتاب او سنة او وجد فيه ذلك اذ كلما يتفق من النصوص في ابواب الفقه من الطهارة الى الديات ما ينطبق على تمام الحكم ولا يحتاج الى الاستعانة بالاجماع في التعدية على المدلول والقصر على بعضه والتصرف في وجوه دلالته مع بطلان القياس وعدم استقلال العقل باكثر الاحكام وبالجملة لا يقوم للفقه عمود ولا يخضر له عود الا بهذا الاصل ومن استغنى عنه حينا فيحتاج وقتا ما ومن انكره احد في الاصول الا وقد التجأ اليه في الفروع وقد وجدنا كثيرا من الناس ينكرونه في السعة ويقرون به عند الضيق وبعد ذلك الامر فلنرجع الى التحقيق

في بيان طرق كشف الاجماع عن قول المعصوم ع

مفتاح اعلم ان طريقة معرفة الاجماع الكاشف عن قول المعصوم الذي هو حجة لا ينحصر في طريق واحد بل هو متعدد وقد اشار الى ذلك السيد الاستاد دام ظله فقال واما الكشف عن قول المعصوم ع وهو مناط الاجماع عندنا فللاصحاب فيه طريقان احدهما وهو المسلك الاعظم والمنهج الاقوم حصول العلم بدخول المعصوم ع للعلم باتفاق من يشتمل ومرجعه الى ترتيب قياس من الشكل الاول وهو ان الامام ع احد العلماء او احد علماء العصر وكلهم او من عدا المعروف منهم قائل بهذا الحكم فالامام ع قائل به اما الاولى فلان الامام المعصوم سيد العلماء ورئيس الفقهاء وهو موجود في كل عصر اما ظاهرا مشهورا او خفيا مستورا كما هو قضية المذهب واما الثانية فلان المفروض حصول العلم الاجمالي باتفاق الجميع من غير توقف على العلم بقول كل واحد على التفصيل فان العلم بالجملة كما يحصل من العلم بالتفصيل فقد يحصل العلم بالتفصيل من العلم بالجملة وعليه المدار في جميع البراهين المنتجة للعلم واليقين لان العلم الاجمالي فيها لو توقف على التفصيل لزم الدور المحال والطريق الى العلم الاجمالي ههنا اما معضلا وحاصله التتبع الذي يظهر مذهب الغائب من مذهب الشاهد وينكشف قول من لا يعرف من قول من يعرف ولا يقدح فيه وجود الخلاف في بعض الطبقات ولا وجود المخالف الشاذ في عصر المجمعين اذا كان معروف النسب نعم يشترط دخول كل من لا يعرفه ممن يحتمل كونه الامام لان القطع بدخوله لا يحصل الا بذلك فانا لا نعرف الامام بشخصه ومع فرض المعرفة لا حاجة الى استعلام قوله بغيره وربما يحصل لبعض حفظة الاسرار من العلماء الابرار العلم بقول الامام ع بعينه على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في هذه الغيبة فلا يسعه التصريح بنسبة القول اليه فيبرزه في صورة الاجماع جمعا بين الامر باظهار الحق والنهي عن اذاعة مثله بقول مطلق لكن هذا على تقديره طريق اخر بعيد الوقوع مختص بالاوحدي من الناس وثانيتها في بعض المسائل الدينية يجب العناية الربانية فلا ينتقض بما قررناه وثانيهما حصول العلم بقوله للعلم باتفاق عدة من علماء الطائفة وفيه مسلكان الاول استفادة الموافقة من عدم الردع

وفيه مسلكان

وفيه وجهان الاول البناء على قاعدة اللطف التي لاجلها وجب على الله نصب الامام فانها تقتضي ردعهم لو اتفقوا على الباطل فانه من اعظم الالطاف

وفي بعضها اللهم بلى لا تخلو الارض من حجة لك على خلقك يهديهم الى دينك ويعلمهم علمك لئلا تبطل حججك ولا يضل تبع اوليائك بعد اذ هديتهم به اما ظاهر ليس بالمطاع او مكتتم او مترقب ان غاب عن الناس شخصه في حال هدايتهم فان علمه وادابه في قلوب المؤمنين مثبتة فهم بها عاملون وفي تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد في عدة روايات ان المنذر رسول الله ص وفي كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبي ص وفي بعضها والله ما ذهبت منا وما زالت فينا الى الساعة وعن ابي عبد الله ع قال ولم تخل الارض منذ خلق الله تعالى من حجة له فيها ظاهر مشهور او غائب مستور ولم تخل الى ان تقوم الساعة ولولا ذلك لم يعبد الله قيل كيف ينتفع الناس بالغائب المستور قال كما ينتفعون بالشمس اذا سترها السحاب وعن الحجة القائم ع واما وجه الانتفاع بي في غيبتي فكالانتفاع بالشمس اذا غيبها عن الابصار السحاب واني لامان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء والاخبار في هذا المعنى اكثر من ان تحصى ومقتضاها تحقق الردع عن الباطل والهداية الى الحق من الامام في زمان الغيبة والمراد حصولها بالاسباب الخفية كما يشعر به حديث السحاب دون الظاهرة فانها منتفية بالنص ولا ينافي ذلك تضمن بعضها الاعلان بالحق فانه من باب الاسناد الى السبب والاحتجاج بها مبنية على ان حصول الرد والارشاد قبل الاتفاق والا لكانت خلاف الظاهر وكان الاكثر حملوها على بيان الالطاف التي من اجلها وجب نصب الامام وان تخلفت عنه في زمن الغيبة لوجود المانع وصراحة بعضها في التحقق مع وضوح الدلالة في الباقي يأبى ذلك

في دليل التقرير على حصول الاجماع

الثاني دلالة التقرير والامساك عن النكير على اصابة المجمعين فان تقرير المعصوم حجة في نقل الواحد فكيف بالجمع الكثير والجم الغفير ولا يمنع منه الغيبة مع العلم بالحال والتمكن من الرد فانه وان غاب عنا الا انه بين اظهرنا نراه ويرانا ونلقاه ويلقانا وان كنا لا نعرفه بعينه فانه يعرفنا ويرعانا ويطلع على احوالنا ويعرض عليه اعمالنا ولا يلزم من ذلك وجوب الانكار مع الاختلاف لوجود المحق ولا وجوبه في بيان العصاة لجواز الاكتفاء بوضوح الحق ولا وجوب الانكار على المنكر بالمعصية حال الظهور لانه انما يلزم لو انحصر الوجه في السبب الخفي كحديث عرض العمل وهذا الوجه قد اعتمده بعض المتاخرين ويحتمله كلام ابي الصلاح وهو مبني على وجوب التنبيه على الخطاء مطلقا او مع العلم دون الظن ولو خص بالامام لما يلزمه من وجوب الهداية عاد الى قاعدة اللطف ولا يشترط في هذا المسلك بوجهيه وجود المجهول النسب لان المفروض خروج الامام فلو انحصر غيره في المعروفين كان حجة ولا يمنع منه وجود الخلاف المتقدم وفي المقارن الشاذ وجهان وهل يشترط انتفاء الحجة على خلاف ما اجمعوا عليه قيل نعم ويحتمل العدم اذ لا حجة لها مع فرض اتفاقهم على خلافها

في بيان المسلك الثاني

المسلك الثاني كشف الاتفاق عن وجود المستند القاطع للعذر ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فلان فتوى الواحد من علمائنا الثقات يفيد الظن بوقوفه على دليل الحكم فاذا وافقه فتوى مثله او من هو اعلم منه او اوثق قوي الظن بذلك فظهر وكلما انضم اليه مثله تقوى وتضاعف حتى يحصل اليقين باتفاق الجميع كالاخبار المتواترة فان اصلها الاحاد التي لا تفيد علما بالانفراد وان حصل لها بواسطة التعاضد وفي الاجماع وهذا المسلك لجماعة من محققي المتاخرين وطريقة الحدس الصائب والذهن الثاقب وهو قوي متين وليس التعويل فيه على مجرد اجتماع الاراء كما هو مذهب اهل الخلاف

بحجية الثانية ان يسبقه ذلك كما اذا اختار او لا وجوب فعل ثم ادعى الاجماع على خلافه في الكلام هنا كالسابقة كما لا يخفى الثالث ان يعقبه وهنا
لا يبعد دعوى عدم حجيته لعدم حصول الظن منه عادة ح فلا يكون حجة اما الاول فوجداني ولا ينبغي الريب فيه واما الثاني فلان الاجماع المنقول
انما يكون حجة باعتبار افادته الظن وان الاصل في الظن الحجية واذا انتفى عنه الوصف المشار اليه فلا دليل على حجيته لا من اجماع ولا من غيره واذا
لم يتم دليل على حجيته وجب الحكم بعدم حجيته وهو واضح لا يقال كل من قال بحجية الاجماع المنقول قال بحجيته مط ومن لم يقل بها كذلك فالتفصيل بحجيته لم يثبت ذلك
خرق للاجماع لانا نقول الدعوى الاولى ممنوعة فان قلت عبارة القائلين بالحجية مطلقة تعم جميع الافراد ولا دليل على خروج بعضها عن الاطلاق
ومع هذا لا يجوز منع تلك الدعوى قلنا لو سلم الاطلاق فمنزل على الفرد الغالب وهو الذي يفيد الظن ومعه يتجه تلك الدعوى لا يقال اطلاق مفهوم
قوله تعالى ان جاءكم الآية يقتضي حجية جميع افراد الاجماع المنقول لانا نقول دلالة الآية الشريفة على حجية الاجماع المنقول ممنوعة ولو سلم الدلالة
عليها فانما يسلم فيما اذا حصل منه الظن لا مط لان غاية المفهوم الاطلاق وهو محمول على الفرد الغالب هو الذي يحصل منه الظن فت هذا ويؤيد
عدم حجية الاجماع المنقول الذي لا يحصل منه الظن فحوى ما دل على منع العمل بالقياس وذلك لان القياس مع افادته الظن اذا لم يكن حجة فيجب ان يكون
ما لا يفيد الظن غير حجة بطريق اولى فت ولا يقال ما ذكرتم من عدم قيام الدليل على حجية الاجماع المنقول المفروض انما يتجه فيما اذا كان مخالفة الناقل
لم بعد نقله بلا فصل او بفاصلة قليلة واما اذا نقله واطلعنا عليه ثم خالفه بعده بمدة طويلة فلا اذ الاستصحاب يقتضي حجيته ح وذلك لانه
قبل ظهور المخالفة حجة لاجتماع شرائط الحجية فيه فيستصحب لانا نقول التمسك بالاستصحاب انما يتجه اذا ثبت في حقنا حكم شرعي من جهته كما اذا ثبت وجوب فعل
علينا من جهته ثم حصلت المخالفة واما اذا لم يثبت كما اذا دل على وجوب فعل في الزمن المستقبل وحصلت المخالفة قبل مجيء زمانه فلا لانه لم يثبت حكم
ح في حقنا فلا يمكن دعوى استصحابه ودعوى عدم القائل بالفصل بين الصورتين غير مسلمة اللهم الا ان يقال معنى كونه حجة صلاحيته لاثبات الاحكام
الشرعية مط ولو في الزمن المستقبل فيجوز التمسك بالاستصحاب ح كما يتمسك باستصحاب مطهرية الماء الثابتة في الزمن الماضي صلاحية التطهير لا
التطهير بالفعل فت الرابع ان يتحقق المخالفة من الناقل له ولا نعلم ما تقدم والتأخر وهنا يشكل الحكم بالحجية لان شرطها عدم تأخر المخالفة وهو لا شك ان الحدث في الزمان الثاني
مشكوك فيه فيلزم الشك في اصل الحجية اذ الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط اللهم الا ان يستظهر التقدم باعتبار ان الغالب عدم حصول
المخالفة بعد دعوى الاجماع وفيه نظر فت **مفتاح** اذا اختلف الاصحاب في مسئلة فقهية على قولين مثلا ولم يظهر على كل منهما دليل وكان احدهما
مشهورا بمعنى انه اختاره معظمهم فهل هذه الشهرة تصلح لان تكون حجة على القول المشتهر كخبر الواحد او لا بل يجب التوقف والرجوع الى ما يقتضيه القواعد
العقلية بعد سد باب الاجتهاد اختلف فيه الاصوليون من اصحابنا على قولين احدهما ان الشهرة حجة شرعية كخبر الواحد وهو للعلامة في مواضع
من كتبه والشهيد في الذكرى وجمال الدين الخوانساري في المحكي عن والد الكل وحكاه في الذكرى عن بعض الثاني انها ليست بحجة شرعية كالقياس وهو
لابن ادريس في السرائر فيما حكي والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والسيد الاستاد ره في بعض مصنفاته ووالدي العلامة دام ظله العالي وهو
ظ الشهيد الثاني ووالد الشيخ البهائي للاولين وجوه ما تمسك به بعض المتاخرين على ما حكاه السيد الاستاد ره مما روي عن الغوالي عن العلامة الحلي
مرفوعا الى زرارة عن ابي جعفر عليه السلم قال سئلته فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران المتعارضان فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك
ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك ويؤيده خبر عمر بن حنظلة الذي رواه
المشايخ الثلثة قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى ان قال فان كان كل واحد اختار رجلا
من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما
واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت انهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه فقال ينظر الى ما كان من
رواياتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب
فيه وفيه نظر من وجوه الاول ان الرواية ضعيفة سندا فلا يجوز الاعتماد عليها في اثبات هذا الاصل الكلي لا يقال هذه الرواية وان ضعف سندها
الا انها مؤيدة بالرواية الاخيرة وهي معتبرة سندا لانا نمنع من اعتبار سند هذه الرواية لاشتماله على عمر بن حنظلة ولم يوثقه مشاهير علماء الرجال
كالنجاشي والشيخ والعلامة نعم وثقه الشهيد الثاني فانه قال عمر بن حنظلة لم ينص الاصحاب عليه بجرح ولا تعديل ولكن امره سهل لاني حققت
توثيقه من محل اخر وان اهملوه انتهى لكن في الاعتماد على هذا التوثيق اشكال لا يقال لو سلم ضعف ابن حنظلة فنقول خصوص هذه الرواية التي

رواها معتبرة لانهم تلقوه بالقبول ولهذا اشتهر بمقبولة عمر بن حنظلة لانا نمنع من بلوغ تلقيهم حد الاجماع ولو فرض حد الشهرة لا ينفع في هذا المقام
كما لا يخفى الثاني ما اشار اليه السيد الاستاد ره فانه قال في مقام دفع التمسك به على حجية الشهرة وهو متعلق ضعيف فان المراد بما اشتهر هنا الحديث المشتهر
بقرينة وروده في مقام ترجيح احد الحديثين المتعارضين بما اشتهر من اصحابك اي الحديث المشتهر بينهم وليس هذا من باب تخصيص العام بالمورد على النحو والمعنى هذه من الحديثين المتعارضين
بل من باب تحصيله والفرق بينهما ظاهر الا ترى انه لو قيل هل ينجس الماء بملاقاة النجاسة فاجيب بان ما كان كرا لا ينجس بالملاقاة فان المعنى ما كان
من الماء كذلك لا ينجس بها دون غير الماء كالمضاف والجامد خارج عن العموم لان العموم مختص بغيرها واما قوله عليه السلم في مقبولة عمر بن حنظلة فان المجمع عليه
لا ريب فيه فلا دلالة فيه على حجية المشتهر لان مطلق الشهرة غير الاجماع الذي لا ريب فيه فيحمل المشتهر على ما بلغ حد الاجماع ولا ريب في كونه حجة مط ولو حمل
الاجماع على المشتهر بقرينة السياق فليس نصا في حجية المشتهر لاحتمال ارادة الحديث المشتهر دون المشتهر مط انتهى الثالث ان الموصول في قوله ع ما اشتهر لم
يكن جعله عبارة عن الفتوى والخبر لان ارادة الخبر توجب الاضمار لان الشهرة لا تضاف الى نفس الخبر بل الى صفة من صفاته فلا يصح ان يقال اشتهر الخبر
الا بعد كون التقدير اشتهر نقله ونحوه وارادة الفتوى والحكم لا توجب التقدير والاضمار لان الشهرة تضاف اليهما من غير حاجة الى الاضمار فيقال
فتوى اشتهرت او حكم اشتهر ولا يجوز اعتبار الاضمار بالنسبة الى الخبر وعدم اعتباره بالنسبة الى الفتوى فتعين ان يكون المراد الفتوى فقط لعدم احد الامرين ولا يمكن ان يكون المراد ح
ارتباطه بمورد الرواية وعدم مطابقة الجواب للسؤال فيكون المراد الرواية فان قلت على تقدير حمل الموصول على الخبر يصح الاستدلال بالرواية
على حجية الشهرة ايض لان اشتهار الخبر كما يكون باعتبار اشتهار نقله كذا يكون باعتبار اشتهار الفتوى به والعمل بمضمونه واطلاق قوله خذ
بما اشتهر يقتضي الاخذ بالمشتهر باي معنى اعتبر واذا وجب الاخذ بالخبر الذي اشتهر الفتوى بمضمونه ولو كان ضعيف السند غير صالح للحجية
كما هو مقتضى اطلاق الرواية وجب الاخذ بالشهرة الخالية عن الخبر لعدم القول بالفصل بين الصورتين بل المناط في الصورة الاولى نفس الشهرة
وليس للخبر تأثير في الحجية وهي حاصلة في الصورة الثانية فيجب الاخذ بما قلناه وقد يقال لا نم ذلك فان المتبادر من اشتهار الخبر اشتهار نقله
لا غير فاطلاق الرواية لا يشمل الصورتين سلمنا لكن نمنع من عدم القول بالفصل المشار اليه بل القول به موجود كما سيأتي اليه الاشارة انش
الرابع ان الموصول لا يصح حمله على العموم والا لزم اخراج اكثر افراد العام لان اكثر ما يشتهر بين الاصحاب لا يجب الاخذ به وهو بط لان تخصيص
اكثر افراد العام خلاف التحقيق واذا لم يصح حمله على العموم وجب حمله على العهد ولا شك ان المعهود هو الخبر المشتهر لا غير فت الخامس ان عموم الرواية
على تقدير تسليمه معارض بعموم ما دل على منع العمل بالظن نحو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين
من وجه لان الرواية من حيث اختصاصها بالشهرة خاصة ومن حيث شمولها للشهرة المفيدة للعلم وهي البالغة حد الاجماع والمفيدة للظن عامة وما دل
على منع العمل بالظن من حيث اختصاصه بالظن خاص ومن حيث شموله للظن الحاصل من بعض افراد الشهرة والحاصل من غيره كالحاصل من القياس عام
فيمكن تخصيص كل من العمومين بخصوص الاخر وحيث لا ترجيح يجب التوقف ومعه يسقط الاستدلال على ان الترجيح مع عموم ما دل على منع العمل بالظن
لكثرته وقطعية سنده وموافقته للاصل وكونه دالا على حرمة العمل به ولا كل ما دل على حجية الشهرة فانه ليس بقطعي ولا موافق للاصل ولا كثير
العدد ولا دالا على الحرمة بل على الوجوب وقد ثبت عند بعض ان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة وبالجملة الاعتماد على الرواية المزبورة في محل البحث
في غاية الاشكال ومنها ان وجوب العمل بظواهر الكتاب وبجملة من اخبار الاحاد كالصحيح والحسن والموثق ومرسل ابن ابي عمير يستلزم العمل بالشهرة
بطريق اولى لان الظن الحاصل منها اقوى وفيه نظر لوجوه الاول ان التمسك بالفحوى المشار اليها انما يتجه لو كان المناط في حجية ظواهر الكتاب
واخبار الاحاد المذكورة افادتها الظن وهو مم لجواز ان تكون اسبابا شرعية كيد المسلم والاستصحاب وفيه نظر لان الظ من القائلين بحجية ما ذكر
ان المناط هو ذلك لا غير بل لو ادعى العلم بان كل من قال بحجيته قال بان المناط ذلك لم يبعد الثاني انه لا يفهم من الخطاب الدال على حجية خبر الواحد حجية
ظن الشهرة اصلا ولا حجية ظن غيرها وفيه ان هذا مم سلمنا ولكن هذا انما يتم لو كان حجية القياس بالطريق الاولى مشروطة بدلالة اللفظ الدال على
ثبوت الحكم في المقيس عليه على ثبوته في المقيس كما هو خيرة بعض واما على تقدير عدم اشتراط ذلك وكفاية كونه قياسا جليا كما هو خيرة اخر فلا الثالث
ان الفحوى المشار اليها معارضة بعموم ما دل على منع العمل بالظن وفيه ان الفحوى بالنسبة اليه اخص فيخصص فت الرابع ان الفحوى المشار اليها معارضة
بفحوى ما دل على منع العمل بالقياس الذي يفيد الظن الاقوى من الظن الحاصل من الشهرة ولا دليل على الترجيح فيجب التوقف على انه قد يدعى ان
الترجيح مع الاخير لوجهين احدهما شهرة القول بعدم حجية الشهرة وثانيهما ان حرمة القياس قطعي بل صار من ضروريات المذهب دون وجوب العمل

٦

بخبر الواحد فانه ليس بقطعي وفي كلا الوجهين نظر وح لا يمكن دعوى الترجيح ومعه يجب الحكم بالتخيير لا التوقف لان احد الدليلين دل على وجوب
العمل والاخر على حرمته والحكم هنا التخيير ومعه يصح العمل بظن الشهرة وهو المطلوب ثم على انا نمنع من تحقق فرد للقياس يكون الظن الحاصل منه
اقوى من ظن الشهرة او مساويا له بل ظن الشهرة اقوى مطلقا وح يبقى نحو ما دل على حجية خبر الواحد سليما عن المعارض الخامس النحوي المشار
اليها لا تنهض لاثبات حجية جميع اقسام الشهرة حتى ما كان الظن المستفاد منه اضعف من الظن المستفاد من ظواهر الكتاب والاخبار المتقدم اليها
الاشارة فالدليل اخص من المدعى فلا يثبت به ومنها ان لو سلمنا تحقق شهرة يكون ظنها اضعف من ظن ما ذكر فنقول ان ذلك غير قادح بعد ظهور
الاتفاق على عدم الفرق بين اقسام الشهرة في الحجية ثم ومنها ما تمسك به في كر فقال الحق ان بعضهم المشهور بالمجمع عليه فهو ح فان اراد في الحجية فقريب لقوة الظن في
في الاجماع نحو ممنوع وان اراد م
جانب الشهرة انتهى وفيه نظر للمنع من كون الشهرة مفيدة الظن بالحكم الواقعي والظن بوجود دليل معتبر عليه لما ذكره الشهيد الثاني في كتاب الرعاية الذي
الفه في دراية الحديث فقال واما الخبر الضعيف فذهب الاكثر الى منع العمل به مطلقا للامر بالتثبت عند اخبار الفاسق الموجب لرده واجازه اخرون وهم
جماعة كثيرة منهم من ذكرناه مع اعتضاده بالشهرة رواية بان يكثر تدوينها وروايتها بلفظ واحد او الفاظ متغايرة متقاربة المعنى او فتوى بمضمونها في
كتب الفقه لقوة الظن بصدق الراوي في جانب الشهرة وان ضعف الطريق فان الطريق الضعيف قد يثبت الخبر مع اشتهار مضمونه كما يعلم مذهب الفرق
الاسلامية كقول ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد باخبار اهلها مع الحكم بضعفهم عندنا وان لم يبلغوا حد التواتر وبهذا اعتذر للشيخ في عمله بخبر
الضعيف وهذه حجة من عمل بالموثق ايضا بطريق اولى وفيه نظر ووجهه على وجه الايجاز انا نمنع من كون هذه الشهرة التي ادعوها مؤثرة في خبر الضعيف فان
هذا انما يتم لو كانت الشهرة متحققة قبل زمن الشيخ والامر ليس كذلك فان من قبله من العلماء كانوا بين مانع من خبر الواحد مطلقا كالمرتضى والاكثر على ما
نقله جماعة وبين جامع للاحاديث من غير التفات الى تصحيح ما يصح ورد ما يرد وكان البحث عن الفتوى مجردة لغير الفريقين قليلا جدا كما لا يخفى على
من اطلع على حالهم فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ على وجه يجبر ضعفه ليس بمتحقق ولما عمل الشيخ بمضمونه في كتبه الفقهية جاء من
بعده من الفقهاء واتبعه منهم عليها الاكثر تقليدا له الا من شذ منهم ولم يكن منهم من يسبر الاحاديث وينقب على الادلة بنفسه سوى الشيخ المحقق ابن
ادريس وقد كان لا يجيز العمل بخبر الواحد مطلقا فجاء المتأخرون بعد ذلك ووجدوا الشيخ ومن تبعه قد عملوا بمضمون الخبر الضعيف لامر ما رواه في
ذلك لعل الله تعالى يعذرهم فيه فحسبوا العمل به مشهورا وجعلوا هذه الشهرة جابرة لضعفه ولو تامل المنصف وحقق المنقب لوجد مرجع ذلك
الى الشيخ ومثل هذه الشهرة لا يكفي في جبر الخبر الضعيف ومن هنا يظهر الفرق بينه وبين فتوى المخالفين باخبار اصحابهم فانهم كانوا منتشرين في اقطار
الارض من اول زمانهم ولم يزالوا في ازدياد وممن اطلع على اصل هذه القاعدة التي بينتها وتحققتها من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود
الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد في كتاب البهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية
مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيبه والان فقد ظهر لي ان الذي يفتي به ويجاب عنه على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين انتهى
وقد كشفت لك بذلك بعض الحال وبقي الباقي في الخيال وانما ينبه لهذا المقال من عرف الرجال بالحق وينكره من عرف الحق بالرجال انتهى وقد
انتهى ح
ابتنى في رد دعوى الشهيد حصول الظن من الشهرة التي تحصل منها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده واكثرها يوجد
مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين
نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ
ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت من متابعته انتهى ثم لو سلمنا انهم اعتمدوا فيما افتوا به
على الدليل لكن لا نم ان كلما يعتقدونه دليلا دليل في الواقع واختلاف الاصحاب في الادلة الشرعية غير عزيز فان منهم من يجوز العمل بالقياس مطلقا
ومنهم من يفصل بين اقسامه ومنهم من يمنع من العمل بخبر الواحد مطلقا ومنهم من يفصل بين اقسامه ومنهم من يجوز حصول الاجماع في زمن الغيبة ومنهم
من يمنعه ومنهم ح
من يمنع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد ومنهم من يجوزه ومنهم من يمنع من حجية الاستصحاب ومنهم من يجعله حجة ومنهم من يجعل الشهرة حجة و
منهم من يمنعها ولا يكاد يوجد اتفاق جماعة في جميع المسائل الاصولية والادلة الشرعية لا يبقى بعد اتفاق الاكثر على دليل لا يكون
حجة مع ما علم من ظهور بينهم من الاختلاف في الادلة الشرعية لانا نقول هذا احسن لو علم ان دليلهم في المسألة متحد ليس لكل واحد دليل
مباين لدليل الاخر واما اذا علم تعدد دليلهم اجمالا او احتمل فلا اذ يجوز في المسألة التي افتوا بها ان يستند القائل بالقبض البتة والعامل

بالاستصحاب البتة والعامل بالشهرة البتة والعامل بالخبر الضعيف البتة ولا يبعد في موافقة هذه الادلة في بعض المسائل فيكون حكمهم ناشيا عن ادلة
غير معتبرة واذا كان مجرد احتمال استنادهم الى الادلة الغير المعتبرة قادحا في دلالة الشهرة على تحقق دليل معتبر فليس يكون استنادهم الى ادلة
غير معتبرة صريحا قادحا بطريق اولى وبالجملة ان الشهرة انما تفيد الظن بتحقق دليل معتبر على ما افتوا به اذا علم منهم انهم لا يعتمدون الا على الادلة
المعتبرة واما مع عدم العلم بذلك فلا يحصل منها الظن سلمنا ان الشهرة تفيد الظن بذلك ولكن نقول كما يحصل منها الظن بذلك كذلك يحصل من
عدم الاطلاع على الدليل بعد الفحص التام الظن بعدمه وليس المدارك مما لا يحصى عددا حتى يقال انه لا يمكن تحصيل الظن بالعدم لان المدارك في الاحكام
الشرعية غالبا الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل واذا لم نجد فيها شيئا يقتضي ما ذكروه غلب على ظننا عدمه سلمنا لكن نقول لعل ذلك الدليل نحو
اصل البراءة والاستصحاب الذين لا يحصل منهما الظن بالواقع فلا يمكن جعل الشهرة دليلا على الحكم الواقعي كخبر الواحد خصوصا اذا كان فتواهم
بالاباحة والبراءة وفيه نظر والانصاف ان منع حصول الظن القوي من الشهرة غالبا بعيد في الغاية نعم قد يتفق عدم حصول الظن منها باعتبار معارضتها
امر خارجي ولكن ليس الكلام فيه بل فيما يفيد الظن ولا ينبغي انكاره ولا يبعد دعوى الحاق ما لا يفيد به باعتبار عدم القول بالفصل ثم هذا وقد
صرح بان الشهرة تفيد الظن المحقق الخونساري في قه فقال لا شك ان حكما من الاحكام اذا لم يظهر به قائل من اصحابنا الامامية وكان اقوالهم مطابقة
على خلافه ح يحصل الظن القوي بانهم اخذوا اخلافا من الامام بعنوان لم يبق فيه ريب لاختلاف العادة ثم تجري بان ما لا يكون كلهم يتبع فيه
خلاف بينهم مع كثرتهم ومخالفة اذهانهم في ادراك الامور واستنباط الفروع ومباينة مشربهم في تاسيس المباني والاصول سيما اذا وجد
الروايات المتعارضة عن الائمة في طرفي المسألة اذ على هذا يصير الظن اقوى لما يرى من عادتهم وشاهد من ديدنهم انه قلما يكون ان يكون رواية
في حكم ولم يوجد به قائل من اصحابنا وسيما اذا كانت الروايات الدالة على ما اجمعوا عليه ضعيفة شاذة نادرة واذا لم يوجد عليه رواية فبطريق
اولى واحتمال ان يكون مخالفة من الاصحاب المتقدمين ولم يصل خلافه الى مدعي الاجماع ضعيف بعيد ايضا جدا لما يرى من شدة اجتهادهم في تتبع
الاقوال ونقل المذاهب حتى انهم في المسائل النادرة وقد تتبعوا الاقوال بل نقلوا خلافا نادرا من الاصحاب ان كان بل بعضهم قد اجتهد جدا
في تتبع اقوال العامة ايضا بحيث لم يفت منه شيء الا ما شذ وندر فكيف ظنك باقوال الخاصة بالمسائل المتعارفة التي يعم بها البلوى وبالجملة
في مثل هذا المقام ان لم يحصل القطع بالحكم بعد ملاحظة ما ذكرنا فلا كلام في حصول الظن القوي وانكاره مكابرة ومثل هذا الظن لا يقصر عن
الظن الذي يحصل من خبر الواحد بل يكون في اكثر المواضع اقوى منه واشد فح اذا لم يكن على خلاف ما ادعوه من الاجماع خبر صحيح معتمد عليه فلا اشكال
وان كان فان لم نقل برجحان الاجماع عليه فلا اقل من التساوي اذ ادلة حجية خبر الواحد ايضا على تقدير تماميتها انما يثبت حجيته مع معارضة هذا
الظن القوي له لا سيما مع تأيده بما ورد في الروايات من الاخذ بالمجمع عليه بين اصحابك واترك الشاذ النادر لشموله لما نحن فيه ظاهرا فحكم
بالتساقط ويرجع الى ما اقتضاه اصل او دليل اخر ولا يخفى انه ح اذا ظهر خلافه من واحد من اصحابنا المتأخرين او جمع منهم ايضا فالظاهر انه لا اعتداد
به ووجهه بعد تامل ما ذكرنا ظاهر لا يحتاج الى البيان واما اذا لم يكن كذلك بل ادعى بعض الاصحاب اجماعا على حكم وادعى بعضهم الاجماع على
خلافه من المتقدمين ونقل مدعي الاجماع نفي خلافه منهم او لم يدع احد خلافا لكن راينا في كلام القدماء او ظهر لنا بدليل انهم خالفوا فح لا
سبيل الى الحجية ولا وجه للتعويل عليه نعم اذا ثبت انه كان مشهورا بين قدماء بحيث كان مخالفه شاذا نادرا فلا يبعد ح جعله من مرجحات
الدليل ومؤيدات المدلول باعتبار الرواية التي نقلنا وباعتبار ان الظن يذهب غالبا الى انه في مثل هذه المواضع وقوع الخطاء من القليل
اكثر منه من الكثير واما جعله حجة براسها واخذه دليلا بانفراده فلا انتهى وقد صرح ايضا بان الشهرة تفيد الظن جدي الصالح وجدي الاخر والد
العلامة واحتج الاول على ذلك بان الظن ان توافق جمع من العلماء العظام على الخطاء بعيد فيحصل الظن بان مستندهم صحيح واحتج الثالث بان
الاكثر مع نهاية عدالتهم وفقاهتهم واختلاف ارائهم وعدم موافقة بعضهم مع بعض في كثير من الادلة الاجتهادية والمسائل الخلافية حتى
وبحثه ع
ان بعضهم ربما خالف نفسه في مواقع عديدة واقواله متخالفة متصاعدة حتى بلغت الى اربعة اذا رايناهم توافقوا في مسألة واتفقوا على الحكم
من دون تزلزل ولا شبهة استبعدنا وقوع الخلل والخطاء في دليلهم ومنهم يلزم الظن القوي غاية القوة بصحته ثم ان هؤلاء اجابوا عما اورد على
دعوى افادة الشهرة الظن من ان كل من نشأ بعد الشيخ قلده لحسن ظنهم به اما الاول فقال نسبة التقليد الى الفقهاء والمجتهدين مع تصريحهم بانه
لا يجوز ذلك بعيد جدا الا ان يقولوا ابتنى الاجتهاد عنهم وهو اعرف بما قال واما الثاني فقال هذه الدعوى في غاية الغرابة لان مخالفة

المتأخرين لرأي الشيخ اكثر من مخالفة القدماء لبعضهم من بعض بمراتب شتى بل الوجدان يشهد بانهم في كل مسئلة مسئلة يتأملون ويجتهدون ومن كثرة
الملاحظة وتجديد النظر وقع منهم الاختلاف كثيرا في فتاويهم بل في كتاب واحد تراهم يفتون بفتاوى مختلفة وقال الثالث بان لكل ناظر منع متابعة
الفقهاء المتأخرين عن الشيخ له في الفتوى اولا انا لم نجدها بل وجدنا خلافها كثيرا ولو سلمنا فانما هي بالدليل لا بالتقليد فان عدالتهم تمنع من
ذلك مع تصريحهم بحرمة تقليد المجتهد الاخر وان حسن ظنهم به فان اراد بقوله تقليد التقليد بهذا المعنى فواضح بطلانه لاستلزامه تفسيق مجتهدي
المتأخرين عن الشيخ بتقليدهم له من غير دليل فظهوره فساده كاف في بيان فساده وان اراد به المطابقة له في القول بالدليل فمثله جار في مجتهدي القدماء
ايض مع انه يقول بقبول الظن المستفاد من الشهرة بينهم ثم قال دام ظله تبعا للجد الصالح هذا مع ان الجواب على تقدير صحته انما يمنع حصول قوة
الظن من الشهرة المتأخرة لا مطلق الشهرة كما لا يخفى انتهى ومنها ما ذكره في كري من ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر
بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المخالفة وعدم تطرق التابعين الى الرد
لهم ان الظن وقوفهم عليه وانهم لا يفترون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند الحكم من الجانبين قلت فيبقى قول اولئك
سليما عن المعارض انتهى وفيه نظر لانه ان اراد ان الشهرة تفيد الظن فقد عرفت ما فيه ومع ذلك فمرجعه الى الدليل المتقدم فيكون تكرارا وان اراد
ان ذلك مفيد للعلم كما استفاده السيد الاستاد من كلامه فهو ممنوع سواء اراد افادته العلم بنفس الحكم الواقعي او بدليل معتبر اذ كم عثرنا على الشهرة
ولم يحصل لنا العلم باحد الامرين وما رأينا احدا ادعاه نعم لا ننكر ان يبلغ الشهرة الى حد يحصل معه العلم لكن هذا لا يفيد اصلا كليا في الشهرة على
ان التسمية بالشهرة ح بعيد عن الاصطلاح وقد اشار الى بعض ما ذكرنا صاحب لم فقال بعد الاشارة الى قول الشهيد لان عدالتهم اه وهذا الكلام
عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون انتهى فان قلت ان ذلك
وان لم يفد العلم بنفس الحكم ولكن لا اشكال في انه يفيد العلم بدليل لا يجوز العدل العمل لولاه بخبر معتبر او اجماع منقول او ظاهر كتاب او سنة او نحو ذلك
وذلك كاف في حجية الشهرة قلنا ذلك ممنوع ايض كما اشرنا اليه سلمنا ولكن نطالب بدليل حجية الدليل المعلوم اجمالا لا تفصيلا فتدبر ومنها ما ذكره في كري ايض
فقال بعدما نقلنا عنه سابقا وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ ابي الحسن ابن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان
فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم هذا مع تعديد هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك عند التتبع انتهى وفيه نظر للمنع
من دعوى الاجماع المزبورة كيف لا وقد قيل ان المش ان الشهرة ليست بحجة ومع هذا فالعبارة ليست صريحة في دعوى الاجماع ومنها ان الشهرة الحاصلة
من اتفاق جمع كثير من العلماء ليست بحجة فيلزم ان تكون الشهرة الحاصلة من اتفاق جمع كثير من العلماء حجة والا لزم مساواة العلماء مع الجهال
والاصل عدمها لعموم قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون الاية لا يقال يلزم على هذا ان يكون فتوى العالم الواحد حجة لان فتوى الواحد الجاهل ليست بحجة
لانا نقول لخروج هذا ونحوه بالدليل ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحت العموم وفيه نظر ومنها ان فتوى المعظم اخبار العدول
والفرق بين الفتوى والخبر اصطلاحي لا لغوي فيجب قبولها لعموم مفهوم قوله تعالى ان جاءكم الاية وفيه نظر ومنها عموم المنزلة في الحديث المش
علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وفيه نظر وللاخرين وجهان احدهما ان الشهرة لو كانت حجة لزم ان لا تكون حجة لما ذكره السيد الاستاد دام ظله
فانه قال الشهرة مؤيدة وليست بحجة على المش ما لم تبلغ القطع لان الاصل عدم حجية الظن ولانها لو كانت حجة لزم ان لا تكون حجة لثبوت الشهرة
في عدم حجية الشهرة وليس غيرها اولى بالاعتبار منها واعتبارها معا متناقض وفي البعض ترجيح من غير مرجح فوجب سقوط اعتبارها انتهى
وقد اشار الى ما ذكر والدي العلامة قدس سره بالمنع من مصير المعظم والاكثر الى عدم حجية الشهرة في المسائل الشرعية اذ لا دليل عليه لا يقال
الدليل عليه امور الاول انه لو كانت الشهرة عندهم حجة لاعتمدوا عليها في المسائل الشرعية ولذكروها من جملة الادلة التي يتمسكون بها على حكم والتالي
بط فانا لم نجد منهم ذلك الثاني انها لو كانت حجة لتصدوا لاثبات حجيتها وعقدوا لها بابا كما في اثبات غيرها من المسائل الاصولية وذلك لكثرة
تحققها وشدة الحاجة اليها والتالي بط جدا الثالث ان اكثر المتقدمين كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس وابن البراج على عدم حجية الظن في المسائل
الشرعية ومن الظاهر ان هذا يستلزم عدم حجية الشهرة لانها لا تفيد الا الظن فيصح ادعاء ان اكثر المتقدمين على عدم حجية الشهرة واما المتأخرون فاكثرهم
كالشهيد الثاني وابنه صاحب كذا ولم والمقدس الاردبيلي والفاضل الخراساني صاحب الذخيرة والفاضل البهائي وغيرهم على عدم حجية
الشهرة كما يظهر من التتبع في كلماتهم فاذا انضم هؤلاء الى الذين تقدم اليهم الاشارة صح ان يقال ان المش عدم حجية الشهرة الرابع ما ذكره

بقوة

السيد الاستاد فانه قال بعدما نقلناه عنه سابقا ولان العلماء قديما وحديثا يطالبون بادلة المشهورات اصولا وفروعا ويتوقفون عن الحكم
بالمش عند عدم الظفر بالدليل ولو كانت الشهرة حجة لسقط الطلب ولامتنع التوقف لمقارنة الدليل انتهى والمعلوم من حال الفقهاء والاصوليين
في جميع الاعصار خلاف ذلك وربما يتفق لبعضهم الاستدلال بالمش والاشهر مع وجود الحجة من غيره كما اتفق للعلامة في مسئلة تحديد الرضاع بالعدد مع
التصريح بخلافه في موضع اخر وهو مبني على التسامح بجعل المؤيد دليلا ومثله كثير في كلام الفقهاء ومثله احتجاجهم في بعض المواضع بمجموع امور لا يبلغ
كل منها حد الحجية ويشترط في هذا النوع افادة المجموع للقطع الا اذا كان في البعض شيئا من جهة اللفظ بناء على حجية الاشعار اذا اعتضد بغيره
وان لم يبلغ حد القطع انتهى الخامس انهم منعوا من كون الشهرة اجماعا ولو كانت حجة لم يكن لهذا المنع فائدة السادس ان جماعة من المحققين العدول
اخبروا بان المش عدم حجية الشهرة ومن البين انهم لا يقولون الا عن تثبت وتحقيق لانا نقول الوجوه المزبورة لا تنهض لاثبات ذلك اما الاول فللمنع من
الملازمة المزبورة خصوصا مع ملاحظة عادتهم من عدم استقصائهم جميع ادلة المسئلة على انا نقول لعلهم يكتفون بالاشارة اليها عند ذكر الاقوال
في المسئلة وهي مما جرت به عادتهم واستمرت عليه طريقتهم ومن تتبع كتبهم ولاحظ حرصهم في جمع الاقوال وارباها والاشارة الى ما هو المش في الغاية القصوى
والمرتبة العليا ولو جعل هذا من الشواهد على ان الشهرة عندهم حجة لم يبعد ومما يؤيد هذا امور الاول عدم اجترائهم على مخالفة الشهرة اذا لم يظهر
لهم او ظهر وكان نادرا في الغاية مطلقا ولو مع وجود الخبر الدال على خلافها الثاني اعتذار الشهيد فيما حكى عنه عن الجمع الذين يدعون الاجماع في مسائل
الشرعية بان المراد من الاجماع الشهرة او عدم ظهور الخلاف اذ من الظاهر ان اولئك انما يدعون الاجماع في مقام الاستدلال الثالث انه لو كان المش عدم
حجية الشهرة لما خفي عن الشهيد الذي تتبعه في كلمات المتقدمين والمتأخرين ومعرفته بمذاهبهم لا ينكر ولو كان عالما بذلك لنبه عليه جدا الرابع
استدلال العلامة في مواضع من لف والمحقق الثاني بالشهرة وحمله على انه من باب التأييد خلاف الاصل وينافيه السياق كما لا يخفى واما
الثاني فللمنع من الملازمة ايض اذ لم يقم دليل على التزامهم بالتعرض لجميع ما هو حجة لا من تصريحهم ولا من تلويحهم ومع هذا فانا نرى انهم لم
يتعرضوا الكثير من الامور المعتبرة المحتاج اليها واما الثالث فللمنع من ان اكثر المتقدمين ينفون حجية الشهرة ودعويهم ان الظن ليس بحجة
شرعا انما هي على الظاهر في الظن الذي لم يثبت حجيته من الشرع لا مطلقا ولعل الشهرة عندهم مما قام الدليل الشرعي على اعتبارها كظاهر الكتاب و
عدم ظهوره لنا لا يستلزم عدمه بالنسبة اليهم ولم نجد في كلامهم التصريح بنفي حجيتها بالخصوص ولا الطعن على القائل بها ادر بما كان في هذا
دلالة على قولهم بحجيتها واحتمال كون عدم التصريح بذلك لعدم وجود القائل بالحجية في زمانهم مستبعد وكذا نمنع من الشهرة المتأخرة
في ذلك ومصير اولئك الفحول لا يقتضي الشهرة ومع هذا فعدم اجترائهم على مخالفة الشهرة العظيمة ودعوى بعضهم ان مخالفة الاصحاب
مشكل يدل على ان الشهرة عندهم مما يعتنى بشأنها ويلتفت اليها ولو سلمنا مصير العلماء الذين اشير اليهم من المتقدمين والمتأخرين الى عدم
حجية الشهرة فنقول ذلك لا يقتضي صحة دعوى ان اكثر الامامية على عدم حجية الشهرة لان هؤلاء بالنسبة الى الامامية شرذمة قليلون فان
قلت كيف يمكن دعوى الشهرة في المسئلة الفقهية بمجرد ذلك الى قولي اذا لم يظهر مخالفة جمع نحوهم لهم ولم يمكن في هذه المسئلة تلك الدعوى مع
عدم مخالفة جمع نحوهم لهم قلت نحن لا ندعي الشهرة في المسئلة الفقهية بمجرد ذلك بل لابد للمدعي من ضم مقدمة اخرى هي ظهور موافقة الباقين
الذين لم نطلع على كتبهم وفتاويهم لهم باعتبار عدم نقلهم مخالفة الباقين اذ عادتهم تقضي بانه لو كان الباقون مخالفين لهم لنبهوا عليه
ومن الظاهر ان هذه المقدمة هنا غير متحققة لفقد دليلها اذ من المعلوم ان اكثرهم لم يتكلموا في مسئلة الشهرة فلا داعي الى نقل الخلاف
لو كان فتدبر واما الرابع فللمنع من المطالبة عند علمهم بتحقق الشهرة وعلمنا بها لا يستلزم علمهم بها سلمنا لكن لعله للمبالغة لم يجزم التمسك
فيه بالشهرة لوجود الاقوى منها او من يجعل الشهرة حجة لا يجعلها دليلا قطعيا فيصح وجود معارض اقوى منها ومع هذا فدعوى ان
جميعهم او اكثرهم يطالبون بادلة المشهورات لا يخلو عن اشكال واما الخامس فللمنع من عدم الفائدة في منع كون الشهرة اجماعا على تقدير
حجيتها وهو واضح واما السادس فلان الظاهر ان اخبار الجماعة مستند الى الوجوه المزبورة لا الى تنصيص المعظم بعدم حجية الشهرة فانه
مستبعد في الغاية وقد عرفت بطلان تلك الوجوه ومع هذا ففي ابطال حجية الشهرة المحققة بالشهرة المنقولة اشكال عظيم ثم لو سلم
مصير المعظم الى عدم حجية الشهرة في المسائل الشرعية فنقول ذلك لا يقدح في حجية الشهرة لما اشار اليه بعض فضلاء العصر فقال
في جملة كلام له ثم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده

والاستناد

مصير المعظم

عدم تنويعه ويمكن دفعه بان الذي يقوله القائل هو حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الايتمان على الخطاء في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل والعلة المنصوصة وغيرهما فما يحصل من الشهرة من الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور انتهى فتم وثانيهما ان الشهرة لا تفيد الا الظن والاصل فيه عدم الحجية وفيه نظر لان الحق ان الاصل في الظن الحجية حتى يقوم دليل على عدمها وينبغي التنبيه على امور **الاول** ان قلنا بحجية الشهرة فهي كخبر الواحد الذي يكون حجة فيجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة وغيرهما بها واذا عارضت غيرها فينبغي مراعاة قواعد التعادل والتراجيح وكما ان خبر الواحد ينقسم باعتبار دلالته الى نص وظاهر كذلك تنقسم الشهرة باعتبار عبارة المعظم **الثاني** هل تختص حجية الشهرة على القول بها بما اذا كانت حاصلة من توافق اكثر المتقدمين والمتاخرين او هي حجة وان حصلت من فتوى اكثر الفريقين فيه اشكال ولكن الاحتمال الاخير مع حصول الظن في غاية القوة **الثالث** هل الشهرة حجة مط ولو لم يحصل منها الظن او يشترط في حجيتها حصول الظن بنفس الحكم او بدليل معتبر في المسئلة احتمالات فيه اشكال من ان القائلين بالحجية لو لم يقولوا ومن امكان دعوى انصراف الاطلاق الى صورة حصول الظن فيبقى غيرها مندرجا تحت الاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم **الرابع** اذا افتى معظم الاصحاب بحكم وحصل الظن بعدم وجود المخالف فلا ريب في حجيته على القول بحجية الشهرة واما على القول بالعدم ففي حجيته ذلك ح اشكال من انه فرد من افراد الشهرة وان كان من اعلاها اذ لا يشترط في صدق الشهرة وجود المخالف فيندرج تحت اطلاق القول بالمنع من حجية الشهرة فيكون التفصيل خرقا للاجماع المركب ومن امكان دعوى انصراف اطلاق الشهرة في كلام الفريقين الى صورة وجود الخلاف فلا يكون التفصيل خارقا للاجماع المركب وقد ذهب والد العلامة الى حجية المفروض مع مصيره الى عدم حجية الشهرة في صورة وجود المخالف محتجا بان الاصل حجية كل ظن خرج منه الشهرة في صورة وجود المخالف لان المتيقن ان هذه الشهرة ليست بحجة ولا دليل على خروج محل البحث عنه لعدم ثبوت الشهرة في عدم حجية المفروض فيبقى مندرجا تحته وما صار اليه هو المعتمد وكذا الكلام فيما اذا افتى المعظم بحكم ولم يظهر لهم مخالف فهو حجة وفاقا لوالدي العلامة محتجا بالحجة المذكورة **الخامس** اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يظهر لهم مخالف ولكن لم تبلغ حد الشهرة فهل يكون حجة كالشهرة او لا يظهر من الذكرى الاول فانه قال اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ع وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظ ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام الى اخر ما تقدم ثم قال ولا فرق بين كثرة القائل بذلك وقلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب الى اخر ما تقدم وما صار اليه في غاية القوة مع حصول الظن بذلك **السادس** لو وقع التعارض بين الشهرة القديمة والمتاخرة ففي الترجيح اشكال لما ذكره جدي ره فانه قال الشهرة بين القدماء اقوى من حيث قرب العهد وان كان المتاخرون ادق نظرا واشد تاملا وان يلاحظ ومن هذه الجهة يظهر القوة في شهرتهم ومن هذه الحيثية يكون ارجح من شهرة القدماء فتأمل انتهى وفي بعض مصنفات السيد الاستاد الشهرة عاضدة مط مطلقة كانت او مخصوصة بالقدماء او المتاخرين لوجود المقتضي وهو اجتماع الانظار وبعد الكثير عن الخطاء ولو تعارضت الشهرتان ففي ترجيح احديهما وجهان من قرب عهد المتقدمين ودقة نظر الاخرين وكشف عدولهم عن الخلل في دليل الاولين وينقدح منهما التفصيل بترجيح الاولى فيما استند الى محض النقل والثانية فيما طريقه العقل والتعمق في دليل النقل وقد ترجح الاولى باستقراء الترجيح بها فلا ينتقض بالاخرى ويضعف بعد استقراء المرجحات كالادلة والمتاخر كاشف لا سبب فلا يلزم تغير الاحكام ومن هذا القبيل عود الخلاف الى الوفاق واول اشهر القولين الى الشذوذ وتجدد الاستنباط بتلاحق الافكار ووجدان النص والمرجح في اصل ذاهب ووروده عن امام بعد امام وظهور الخلل في مستند القول وقد يشكل القول في بعض ذلك بلزوم التكليف بما ليس في الاصول ووجوده مع عدم التمكن منه والثاني يتحقق كما يشهد به بعض مقامات الاجتهاد التي تضيق عن الاحاطة بما في الاصول الثابتة مع ظهور انتفاء البدل حال الاحتياج الى العمل وقد يلزم في مثل ذلك تغير الحكم الواقعي فان تكليف المختار غير تكليف المضطر فلا يلزم انتفاء الحكم الواقعي ولا اختلاف الاحكام باختلاف الظنون الاجتهادية كما يدعيه القائلون بالتصويب انتهى والمعتمد عندي ملاحظة اقوى الظنين **السابع** الظ بل المقطوع به ان فتوى فقيه واحد لا يكون حجة شرعية وان حصل منها الظن ويعضده الاصل والعمومات المانعة عن العمل بالظن وكذا فتوى فقيهين **الثامن** اذا تمسك معظم الامامية على حكم برواية ضعيفة غير صالحة بنفسها للحجية وتلقوها بالقبول فهل تكون الرواية حجة كالرواية الصحيحة او لا يظهر من اطلاق

اكثر الاصوليين الاول كما اشار اليه الشهيد الثاني ولهم ما اشار من قوله تع ان جاءكم اه والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم ويظهر من جماعة من الاصحاب منهم صاحب الذخيرة وجدي ووالد العلامة وغيرهم الثاني بل ربما يمكن دعوى انه المتيقن بين الفقهاء من اصحابنا ولهم اصالة الحجية كل ظن وقوله تع ان جاءكم اه بناء على كون التبين اعم من العلم او الظن وحصوله من اعتماد المعظم على الرواية وفيه نظر وهذا القول هو الاقرب عندي واذا تضمنت الرواية مطلبين او عبارتين ولخص تمسك الخصم باحدهما فلم يكن ذلك دليلا على حجية الاخر اللهم الا ان يحصل الظن بصدق الرواية بتمامها فيجوز ح الاعتماد عليهما معا على الاقرب **التاسع** اذا افتى المعظم بحكم ووجدت رواية ضعيفة غير صالحة بنفسها للحجية توافق فتواهم فهل يلزم موافقتهم ح على القول بعدم حجية الشهرة او لا فيه اشكال من ان كلا منهما منفردا ليس بحجة فكذلك في حال الاجتماع ومن ان ما يحصل من المجموع المركب من الظن لا يحصل في حال الانفراد وقد صار والدي العلامة الى الاول محتجا بان اصالة حجية الظن اقتضت حجية الظن المستفاد من الشهرة مط ولو لم يوافقها رواية ضعيفة لكن خرج هذه الصورة عن الاصل بشهرة القول بعدم حجية الشهرة وهي غير متحققة في محل البحث فيبقى مندرجا تحت الاصل وما صار اليه هو الاقرب سواء ظهر عدم اطلاع المعظم على الرواية المذكورة او **العاشر** قال في الذكرى الحق بعضهم المش بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فقريب سواء كان اشتهارها في الرواية بان يكثر تدوينها او روودها بلفظ واحد او الفاظ متغايرة او الفتوى فلو تعارضتا فالترجيح للفتوى اذا علم اطلاعهم على الرواية لان عدولهم عنها ليس الا لوجود اقوى كذا لو عارض الشهرة المستندة الى حديث ضعيف حديث قوي فالظ ترجيح الشهرة لان نسبة القول الى الامام ع قد تعلم وان ضعف طريقه كما يعلم مذاهب الفرق الاسلامية باخبار اهلها وان لم يبلغوا التواتر ومن ثم قبل الشيخ ابو جعفر رواية الموثقين مع فساد مذهبهم انتهى **الحادي عشر** اعلم انه ذهب والدي العلامة دام ظله الى ان الخبر المرسل اذا وافق فتوى اكثر الفقهاء كان حجة لان ضعفه منجبر بالشهرة ومنع عن حجية الخبر المقطوع وهو المتضمن لنقل قول الصحابي والتابعي او فعلهما وان وافق فتوى الاكثر ووجه الفرق ان المرسل من حيث تضمنه لنقل قول المعصوم ع الذي هو حجة يصلح لان ينجبر ضعفه الحاصل بالارسال بالشهرة ولا كذلك المقطوع فان غايته نقل قول الصحابي والتابعي وهو ليس بحجة بل هو كاحد اقوال العلماء وفتاويهم فلا يمكن دعوى الجبر بها كما لا يمكن دعوى جبر فتوى بعض العلماء بالموافقة لفتوى الباقين وبالجملة ان الفرق بين الجابر والمجبور لا بد منه وهو حاصل في الخبر الموافق للمش لان المجبور هو الاسناد الى المعصوم والجابر هو الفتوى بما اسند اليه وهذا ليس بحاصل في المقطوع لان الخبر المجبور كالجابر من جنس الفتوى فيدل على تاثير هذا الفرق مصير بعض اصحابنا الى حجية المرسل مط وعدم مصير احد منهم الى حجية المقطوع وفيه نظر بل الظ عدم الفرق وذلك لان الشهرة ان كانت قرينة لصدق الصدور والنسبة الى المعصوم في المرسل فهي قرينة لكون ما قاله الصحابي المعصوم في المقطوع وان كانت هي الحجة ولكن اعتبر ضم المرسل اليها لئلا يشملها ما دل على عدم حجية الشهرة وهو شمول عدم حجيتها لاختصاصها بالشهرة المجردة فنقول هذا بعينه جار فيما اذا انضم اليها الخبر المقطوع في نفسه يفيد الظن بقول المعصوم اذ الظ من حال الصحابي انه لا يقول في الاحكام الشرعية الا ما سمعه من المعصوم الا ترى ان صاحب السلطان اذا قال شيئا يتعلق بامر السلطنة يحصل منه الظن بكونه من السلطان وليس ذلك الا لظهور التصحيح في ان كل ما يقوله من صاحب المنبع فاذا انضم الى مثل هذه الشهرة التي تفيد بنفسها الظن يتقوى الظن فيجب العمل به من غير معارض اقوى لان الاصل في كل ظن قوي الحجية ووجود المعارض الاقوى للجزئين منفردا لا يصح معارضته للمجموع المركب كما لا يخفى ولا كذلك الخبر المرسل المنضم الى الشهرة فيكون اضعف من الاول ثم ان دعوى كون ما يقوله الصحابي من غير اسناد الى المعصوم كفتوى العلماء الباحثين في الفقه لا يخ عن اشكال بل الفرق بينهما تام ويشهد به نقل المحدثين الخبر المقطوع دون فتوى العلماء وكذا الاعتماد عليه في بعض المسائل وعدم الاعتماد على الفتوى في شيء منها انتهى **الثاني عشر** قال السيد الاستاد الشهرة اما في الرواية او في الفتوى والتاييد يحصل بكل منهما وربما خص بعض المتاخرين بالاولى متعلقا بظهور من قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك وهو ضعيف جدا فان قوله ما اشتهر اعم مما اشتهر نقلا او اشتهر حكمه ولان المدار في الترجيح على غلبة الظن في احد الطرفين ولا ريب في حصولها في الحديث المفتى به ولان الامر بالاخذ بما هو مش ليس تعبدا محضا بل للدلالة الشهرة على العمل فاذا تحقق العمل كان احق بالاعتبار ولو تعارضت روايتان بان كان احد الحديثين مشهورا في النقل دون الفتوى والاخر بالعكس فالظ ترجيح الثانية لان الظن فيها اقوى كما قلنا بل رجح في الذكرى الشهرة باعتبار الفتوى وان خلت عن النص ظاهرا اذا علم اطلاعهم على المعارض لان عدولهم عنه ليس الا لاستنادهم الى ما هو اقوى منه قال وكذا لو عارضت الشهرة المستندة الى حديث ضعيف حديثا قويا لان نسبة القول الى الامام ع قد تعلم وان ضعف طريقه كما تعلم مذاهب الفرق باخبار اهلها وان لم تبلغ التواتر ومن ثم قبل الشيخ ابو جعفر رواية الموثقين مع فساد مذهبهم قلت من هنا يعلم ان ما دل على خلاف المش كلما صح سنده وتعددت طرقه واتضحت دلالته اشتد ضعفه الا اذا علم عدم ظفرهم به او غفلتهم عن دلالته او عدولهم عنه بوجه ضعيف ولو شك في الاطلاع فوجهان من تعارض الاصل والظ والنظر في خصوص المواضع مجال واسع فلا تغفل

ومن تتبع [illegible] الخصوصيات [illegible]

ومن تتبع [illegible] من شهرة [illegible]

لان [illegible] الظن لا يحصل الظن الا [illegible] النفس [illegible] السهو

الشهرتان م

في ان الاصل عدم وجوب الاحتياط بعد انسداد باب العلم

في استلزام الاحتياط في جميع المسائل الحرج العظيم

في بيان الفرق بين الحرج اللازم بالتكليف الالزامي واللازم بالتكليف الاستحبابي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله اجمعين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **القول** في الادلة العقلية والقواعد الاصولية الشرعية والفوائد **مفتاح** لا شك ولا شبهة في ان معظم الاحكام الشرعية الفرعية مما لم يتمكن من تحصيل العلم بها وعليه فهل الاصل فيها لزوم العمل بالاحتياط والاخذ بما يتيقن معه بخروج العهدة عن التكليف الثابت يقينا وببراءة الذمة منه ولو مع حصول الظن بالبراءة وغير ذلك او لا بل يجوز الاكتفاء بالظن المعتمد هو الثاني وان الاصل عدم وجوب الاحتياط بعد انسداد باب العلم لوجوه منها انه لو وجب العمل بالاحتياط في الوقايع الكثيرة التي انسد طريق العلم باحكامها للزم الحرج العظيم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان معنى الاحتياط في تلك الوقايع هو الاخذ بما يتيقن معه بالخروج عن العهدة فيجب الاتيان في العبادات والمعاملات والايقاعات والعقود والسياسات وغيرها بكل ما يحتمل وجوبه وجزئيته وشرطيته وترك كل ما يحتمل حرمته ومانعيته ولو كان ذلك الاحتمال مما قام الدليل الظني على بطلانه وحصل منه مجرد التصور العقلي وذلك قد يؤدي الى تكرار اعمال كثيرة مرات عديدة وما ذاك الا حرج عظيم وعسر شديد وبالجملة لا شك ولا ريب في لزوم الحرج بلزوم العمل بالاحتياط فيما لم يعلم بحكمه من المسائل الفقهية بل هو لازم لو وجب العمل به في الموارد التي لم يحصل فيها دليل ظني بل هو لازم لو وجب في عمل خاص كالوضوء والغسل ومعاملة خاصة كالبيع كما لا يخفى على من له تتبع في المسائل الفقهية وقد صرح بما ذكرنا جمال الدين الخونساري وجدي قدس سره فقال الاول في مقام دفع احتمال وجوب العمل بالاحتياط بعد انسداد باب العلم ما لفظه رعاية ذلك في جميع ما يمكن رعايته فيه توجب الحرج والضيق المنفيين في الدين مثلا يلزم تكرار كل صلوة اخفاتية مرات عديدة بان يصلي تارة بالجهر بالتسمية مع قصد الوجوب بالسورة وتارة بالاخفات مع قصد الاستحباب بها الى غير ذلك من الاحكام التي لا يسع الوقت لتحصيل الاحتياط او لا يتيسر الا بمشقة عظيمة وحرج شديد فلعل العمل بالطريقة المشهورة وهي العمل باخبار الآحاد ورعاية الظن الحاصل بها وبسائر الادلة الشرعية والجمع بينها اذا احتيج الى الجمع اظهر واسلم وقال الثاني في الزام الاتيان بجميع المحتملات في جميع الاحكام يؤدي الى الحرج بل ربما لا يمكن لتحقق العصيان من جهة اخرى اذ لا يمكن الجمع في مثل ان المال اما لزيد او لعمرو وكذا الزوجة وامثال ذلك لا يقال ذهب جماعة الى وجوب العمل بالاحتياط في كل ما لم يعلم بحكمه وهو يدل على انه لا يستلزم الحرج اذ لو كان مستلزما له لاشتهر وقوع اولئك في الحرج وارتكابهم الافعال الشاقة اذ لا ريب انهم يعملون بما يذهبون اليه وبطلان التالي واضح لانا نقول لا نسلم ان مصير الجماعة الى ذلك دليل على ما ذكر اذ لعلهم يذهبون الى عدم انسداد باب العلم في معظم الاحكام الشرعية ويدعون ان ما لم يعلم حكمه قليل في الغاية وح لا يلزم الحرج بوجوب العمل بالاحتياط قطعا ونحن انما ادعينا لزوم الحرج بوجوب العمل بالاحتياط بعد ما بينا من انسداد باب العلم في معظم الاحكام الشرعية ولزومه على هذا التقدير بديهي عندي وكفاك شاهدا التجاء العلماء الى العمل بالظنون والادلة التي لا تفيد العلم والتجاء من عداهم الى العمل باقوال العلماء وغيرها مما لا يفيد العلم بالحكم الشرعي وبالجملة التجاء المسلمين في اكثر فروع الدين الى العمل بما لا يفيد العلم واليقين وتركهم العمل بالاحتياط اوضح شاهد على كون الالتزام به في جميع المسائل التي انسد طريق العلم فيها مستلزما للحرج والعسر لانه لو كان سهلا سمحا لالتزموا به اما كلية او في الاغلب والمشاهد منهم خلاف ذلك ولا يقال تظافرت الاخبار وتكثرت اقوال العلماء الابرار في الحث على الاحتياط والترغيب فيه في جميع المسائل وهو دليل على عدم كونه مستلزما للحرج اذ لو كان مستلزما له لما تجرد ذلك لنفي الحرج في الشريعة مع لانا نقول لا نم دلالة ذلك على ما ذكر اذ غاية ما يستفاد من مجموع ما ذكر رجحان العمل بالاحتياط المتحقق في ضمن الاستحباب والوجوب والحرج اللازم من التكليف الاستحبابي لا نم نفيه في الشريعة وانما المنفي الحرج اللازم من التكليف الالزامي وذلك لان المستحبات الشرعية كثيرة في الغاية بحيث لا تكاد تحصى ومن الظاهر ان الاتيان بها مستلزم للعسر والحرج الشديدين ولو كانا مستلزمين لرفع التكليف الاستحبابي للزم سقوط كثير من المستحبات وهو باطل قطعا وقد تنبه على هذا جدي قدس سره واما بطلان التالي فللادلة الدالة على نفي الحرج في الشريعة وسيأتي اليها الاشارة لا يقال

الادلة

ودعوى معارضة عموم ادلة نفي الحرج مع ما دل على عدم جواز العمل بالظن ممنوع

لانه يفيد اليقين بثبوت الحكم بجميع الجزئيات وما شابه ذلك يستحيل تطرق التخصيص

في ان اكثر [illegible] متواترة مفيدة للقطع

الادلة الدالة على نفي الحرج اللازم من وجوب العمل بالاحتياط في المسائل الكثيرة التي انسد طرق العلم فيها لا يفيد الا الظن وهو مما لا يصح الاعتماد عليه في اثبات ذلك لان اثباته لا بد ان يكون بدليل يفيد العلم اذ الاعتماد على دليل ظني في اثباته يستلزم الدور وذلك لان الاعتماد على الدليل الظني في ذلك يتوقف على بطلان وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل الكثيرة التي انسد فيها طريق العلم فلو كان هذا متوقفا على الدليل الظني جاء الدور وبالجملة بعد انسداد باب العلم في الوقايع يدور الامر بين شيئين احدهما العمل بالاحتياط والآخر العمل بالظن فيها ومن البين انه لا يجوز ترجيح احد الامرين على الآخر بالظن فيتعين ان يكون الدليل على بطلان الاحتياط في جميع تلك المسائل قطعيا ومن الظاهر ان العمومات المشار اليها لا تفيد سوى الظن فلا يجوز الاعتماد عليها في محل البحث مع ان هذه العمومات المذكورة معارضة بالعمومات الدالة على عدم جواز العمل بالظن وبغير العلم لان العمل بالعمومات المذكورة يستلزم العمل بالظن لظهور انه اذا لم يجب العمل بالاحتياط يجب العمل بالظن لان المفروض دوران الامر بعد انسداد باب العلم بين الامرين المتقدم اليهما الاشارة والتعارض بين هذين المتعارضين من قبيل تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى والترجيح مع العمومات المانعة من العمل بالظن لاعتضادها باطلاق الاخبار والآمرة بالعمل بالاحتياط وتأيدها بما تمسك به المانعون من العمل بالظن عقلا لانا نقول الدعاوي المذكورة وهي دعوى اختصاص ادلة نفي الحرج في العمومات التي لا تفيد سوى الظن ودعوى ان الدليل الظني لا يجوز التمسك به مطلقا لابطال وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم ودعوى ان الترجيح مع هذا العموم باطلة كلها اما الاولى فلان دليل نفي الحرج غير منحصر في تلك الادلة بل يدل عليه العقل ايضا وهو يدل على ان كل فرد من افراد الحرج منفي شرعا كما دل على ان كل فرد من افراد المحال لا يجوز التكليف به ومثل هذا الدليل لا يقبل التخصيص اصلا فاصالة نفي الحرج كاصالة عدم جواز التكليف بالمحال لا كاصالة عدم تخصيص العام وعدم حمل اللفظ على خلاف ظاهره وقد صار الى هذا بعض المحققين وعلى هذا فيكون ابطال وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم مستندا الى دليل يفيد العلم لا الى دليل لا يفيد الا الظن ثم لو سلمنا انحصار المدرك في نفي الحرج في تلك العمومات فنقول الحرج اللازم من وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم ينبغي الحكم باندراجها تحت تلك العمومات القطعية لان اخراج هذا الحرج منها والحكم بوجوب الاحتياط في تلك المسائل يستلزم اخراج اكثر افراد الحرج منها وذلك لانه يجب على ذلك ارتكاب افعال كثيرة كل واحد منها في نفسه حرج منها الاتيان بقضاء الصلوات تماما ومن غير مهلة الا بمقدار الضرورة كما عليه بعض الاصحاب وذلك حرج بالنسبة الى كثير من الناس ومنها الاتيان بالقضاء حتى يتيقن معه عدمه وذلك حرج بالنسبة الى كثير من الناس ومنها تأخير الحاضرة الى آخر الوقت اذا لم يتمكن من الاتيان بها في اول الوقت على الوجه المعتبر وذلك حرج بالنسبة الى كثير من الناس ومنها تأخير التيمم الى آخر الوقت ومنها الاتيان بغسل الجنابة وان اصابه ما اصابه ومنها غير ذلك وهو كثير لان جميع ذلك احتياط كما لا يخفى ومن الظاهر ان اخراج اكثر افراد العام وتخصيصه الى الاقل من النصف غير جائز فلا يجوز اخراج الحرج المفروض عن عموم ما دل على نفي الحرج خصوصا مع ملاحظة وروده في مقام الامتنان وكون الحرج المفروض هنا اشد واعظم من سائر افراده قطعا وبالجملة العمومات وان صلحت للتخصيص ولكن قد ينضم اليها ما يفيد العلم بعدم تخصيصها وهو هنا ما اشرنا اليه ثم انا لو سلمنا انها لا تفيد العلم بحسب التحقيق فنقول انا نلزم بها من يدعي حصول القطع بالاحكام الواقعية من الاخبار المودعة في الكتب الاربعة ونقول لهم ان اكثر الاخبار الدالة على نفي الحرج مروية فيها فينبغي ان يكون مفيدة للقطع بنفي الحرج المفروض هنا ومعه لا يصح احتمال وجوب العمل بالاحتياط للمفروض فتم وكيف كان فشمول ادلة نفي الحرج للحرج المفروض مما لا ينبغي الريب فيه واما الثانية فلانه يجوز التمسك بالظن الذي قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص على ابطال العمل بالاحتياط في المسائل التي انسد فيها طريق القطع قطعا ولا يلزم الدور ح جدا لان العمل بهذا الظن ليس مستندا الى بطلان وجوب العمل بالاحتياط في تلك المسائل الى ذلك الدليل الذي دل القاطع على حجيته نعم لا يجوز التمسك بالظن الذي لم يقم دليل من الشرع على حجيته على ذلك ومن الظاهر ان الظن الحاصل من العمومات الدالة على نفي الحرج في الشريعة مستفاد من الكتاب والسنة المتواترة وقد قام الدليل القاطع على حجية الظن المستفاد منهما بالخصوص واما الثالثة فلان عموم ما دل على عدم جواز العمل بالظن لا يشمل محل البحث لانصرافه الى صورة التمكن من تحصيل العلم على وجه لا يلزم منه الحرج ولان المستفاد منه عدم حجية الظن الذي لم يقم من الشرع دليل على حجيته لا مطلق الظن واذا فرض دلالة عموم نفي الحرج على حجية الظن كان مما قام الدليل على حجيته فلا يكون داخلا تحت عموم ما دل على عدم جواز العمل بالظن فلا تعارض بين العمومين فتم هذا كله على تقدير افادة ما دل على نفي الحرج الظن واما على تقدير افادته العلم فعدم التعارض بينهما ظاهر واما الرابعة فلانه لا اشكال في ان وجوه الترجيح مع عموم ما دل على نفي الحرج منها

موافقته للاعتبار العقلي ومنها اظهرية دلالته من عموم مادل على عدم جواز العمل بالظن ومنها ان التخصيص لم يتطرق اليه غالبا بخلاف مادل
على عدم جواز العمل بالظن فانه قد كثر تخصيصه ومنها غير ذلك لا يقال غاية هذه الوجوه افادة الظن بالترجيح ولكن في الاعتماد على هذا الظن في
محل البحث اشكال لعدم الدليل عليه لانا نقول هذا باطل لان الاجماع منعقد على وجوب العمل بالظن بالترجيح عند تعارض الادلة من الظنون
المخصوصة التي قام القاطع على حجيتها سلمنا ولكن كلامنا مع من يدعي ان وجوب الترجيح مع ادلة عدم جواز العمل بالظن وبالجملة لا اشكال في لزوم الاخذ
بعموم مادل على نفي الحرج ومعه يبطل احتمال وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم ولا يقال لو وجب العمل بالظن في
جميع تلك المسائل لزم الحرج ايضا وذلك لانه يجوز ان يحصل للمجتهد الظن بكل احتمال بوجوب الاحتياط وبعبارة اخرى يجوز ان يحصل للمجتهد
الظن بوجوب كل ما يحتمل وجوبه بحرمة كل ما يحتمل حرمته وبكل ما يلزم منه تكليف الزامي من الظن انه حرج مستلزم للحرج وهو مثل الاحتياط
في جميع تلك المسائل على تقدير لزوم العمل بالاحتياط فيها فما صار في ذلك مشترك الورود فما هو جوابكم عن الايراد على وجوب العمل بالظن فيها فهو
جوابنا عن الايراد على وجوب العمل بالاحتياط فيها لانا نقول الفرض المشار اليه وهو انه يجوز للمجتهد حصول الظن بوجوب كل ما يحتمل وجوبه وبحرمة
كل ما يحتمل حرمته محال عادة بخلاف الاحتياط في جميع تلك المسائل فانه ليس كذلك قطعا فلا يلزم الحرج على تقدير العمل بالظن في جميع تلك المسائل عادة
بخلاف لزوم العمل بالاحتياط فانه يلزم الحرج عادة فهذا القدر كاف في الفرق ومجرد الامكان العقلي لا يقدح كما لا يخفى ثم لو سلمنا تحقق هذا الممكن
فنقول مثل هذا الظن لا يجعل حجة ايضا بل الظن الذي يجعل حجة هو الظن الواقع غالبا وهو غير المفروض قطعا فتم لا يقال لو سلمنا كون الفرض
المشار اليه محالا عادة فنقول يمكن فرض اخر يلزم معه الحرج لو وجب العمل بالظن وهو ان يظن المجتهد بوجوب فعل شاق في الغاية كما اذا ظن بصحة
ما قاله السيد المرتضى من انه يجب على من عليه قضاء كثير من الصلوة ان يشتغل به دائما ولا يعرض عنه الا بقدر الضرورة فلا ياكل ولا يشرب ولا ينام
الا القدر الذي يمنعه من الهلاك وكما اذا ظن بصحة ما قاله بعض من لزوم الاتيان بغسل الجنابة على من تعمدها وان اصابه ما اصابه ونحو ذلك من
الافعال الشاقة وهو كثير فظهر ان الحرج لازم على تقدير لزوم العمل بالاحتياط ولزوم العمل بالظن فلا يمكن الاستدلال على بطلان الاول
بكونه مستلزما للحرج لانا نقول جواب هذا واضح على تقدير كون اصالة نفي الحرج كاصالة عدم جواز التكليف بما لا يطاق فان الفرض المذكور
على هذا التقدير غير ممكن الوقوع كما لا يخفى واما على تقدير كونها اصالة نفي الحرج كاصالة حمل اللفظ على الحقيقة ونحوها وكونها من الادلة الظنية
كما ذهب اليه بعض فنقول ذلك الظن بالفعل الشاق اضعف من الظن الحاصل مما دل على نفي الحرج فلا يقول بحجيته ولا يلتفت اليه ولا يتم النقض
كما لا يخفى وان كان اقوى منه فنقول نلتزم بهذا الحرج لان الواجب اما العمل بالظن او بالاحتياط وعلى اي تقدير يجب الالتزام بهذا الحرج والحكم
بخروجه عن العموم الدال على لقيام نفيه الدليل القاطع عليه واما الحرج اللازم من وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق
القطع فلا دليل على خروجه عن عموم مادل على نفيه فيبقى مندرجا تحته فيحكم ببطلان وجوب ذلك الاحتياط لانه ظن خاص لم يثبت له هنا معارض
اقوى ومع هذا فقد بينا ان مثل هذا الحرج لا يمكن تخصيصه العموم المشار اليه بخلاف الحرج اللازم من وجوب ذلك الفعل الشاق فانه يمكن
تخصيصه منه لان مادل على امتناع تخصيص الحرج اللازم من ذلك الاحتياط المشار اليه من هذا العموم لا يدل على امتناع تخصيص هذا الحرج كما
لا يخفى ومنها انه لو وجب الاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم للزم الضرر والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ذلك
يستلزم كثرة الاحتياط وقد ظهر بالتجربة ان كثرة الاحتياط يفضي الى الوسواس ومن الظاهر ان الوسواس ضرر عظيم بل هو من اعظم افراد الضرر
وقد ورد النهي عنه والامر بالتحرز عنه في الشريعة واما بطلان التالي فلعموم مادل على نفي الضرر من نحو قوله عليه السلم لا ضرر ولا ضرار في
الاسلام لا يقال غاية ما يستفاد من العموم الدال على نفي الضرر في الشريعة الظن بنفي الضرر المفروض هنا والظن لا يجوز التمسك به
في هذا المقام لما تقدم اليه الاشارة لانا نقول هذا الظن من الظنون التي قام القاطع على حجيتها بالخصوص ومثل هذا الظن يجوز التمسك
به في هذا المقام لما تقدم اليه الاشارة على ان مادل على نفي ارتكاب ضرر الوسوسة يمكن دعوى قطعيته فلا يكون اثبات بطلان التالي
مستندا الى دليل ظني بل الى دليل قطعي فلا محذور اصلا ولا يقال كثرة الاحتياط لا يحصل منها الظن بالضرر ومثل هذا الظن لا يجوز الاعتماد عليه في هذا
المقام لانا نقول هذا الظن مما قام القاطع على اعتباره فان العقل قاض بان الظن بالضرر يجب الاعتماد عليه كالعلم به بلا فرق
فتم ولا يقال مجرد كثرة الاحتياط لا يوجب العلم بالضرر ولا الظن به فان كثيرا من الناس يكثرون في الاحتياط ولا يحصل لهم بذلك

من غير فرق بين نفس لزوم الحرج لازم على تقدير لزوم العمل بالظن في جميع تلك المسائل مع

منها العلم بالفرد المشار اليه بل يحصل مع

[illegible]

ضرر وبالجملة كثرة الاحتياط تحصل بالاتيان باربع مرات وخمس مرات ولا يترتب على هذا ضرر لانا نقول نحن لا ندعي ان مجرد الكثرة يوجب ذلك
بل نوع خاص منها يوجبه عادة خصوصا بالنسبة الى الامزجة السوداوية ومنه الكثرة الحاصلة من الاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم ولا يقال
لو كان الاحتياط في جميع تلك المسائل مستلزما للضرر لكان حراما وهو باطل لان الظاهر اتفاق الكل على رجحانه مط لانا نقول نمنع الملازمة
ان سلمنا بطلان التالي لان لزوم الضرر بفعل انما يمنع من وجوبه لا من جوازه واستحبابه وفيه نظر والاولى ان يقال ان الوسوسة التي هي الفرد
هنا لا يتحقق الا مع اعتقاد وجوب الاحتياط اذ به يحصل الخوف كما مط فتم ولو منع من جواز الاحتياط في جميع تلك المسائل حيث يظن الوقوع في
الوسوسة كما هو الغالب لم يكن ولكن الاحتياط حسنا عقلا مط بل في بعض الصور ولو قيل انه ينقسم الى الواجب والمستحب والحرام والمكروه
والمباح عقلا لم يكن بعيدا ويمكن ان يدعى ان الاحتياط في جميع تلك المسائل باعتبار استلزامه المفسدة المشار اليها من القسم الثالث وعليه فلا
يجوز ارتكابه اذ كل ما هو قبيح عقلا فهو قبيح شرعا فهو دليل اخر على بطلان التالي فتدبر ومنها انه لو وجب الاحتياط في جميع المسائل التي انسد
فيها طريق العلم لزم التكليف بما لا يطاق والتالي بط فالمقدم مثله اما بطلان التالي فواضح واما الملازمة فلوجود الاول ان تلك المسائل في
غاية الكثرة بحيث لا تكاد تحصى فالاحتياط فيها يكون كثيرا بحسبها ولا يمكن تعلق القدرة عادة بالاتيان بمثل هذا فيكون التكليف به تكليفا
بما لا يطاق وقد اشار الى هذا الشيخ الحر في الوسائل فقال لا يجب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب بخلاف الشك في التحريم فيجب الاحتياط لزوم
تكليف ما لا يطاق اذ كثير من الاشياء يحتمل الوجوب الثاني ما اشار اليه جمال الدين الخونساري من ان الاحتياط لا يتمكن منه في كثير من
المقامات منها ما اذا دار الاحتمال فيه بين الوجوب والحرمة كما في صلوة الجمعة كما صرح به جمال الدين الخونساري فان جماعة يذهبون الى وجوبها عينا
واخرى الى حرمتها ومثل هذا كثير في الغاية ومنها ما اذا دار الاحتمال فيه بين كون الشيء جزءا او مانعا او بين كونه مصححا او مفسدا ومنها ما اذا دار الاحتمال
فيه بين كون الملك الفلاني لولد زيد اليتيم او لولد عمرو اليتيم وبالجملة المواضع التي لا يتمكن فيها من العمل بالاحتياط بوجه من الوجوه كثيرة لا تكاد تحصى لا
يقال الفرض الذي لا يتمكن فيه من العمل بالاحتياط فرض نادر فلا يلتفت اليه لانا نقول الندرة هنا غير قادحة اذ المفروض لزوم الاتيان بالاحتياط
في جميع المسائل فاذا فرض عدم التمكن منه في بعض الفروض ولو كان نادرا بطل ذلك على انه قد يدعى اغلبيته هذا اذا ما من فعل من الافعال التي لم
يعلم حكمها بالضرورة من الدين والمذهب الا ويحتمل كونه واجبا وكونه حراما وكونه مصححا للعبادة والمعاملة وكونه مفسدا لهما ابتداء ثم بعد
الفحص والاجتهاد قد يحصل العلم ببطلان احد الاحتمالين المتنافيين وهو قليل وقد لا يحصل ذلك وهو الاغلب نعم قد يحصل الظن بذلك ولكن
معه لا يتمكن من تحصيل العلم بالبراءة اليقينية قطعا كما لا يتمكن من تحصيله فيما اذا تساوى الاحتمالان المشار اليهما نعم اذا حصل الظن بذلك
او دار الامر بين الاحتمال الاخر الذي لم يحصل الظن ببطلانه واحتمال غيره ما ذكر كان الاولى مراعاة الاحتمال الاول فاذا احتمل كونه واجبا وكونه
حراما مثلا ثم حصل الظن المعتبر شرعا بانه ليس بحرام واحتمل ان يكون واجبا ومباحا كان مراعاة احتمال الوجوب اولى وقد يسمى هذا بالاحتياط
ولكنه ليس من الاحتياط المفروض وهو الذي يوجب العلم بحصول الامتثال فتم وحيث لم يتمكن في اكثر المقامات او في بعضها من الاحتياط المحصل
للعلم بالخروج عن العهدة ولم يمكن ان يقال بسقوط التكليف لانه انكار للضروري من الدين والمذهب كانكار سقوط التكليف بعد انسداد باب
العلم كان اللازم العمل بالظن اذ المفروض انه لا واسطة بين الامرين ولما لم يقم دليل على اعتبار ظن بخصوصه هنا كان اللازم العمل باقوى الظنون
كاشفا كان الامام قام الدليل الشرعي على بطلانه واذا كان اللازم مراعاة ما ذكر في هذه الصورة كان اللازم مراعاته مط ولو في صورة التمكن
من تحصيل الاحتياط المحصل للعلم بالخروج عن العهدة اذ كل من قال باصالة حجية الظن في صورة قال بها مط ومن منعها في صورة منعها مط
فالقول بالفصل خرق للاجماع المركب فتم الثالث ما ذكره في الغنية فانه قال في مقام رفع التمسك بالاحتياط على كون الامر للوجوب ما لفظه
قولهم ان ذلك احوط في الدين غير صحيح بل هو ضد الاحتياط لانه يؤدي الى افعال قبيحة منها اعتقاد وجوب الفعل ومنها العزم على ادائه
على هذا الوجه ومنها اعتقاد قبح تركه وربما قد ذكره هذا القائل وكل ذلك قبيح لان كل من ادلهم عليه يجوز قبحه لتجويزه كون المامور به غير واجب
والاقدام على ما لا يؤمن قبحه في القبح كالاقدام على ما يقطع على ذلك فيه انتهى وفيه نظر ومنها انه لو وجب العمل بالاحتياط في جميع المسائل
الغير المعلوم حكمها لانسد طريق الاجتهاد ولزم بطلان طريقه والتالي باطل لان الادلة الدالة على حقيقة طريقة المجتهدين فالمقدم مثله ومنها
انه لو وجب العمل بالاحتياط في جميع تلك المسائل لبطل التمسك باصالة البراءة ولما كانت حجة شرعية والتالي بط فالمقدم مثله اما ... ولما

فيما لو وجب الاحتياط مع

في ان ذلك يوجب بطلان اصالة البراءة

[illegible]

اصالة

الملازمة فواضحة واما بطلان التالى فلما سبق اليه الاشارة انتهى **مفتاح** اذا شك فى وجوب شيء لنفسه لا باعتبار توقف غيره عليه باعتبار كونه ركنا او جزءا او شرطا كما اذا اشك فى وجوب الاستهلال وفى وجوب غسل الجمعة وفى وجوب عبادة او معاملة ولم يقم دليل علمي او ظني معتبر شرعا او تعبدا معتبر شرعا على عدم الوجوب ولا على الوجوب فهل الاصل الحكم بوجوب الاتيان بذلك المشكوك فى وجوبه احتياطا فيكون هذا من المقامات التى يجب فيها الاحتياط او لا يجب بل الاصل هنا براءة الذمة فيجب الحكم بعدم وجوب ذلك صرح فى الذريعة والمعتبر والنهاية والقواعد ... والمبادى وشرح المبادى وشرح المنية والذكرى والتنقيح وشرح ... والكشف وغيرها بالثانى وربما يظهر من المحكى فى المعارج عن جماعة وفى النهاية عن بعض الاول وهو ضعيف بل المعتمد ما عليه الاولون ولهم وجوه منها ظهور جملة من العبارات فى دعوى الاجماع على ذلك ففى المعتبر اطبق العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية وفى مقام اخر ان اهل الشرايع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من الماكل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه فى كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن وفى التنقيح اصالة البراءة هى حجة عندنا ما لم يتحقق دليل على خلافها وفى الوسائل للشيخ الحر العاملى فى نفى الوجوب فى مقام الشك فى الوجوب الا اذا علمنا اشتغال ذمتنا بعبادة معينة وحصل الشك بين فردين كالقصر والاتمام والظهر والجمعة وفى رسالة المحدث قده ادعوا الاجماع على ذلك ادعاه جمع منهم الصدوق فى اعتقاداته والمحقق والعلامة ويظهر ذلك من طريقة الفقهاء ومنهم الكلينى والمفيد والشيخ وان قالا بالتوقف الا انهما يقولان به بالقياس الى حكم العقل لا بالقياس الى الشرع وطريقة العمل فانهما يقولان بالبراءة وقال قده فى مقام اخر فى جملة كلام له ومع ذلك اتفقوا على البراءة غاية الاتفاق واطبقوا نهاية الاطباق وعمل جميع المسلمين كان عليها كما اشرنا وقال قده ايضا فى مقام اخر اعلم ان المجتهدين ذهبوا الى ان ما لا نص فيه والشبهة فى موضوع الحكم الاصل فيهما البراءة ودليل المجتهدين الاجماع نقله جمع منهم الصدوق فى اعتقاداته والمحقق والعلامة وكثير من المتاخرين وهو الظاهر من كلام الكلينى والمفيد والشيخ ولا شبهة فى كونه حقا وفى كلام بعض الاجلة والاظهر العمل على البراءة الاصلية وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق فى اعتقاداته فى باب الحظر والاباحة المطلقة قال اعتقادنا فى ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد فى شيء منها نهى فيظهر منه انه من دين الامامية وفى شرح الوافية واما جواز ترك ما يحتمل الوجوب فهو وفاقى الا اذا علم اشتغال الذمة بعبادة وحصل الشك بين فردين كالقصر والاتمام والظهر والجمعة ويعضده ما ذكره امين الاسترابادى ما ذكره جد قده فقال ويؤكد اجماعهم وتحققه انا نقطع ان المسلمين فى زمن رسول الله صلى الله عليه وآله الى زمن القائم عليه السلم ما كانوا يتوقفون فى كل واحد من حركاتهم وسكناتهم فى كل واحد واحد من اعضائهم وكذا فى سمعهم وبصرهم وذوقهم ولمسهم وشمهم وماكولهم ومشروبهم وملبوسهم ومحل جلوسهم ومشيهم وغير ذلك مما يصير متعلقا للحكم وبالجملة ما كانوا يتوقفون ويقتصرون على الرخصة الثابتة من الشرع وعلى قدر الرخصة وان الرسول صلى الله عليه وآله يوم بعث لم يلزمهم على ذلك بل كان يبلغهم التكليف ولا يؤاخذهم الا بعد الابلاغ فى الامور المذكورة لانه كان برفع التكليف يمنح عليهم وبدون ابلاغ الاباحة ورفع التكليف ما كان يؤاخذهم فى كل واحد واحد من الامور وبالجملة نقطع ان الرسول صلى الله عليه وآله لم يجعل الاصل على الامة الاقتصار فى كل واحد واحد من الامور على الرخصة الخاصة وبلوغها وثبوتها ولا كان يؤاخذ بل كان الامر بالعكس وكذا كان حال الائمة عليهم السلم كما يظهر من تتبع الاخبار بحيث لا يبقى شبهة مضافا الى الاثار والاعتبار وقال ايضا انا نقطع ان المسلمين من زمن رسول الله صلى الله عليه وآله الى زمان القائم عليه السلم ما كانوا يتوقفون فى كل واحد واحد من حركاتهم وسكناتهم فى كل واحد واحد من اعضائهم وكذا فى كل واحد واحد من ماكولهم ومشروبهم وملبوسهم ومحل جلوسهم وحركتهم وغير ذلك مما يصير متعلقا للحكم ما كانوا يتوقفون فى هذه الامور وغيرها على الرخصة الثابتة من الشرع وعلى قدر الرخصة ونجزم ايضا ان الرسول صلى الله عليه وآله يوم بعث لم يلزمهم على ذلك بل كان يبلغهم التكليف لانه يبلغهم الرخصة والاباحة ورفع التكليف بالتوقف او الحرمة كما يقول الاخباريون وكذا كان حال الائمة عليهم السلم وكذا كان طريقة المسلمين فى الاعصار والامصار وثانيها ان الشهيد ره فى كره صرح بان اصالة البراءة حجة ما لم يتحقق دليل خلافها ولم ينقل الخلاف وهو ظاهر فى دعوى عدمه وثالثها ان معظم اصحابنا فى الكتب الفقهية الاستدلالية قد شاع منهم التمسك باصالة البراءة من غير تامل لاحد منهم وهو دليل على كونها من المجمع عليها بينهم لا يقال لا نم انعقاد الاجماع على حجية اصالة البراءة فان الخلاف فيها من اصحابنا موجود وذلك لان

فان من [illegible] الاصل [illegible]
عند الشك فى وجوب شيء

الحكم من الاخباريين انكار ذلك وهم طائفة من علماء الشيعة فيقدح مخالفتهم فى انعقاد الاجماع ولا يحصل بمجرد اتفاق المجتهدين هذا وقد يحكى من بعضهم التمسك بالاحتياط فى المسائل الفقهية خصوصا من السيد ابن زهرة فانه قد اكثر فى الغنية من التمسك به وايضا قد حكى فى المعارج عن جماعة من الامامية القول بالمنع من الحكم بالاباحة فيما لم يعلم اباحته وحرمته وايضا قد يقال من حكم باصالة البراءة فيما لم يعلم حرمته لعله اراد الموضع الذى لم يتعرض الشارع لبيان حكمه اصلا وسكت عنه مطلقا وهذا غير معلوم التحقق فى هذا الزمان لان افعال المكلفين مما تدخل الشارع على حكمه وان لم نعلمه مفصلا وقد نص على ذلك بعض الاصحاب وبالجملة لم يثبت الاجماع على ذلك بل ولا الشهرة واما نقل جماعة الاجماع عليه فلا يصلح للحجية لانه لا يفيد سوى الظن وهو ليس بحجة فى هذه المسئلة كما لا يخفى لانا نقول منع الاجماع على ذلك فاسد ومخالفة الاخباريين غير معلومة بل الظاهر عدمها سلمنا ولكن لا عبرة بها بعد معلومية فساد طريقتهم وحقية طريقة المجتهدين ولا يشترط فى الاجماع اتفاق الكل بل يكفى فيه اتفاق جماعة اذا كان كاشفا عن قول المعصوم عليه السلم ومن الظاهر حصوله باتفاق المجتهدين ثم لو سلمنا عدم حصول الاجماع البسيط باتفاقهم فنقول الاجماع المركب حاصل وتقريره ان كل من قال بحجية الاجتهاد قال بحجية اصالة البراءة ومن لم يقل بالاول لم يقل بالثانى ولا قائل بالفصل وحيث ثبت الاول لزم ان يكون الثانى ثابتا ايضا والا لزم خرق الاجماع المركب فتامل واما منع اتفاق المجتهدين على ذلك باعتبار تمسك بعضهم بالاحتياط فى المسائل الفقهية فضعيف فان من نسب اليهم ونقلها عنهم علم ذلك منهم والتمسك بالاحتياط قد يتمسك به لالزام الخصم ولعل هذا هو الظاهر من الغنية وقد يتمسك به ايضا لقيام الدليل على وجوب العمل به فى بعض الموارد ولا نمنعه واما ما حكاه المحقق فلعله محمول على ما اشار اليه جد قده بقوله الا انهما يقولان براءة واما الاحتمال الاخير فضعفه ظاهر سلمنا عدم معلومية انعقاد الاجماع ولكن نقول شهادة الجماعة المشار اليهم به كافية بناء على كون ذلك مما قام الدليل على حجيته بالخصوص ومثل هذا يجوز التمسك به فى هذه المسئلة قطعا ومنها جملة من الاخبار احدها ما اشار اليه فى الوافية فقال روى ابن بابويه فيمن لا يحضره الفقيه فى بحث جواز القنوت بالفارسية عن الصادق عليه السلم قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى ونحوه المروى فى البحار مسندا عن الحسين بن ابى عبد الله عن ابيه عن ابى عبد الله عليه السلم قال الاشياء مطلقة ما لم يرد عليك امر او نهى ونحوهما ما رواه فى البحار ايضا عن العوالى عن الصادق عليه السلم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نص وقال فى مجمع البحرين بعد الاشارة الى الاول قال الصدوق ومقتضاه اباحة كل شيء ما لم يبلغ فيه نهى وقال فى هى ولا يجوز الدعاء فى الصلوة بغير العربية لقول الصادق عليه السلم كل شيء اه رواه ابن بابويه وقال فى كنز العرفان ويجوز القنوت بالفارسية لقوله عليه السلم كل شيء اه وقال جد قده ويدل على ان الاصل البراءة قوله عليه السلم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى كما رواه الفقيه وحتى يرد فيه امر او نهى على ما رواه الشيخ قال بعض الاجلة وجه الدلالة ان هذا الحديث سواء كان خبرا او انشاء يدل على الاباحة الشرعية اما الانشاء فظ واما الاخبار فلان اخبار المعصوم عليه السلم بان ما لم يصل اليكم النهى عنه فذمتكم غير مشغولة به يلزمه الترك حكمه حكم الانشاء انتهى لا يقال لا يجوز الاستناد الى هذه الرواية فى اثبات اصالة الاباحة والبراءة لانها ضعيفة السند بالارسال لانا نقول ضعف السند هنا غير قادح لانه منجبر بالشهرة العظيمة التى لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالفة مضافا الى امكان دعوى عدم قدح هذا الارسال كما اشير اليه فى مقام اخر هذا كله على تقدير القول بان ليس كل ما رواه الصدوق فى كتاب من لا يحضره الفقيه قطعى الصدور واما على القول بان جميع ما رواه فيه قطعى الصدور كما ذهب اليه جماعة فلا يمكن المناقشة فى السند اصلا وقد يقال هذا القول فساده واضح ولم يقم دليل يفيد العلم بصدورها عن المعصوم عليه السلم والانجبار بالشهرة والارسال عن الصدوق ونسبته الى المعصوم عليه السلم لا يقتضى ذلك جدا فالرواية من اخبار الاحاد التى لا تفيد العلم وما شانه ذلك لا يجوز التمسك به فى مسئلتنا هذه مط وان كان صحيحا ومفيدا للظن وقد يدفع بانا اذا لم يحصل العلم من هذا الخبر فهو بانضمامه الى الاخبار التى ياتى اليها الاشارة تفيده لحصول التواتر المعنوى بها بعد وضوح دلالتها فضعف سند كل واحد منها غير قادح بعد بلوغ مجموعها حد التواتر نعم ضعفه يقدح لا لان كل واحد منها اذا فرض توقف حصول التواتر على مجموعها وبالجملة المناقشة فى سند كل واحد منها حجة بنفسه بل الحجة المجموع من حيث المجموع نعم يمكن ان يلزم بعد وضوح دلالته من يدعى قطعية الاخبار او يدعى قيام الدليل القطعى على حجية الخصوص ويكفى هذا القدر لجعل كل واحد منها حجة بنفسه فالتمسك بهذه الاخبار الظاهرة الدلالة صحيح مط ولو قلنا بانها لا تفيد القطع نعم لا يمكن الاعتماد عليها عندنا الا بعد حصول القطع بحجيتها ولو فرض عدمه فلا يعتمد عليها ولكن نحن لم نلتزم بابراز ما هو معتقدنا بل نذكر ما يمكن الاستناد اليه اما عندنا او عند الخصم فانا ذكرنا هنا ادلة ظنية لا تصلح بنفسها للحجة فلا اعتراض علينا هذا مع انه قد يحصل العلم بملاحظة

الموضوع

مفصلا

لا بد له على علم ذلك
فان الاحتياط
ع

ان الاحتياط من الاصل العملى
اصالة البراءة من

بعد وضوح دلالتها
على المطلوب وهيئتها مع
دلالة التواتر بها
نفس حصول التواتر فيها
وح لا يمكن [illegible] منها
هم

مجموع

جميع

الادلة الظنية وان لم يكن كل واحد منها بنفسه مفيدا له فهذه فائدة اخرى لتمسكنا بما لا يفيد العلم بنفسه وهذا عذرنا وعذر غيرنا في ذكر الادلة الظنية هنا في سائر المسائل مط ولو لم نقل بحجية كل واحد منها وحيث صح ما قلناه فلا حاجة الى دعوى حصول القطع من مجموع الاخبار المذكورة وتواترها مع ان الانصاف ان ادعاء هذا غير بعيد على انا نمنع حجية الظن في هذه المسألة خصوصا الظنون المخصوصة ولا يقال مقتضى اطلاق الرواية المذكورة اباحة كل شيء لم يرد في الشريعة النهي عنه او الامر به ولو دل العقل على قبحه او لزوم الاتيان به فاطلاقها خلاف الاجماع والاطلاق المخالف للاجماع لا يجوز التمسك به لانا نقول هذا الايراد بط لان الاطلاق المذكور يجب تقييده بغير ما دل العقل على حرمته او وجوبه ولا دليل على تقييده في غير هذه الصورة فيجب العمل به فان الاطلاق المقيد حجة في غير محل التقييد للاجماع عليه ولانه لو لم يكن حجة لزم سقوط التمسك بجميع الاطلاقات الشرعية او معظمها وهو بط قطعا فان ذلك يستلزم لهدم الشريعة وذلك واضح على انه قد يدعى عدم لزوم تقييد الاطلاق بما ذكر اذ ما دل العقل على حرمته او وجوبه مما ورد النهي عنه او الامر به فلا يلزم لان المفروض في الرواية اباحة ما لم يرد النهي عنه ويشبه هذا ما قاله بعض في مقام دفع تمسك من ادعى ان الحسن والقبح شرعيان لا عقليان بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا من ان العقل رسول في المعنى فلا تشمل الاية الشريفة ما دل العقل على قبحه لكن الانصاف انه خلاف المتبادر من اللفظ فيشكل المصير اليه ولا يقال ان مقتضى الرواية المذكورة اباحة كل شيء يعلم بعدم ورود النهي عنه او الامر به في الشريعة فلا تشمل ما احتمل فيه احد الامرين ومن الظاهر ان المقصود في هذا البحث اثبات اباحة هذا بحسب الظ لا الاول لانا نقول هذا الايراد فاسد لان المتبادر من قوله عليه السلم حتى يرد فيه نهي صورة العلم بورود النهي فيكون التقدير كل شيء مطلق حتى يحصل العلم بورود النهي عنه وعليه يجب الحكم باباحة كل شيء لم يعلم بانه منهي عنه سواء علم بعدم النهي عنه او شك فيه فيندرج فيه كلما يحتمل حرمته واباحته فان قلت هذا انما يصح على تقدير كون الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة وهو خلاف التحقيق بل هي موضوعة للمفاهيم الكلية من غير ملاحظة للعلم والجهل فيها اصلا وعليه لا يتجه الاستدلال بالرواية على ذلك كما لا يخفى قلنا نحن لا ندعي مدخلية العلم في الموضوع له بل ندعي انصراف اطلاق الرواية الى صورة العلم ولا بعد في ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى الشامل للمعلوم وغيره ومع ذلك ينصرف اطلاقها الى المعلوم باعتبار تبادره فان قلت لو حمل اطلاق الرواية على صورة العلم لزم تعلقه بالحكم باباحة كل شيء لم يعلم بتعلق النهي به وان حصل الظن المعتبر شرعا بتعلقه فيلزم ان لا يكون ظن المجتهد بحرمة شيء معتبرا وهو بط قطعا قلت هذا باطل اذ بعد قيام الظن المعتبر شرعا بحرمة شيء يحصل العلم بورود النهي عنه فلا يمكن الحكم باباحته بمقتضى عموم قوله عليه السلم كل شيء مطلق لتخصيصه بقوله حتى يرد فيه نهي المتحقق مفهومه في المفروض سلمنا ولكن نقول يخرج الظن المعتبر شرعا من عموم الرواية بالدليل الدال على اعتباره وبالجملة الظاهر من قوله عليه السلم حتى يرد فيه نهي صورة العلم بورود النهي خصوصا مع ظهور ورود الرواية مورد الامتنان فانه لا يتم الا بعد كون المراد من القول المزبور ما ذكرنا هذا ويؤيد ما ذكرنا استدلال جماعة من الاصحاب بها على اصالة اباحة الاشياء فتدبر ثم لو سلمنا شمول القول المزبور لصورتي العلم بورود النهي وعدمه فنقول من يحكم بعدم ورود النهي حيث يحصل الشك فيه بالاصل والكبرى بعموم الرواية ففي كل مورد يحصل الشك في الحرمة نقول هذا شيء لم يرد فيه نهي وكلما لم يرد فيه نهي فهو مباح اما الصغرى فبان الاصل عدم ورود النهي فيه واما الكبرى فبعموم قوله عليه السلم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي واثبات الصغرى بالاصل غير عزيز فتدبر ولا يقال ان غاية ما يستفاد من الرواية المذكورة كون ما لم يرد فيه نهي او امر مباحا بالذات وهو لا ينافي وجوبه من باب المقدمة بمعنى اللابدية اذ يجوز ان يكون الشيء مباحا بالذات ولا يترتب على فعله ثواب ولا على تركه عقاب ولا لوم ويكون الاتيان به مما لا بد منه باعتبار كونه مقدمة للواجب وذلك مثل وضع السلم للصعود على السطح المأمور به فانه مباح بالذات لا يترتب على فعله ثواب ولا على تركه عقاب ولا لوم مع انه لا يجوز تركه باعتبار توقف الاتيان بالمأمور به عليه وهذا اختيارنا واختيار جماعة من المحققين في مقدمات الواجبات التي لم يرد امر بخصوصها نعم ان قلنا بان مقدمة الواجب واجبة بالوجوب الشرعي بطل ما ذكر كما لا يخفى ولكن هذا القول ضعيف في الغاية بل الحق ما بيناه وعليه لا يمكن الاستدلال بالرواية على بطلان القول بوجوب ترك كلما يحتمل حرمته ووجوب الاتيان بكل ما يحتمل وجوبه اذ من الظ ان هذا القائل لا يريد الوجوب بالذات كوجوب الصلوة والزكوة بل الوجوب من باب المقدمة لانه اوجب الاحتياط ومن الظ ان وجوبه من هذه الجهة ومن الظ ان الكلام في البحث مع هذا القائل وليس

فيلزم ان الاوامر التي في الاحكام
حجة في غير محل النص

فيلزم ان الاوامر التي من الشارع
مخصوص بتلك الاحاديث [illegible]
بمدخلية العلم فيه

بخروج

فيثبت الصغرى
بالاصل ع

المقصود فيه اثبات الاباحة الذاتية للاشياء الغير المعلوم حكمها فلا وجه للتمسك بالرواية فيه لانا نقول هذا الايراد باطل ايضا لان المقصود في الرواية بيان اباحة الاشياء التي لم يعلم بورود النهي عنها كما بيناه سابقا وحيث ثبت اباحتها بحسب الظ وان احتمل كونها حراما في نفس الامر بهذه الرواية بطل احتمال وجوب الاحتياط فيها بالاجتناب عنها لانه انما يتجه بعد صحة احتمال حرمتها ومساواته لاحتمال الاباحة وقد ابطله هذه الرواية وجعلت احتمال الاباحة هو المتبع ولو كان الحكم بوجوب الاحتياط في الماء المشكوك في طهارته غير مناف لقوله عليه السلم كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر الذي انعقد الاجماع على مضمونه لما جاز التمسك به على الحكم بطهارته وجواز استعماله بحسب الظ والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلعدم الفرق بين هذا ومحل الفرض كما لا يخفى واما بطلان التالي ففي غاية الوضوح وبالجملة المناقشة المذكورة فاسدة جدا ولا يقال ان غاية ما يستفاد من الرواية لزوم حمل العمومات والمطلقات على ظواهرها حتى يثبت الصارف والمقيد لها وهذا مما لا كلام فيه وانما الكلام في اباحة الافعال التي لم يعلم حكمها بالخصوص وليس في الرواية دلالة عليها لانا نقول هذا الايراد فاسد ايضا لانه لا دلالة في الرواية على ما ذكر اصلا وتنزيلها عليه في غاية البعد كما لا يخفى ولئن تنزلنا فلا اقل من كونه احد افراد مفهوم الرواية وبمجرد هذا لا يمكن الحمل عليه خاصة بل ينبغي الحمل على العموم حتى يثبت المخصص ولم يثبت ولا يقال الرواية المذكورة محمولة على التقية فلا يصح التمسك بها في محل البحث لانا نقول الحمل على التقية خلاف الاصل والظ فلا يصار اليه الا مع وجود الدليل عليه وليس ومجرد الاحتمال لا يصلح لذلك والا لوجب حمل كثير من الروايات على التقية فيسقط الاستدلال بها وهو بط وخلاف المعهود من سيرة الاصحاب وقد صرح به بعض الاجلة فقال بعد توجيه الاستدلال بالرواية على حجية اصالة البراءة والقول بانه مخصوص بالخطابات الشرعية بمعنى ابقاء العام على عمومه والمطلق على اطلاقه الى ظهور المخصص والمقيد او حمله على ما قبل كمال الشريعة او انه مخصوص بمن لم يبلغه احاديث النهي عن الشبهة واحاديث الاحتياط او حمله على ما لا يحتمل التحريم بل يحتمل الوجوب والاباحة او انه مخصوص بما يعم به البلوى للظن بانه لو لم يكن مباحا لنقل حكمه او الحمل على التقية او القول بانه لا مصداق له لورود النهي عما لا نص فيه في احاديث التوقف او القول بان المراد منه ما لا يعلم كونه فردا لنوع معلوم الحلية او لنوع معلوم الحرمة كاللحم الدائر بين الميتة والمذكى وما شابه هذا ارتكاب لخلاف الظ لا يجوز الا لضرورة وغاية ما يتصور دلالة احاديث التوقف والاحتياط على وجوب الحظر فيما لم يرد فيه نص انتهى وثانيها خبر زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلم قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقد استدل به على اصالة الاباحة جماعة ولا يقال هو ضعيف السند لاشتماله على زكريا بن يحيى وهو مشترك بين الثقة وغيره ولا قرينة هنا على ارادة الاول فلا يصح الاعتماد عليه لانا نقول قد بينا ان ضعف السند هنا غير قادح على انه قد عده من الموثق ولا يقال هذه الرواية مضطربة المتن اذ في بعض النسخ زيادة قوله علمه وفي اخرى وهو نسخة الكافي حذفه وما شابه ذلك لا يجوز الاعتماد عليه لانا نقول ان مجرد اضطراب المتن بالزيادة والنقيصة لا يقدح في جواز الاعتماد بل انما يقدح فيما اذا اختلف الحكم باعتبارهما ولم يمكن ترجيح احدهما على الاخر وليس الامر هنا كذلك لان الزيادة هنا مرادة سواء ذكرت صريحا ام لا اذ المتبادر من الحجب حجب العلم لا شيء اخر سلمنا ولكن الاصل ترجيح النسخة المشتملة على الزيادة لان الخطاء في النقص اشيع من الخطاء في الزيادة الا ان يقال ان هذا الوجه معارض برجحان كتاب الكافي على غيره فتدبر ولا يقال قوله عليه السلم موضوع عنهم لا يمكن حمله على حقيقته اذ لا معنى لكون ذات الشيء المحجوب علمه عن العباد موضوعا عنهم فلا بد من اضمار شيء يصح الحكم بوضعه عنهم والمضمر هنا غير معلوم فلعله ما لا يمكن معه الاستدلال بالرواية على المطلوب لانا نقول هذا باطل لان الظ ان المضمر هو الذي يصح معه الاستدلال بها عليه وهو ما ذكره جماعة قال جدي الصالح قدس سره في شرح اصول الكافي قال ابو عبد الله عليه السلم ما حجب الله علمه عن العباد من العلوم والمعارف والاحكام ومن جملة ذلك اسرار القضاء والقدر فهو موضوع عنهم غير مطلوب منهم قولا وفعلا وتركا لان ما يتوقف من المعارف وغيرها على التعريف فهو ساقط عنهم بدونه وقال بعض فضلاء العصر بعد نقل الرواية فان المراد وضع تكليفه او وضع المؤاخذة وهذا يشمل محتمل الوجوب ومحتمل الحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب وقال السيد صدر الدين في شرح الوافية قوله عليه السلم ما حجب اه اقول لا معنى لوضع نفس الشيء المحجوب بل المراد وضع التكليف والمؤاخذة وهما وجوديان ويتعلقان بالواجب والحرام فعلا وتركا وتركا وفعلا فظهر ما في قول بعض الافاضل ان هذا الحديث ظاهر الاختصاص بما يحتمل الوجوب خاصة دون التحريم بقرينة الوضع اذ لا معنى لوضع التحريم فالمعنى ما حجب الله علم وجوبه فهو ساقط عن المكلفين وهذا لا نزاع فيه انتهى ويحتمل ان يراد بما حجب الامور الغامضة التي لا تصل عقولهم اليها كاسرار القدر ومعنى وضعها سقوط التكليف بعلمها والتفكر فيها

والاظهر التعميم او التخصيص بالافعال التي لم يعلم احكامها الشرعية انتهى هذا وقد يمنع من لزوم الاضمار لجواز ان يراد من الموصول نفس الاحكام
الشرعية ويكون التقدير كل حكم شرعي حجبه الله تع عن العباد او حجب علمه عنهم ولم يبينه لهم فهو موضوع عنهم وغير متعلق بهم وهذا معنى صحيح لا
اشكال فيه ولا يلزم معه الاضمار وقد يناقش في هذا بانه يلزم عليه ان يكون الحكم بالاباحة موضوعا عنهم لانه ايضا حكم شرعي محجوب عنهم كما
ان الوجوب والحرمة اللذين هما حكمان شرعيان محجوبان عنهم حيث لم يبينا لهم وبالجملة لا فرق بين الحكم بالاباحة وسائر الاحكام في الانتساب
الى الشريعة وصدق الحجب فكما يلزم رفع سائر الاحكام الشرعية باعتبار الحجب كذا يلزم الحكم برفع الحكم بالاباحة باعتبار الحجب وعلى هذا
يلزم ان يحكم في كل ما لم يعلم بحكمه الشرعي ان يكون جميع الاحكام الشرعية بالنسبة اليه مرتفعة لصدق الحجب بالنسبة اليه وهذا باطل لان
منها بالنسبة الى كل واحد م
الاحكام الشرعية متناقضة لا يمكن رفع جميعها بالنسبة الى فعل المكلف الصادر عن القدرة والاختيار بل لا بد من تحقق واحد منها فيه فيشكل
ح التمسك بالرواية على اصالة البراءة والاباحة كما لا يخفى وفيه نظر للمنع من كون الاحكام الشرعية متناقضة بل هي متضادة لا يمكن اجتماعها
في محل واحد لكن يمكن رفع جميعها ومعه يحصل المقصود من التمسك باصالة الاباحة والبراءة وهو جواز الاقدام على الفعل والترك
بمعنى عدم ترتب المؤاخذة عليهما فتم ولا يقال لعل المراد من قوله عليه السلام ما حجب الله علمه الاحكام الشرعية من اسرار القدر ونحوها لانا
نقول هذا تخصيص للعام من غير دليل فلا يصار اليه لا يقال حمل الموصول على العموم هنا غير ممكن لانه لو حمل على العموم لوجب ارتكاب
تخصيصات كثيرة وهو بعيد اما الملازمة فلان معظم افعال المكلفين محجوب علمها عن العباد في هذه الازمنة مع انها غير موضوعة عنهم
لوجوب العمل فيها بغير العلم قطعا واما بطلان التالي فلان الاصل عدم التخصيص ولان التخصيص هنا من تخصيص العام الى الاقل من النصف
وهو غير جائز فاذن يجب حمله على العهد المعهود هنا غير متعين فلعله اسرار القدر ونحوها لانا نقول الاصل في الموصول الحمل على العموم
لا العهد وان استلزم الاول التخصيص لان العهد مجاز والعموم حقيقة فاذا حمل على العهد لزم المجاز واذا حمل على العموم لزم التخصيص وهو
اولى من المجاز كما بيناه سابقا واما كون التخصيص هنا من تخصيص العام الى الاقل من النصف فلا نسلمه فتم هذا وقد يمنع من كون معظم احكام افعال
المكلفين محجوبات علمها عن جميع العباد وذلك اما لان الامام عليه السلام عالم باحكامها او لان احكامها الظاهرية معلومة لجميع العباد وان كان معظم
احكامها الواقعية غير معلومة لهم فتم ولا يقال ظاهر الرواية ان الذي حجب الله تع علمه بمشيته يكون موضوعا عن العباد وهذا لا يمكن فرضه
بالنسبة الى الاحكام الشرعية لان الحكيم تع لما جعل الفعل حكما شرعيا فلا يجوز ان يحجبه عن العباد لانه قبيح فيجب ان يكون المراد غير الحكم الشرعي
فيسقط الاستدلال بالرواية على المطلوب لانا نقول ان المراد بالحجب عدم التعرض لبيان الحكم والسكوت عنه لا المنع من ظهوره بعد ايجاده
وذلك غير قبيح فتم ولا يقال الافعال التي شك في وجوبها او حرمتها لم يعلم بانها محجوب علمها عن جميع العباد وانها مما سكت عن بيان
حكمها اذ لعله تع بين الحكم ولم يصل الينا فلا يجوز الحكم بالوضع عنهم ح لان الحكم بالوضع معلق على الحجب وهو غير معلوم ولا يجوز الحكم
بتحقق المعلق الا بعد العلم بتحقق المعلق عليه لانا نقول الظاهر من الرواية ان المراد ان ما لم يعلم حكمه المكلف فهو موضوع عنه وليس المراد ان
ما لم يعلمه جميع العباد فهو موضوع عن جميعهم لان الرواية وردت في مقام الامتنان وهو انما يتم على الاول لا على الثاني كما لا يخفى فالمراد
من صيغة الجمع العموم المجموعي لا الاستغراقي ومن الظ انه اذا لم يتبين الحكم لواحد من العباد يصدق انه محجوب عن مجموعهم من حيث المجموع
فيلزم ان يكون موضوعا عن مجموعهم من حيث المجموع ومن المقطوع به انه لا يكون موضوعا عن العالم منهم بل عن الجاهل فيصح الاستدلال
بالرواية على المطلوب فتم ولا يقال مقتضى ظاهر الرواية وضع التكليف ولو قبل الفحص عنه لصدق الحجب ح وهو خلاف الاجماع فلا يجوز الاعتماد
على هذا الظ لان الظاهر المخالف للاجماع لا يجوز الاعتماد عليه فلا يجوز التمسك بالرواية على المط لانا نقول لا نم صدق الحجب قبل
الفحص فلا يكون ظاهر الرواية مخالفا للاجماع من هذه الجهة سلمنا ولكن يقيد اطلاق الرواية بصورة الفحص والاطلاق الذي عرض له التقييد
من جهة يجوز التمسك به في غير محل التقييد فيجوز التمسك بالرواية على المط وثالثها ما تمسك به الفاضل التوني في الوافية وحكاه قدس سره
في الرسالة التي الفها في اصل البراءة من خبر عبد الاعلى بن اعين قال سألت ابا عبد الله عليه السلام من لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا و
هو مروي بطريقين معتبرين يصلحان للحجية وان لم يكونا صحيحين فلا يمكن المناقشة فيه بضعف السند والتقريب في دلالته ما اشار
اليه جدي الصالح الفاضل في شرح اصول الكافي فانه قال في مقام شرح الحديث بعد قوله من لم يعرف شيئا الفعل مبني للمفعول

فرعن حتى صح ارتكابه من الجاهل قبل الفحص

من التعريف

من التعريف يعني من لم يعرفه الله شيئا من المعارف والاحكام بارسال الرسول وانزال الكتاب اذ التعريف الاول وقع عند الاخذ
بالميثاق فلا يتعلق بالمؤاخذة كما قال الله سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا هل عليه شيء من العقايد والاحكام او من المؤاخذة و
الاثام قال لا لان التكليف والتاثيم انما يكون بعد التعريف وفيه دلالة واضحة على ان من لم تبلغه الدعوة ومن هو معذور لا يتعلق به
التكليف اما بالمعارف فلانها من الله تعالى كما عرفت واما بالاحكام فلانها انما يستفاد من البيان النبوي وفي بعض الروايات
دلالة على انه يتعلق بهم نوع اخر من التكليف في الاخرة للامتحان والاختبار ليكمل الحجة عليهم انتهى وقد يقال ان غاية ما يستفاد من
الرواية ان من لم يعرف شيئا من مسائل الدين الاصولية والفروعية لا شيء عليه لا ان كل من شك في وجوب فعل او حرمته بعد اقراره بالاسلام
وانقياده اليه ومعرفته لكثير من الاحكام الفقهية لا شيء عليه ومحل البحث الاخير لا الاول ولو سلم كون الاول من جملة محل البحث فنقول ان
الرواية على هذا التقدير انما تدل على حجية اصالة البراءة بالنسبة الى بعض جزئيات محل البحث لا جميعها فيكون الدليل اخص من المدعى و
تتميمه بالاجماع المركب مشكل كما لا يخفى وبالجملة التمسك بالرواية لاثبات حجية اصالة البراءة والاباحة بالمعنى المتنازع فيه بين الفقهاء
مشكل الا ان يدعى ان المراد من قوله عليه السلام من لم يعرف شيئا السلب الجزئي لا الكلي وح ربما ينجر الاستدلال بالرواية على ذلك ولكن
هذه الدعوى خلاف الظ ومع هذا فيمكن قراءة صيغة يعرف بصيغة المبني للفاعل بل هو الاصل وعليه يكون المستفاد من الرواية ان
غير ذوي العقول كالحيوان لا شيء عليه اذ هو الذي لا يعرف شيئا وهو معنى صحيح لا باس بالتنبيه عليه كما لا يخفى وح لا يكون للرواية ربط
بالمدعى اصلا ورابعها ما تمسك به في الوافية وشرحها السيد صدر الدين وجدي في الرسالة وغيرهم من خبر حريز الذي وصف بالصحة في الوافية
وغيره عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا
يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر والوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة الحديث وورد في البحار عن تفسير [illegible]
عن مولانا الصادق عليه السلام قال قال ابو عبد الله عليه السلام رفع عن امتي هذه ستة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا
يطيقون وما اضطروا اليه قال بعض هؤلاء الجماعة دلالة هذا الحديث على رفع المؤاخذة الاخروية عن الجاهل بالوجوب والحرمة لو فعله
ظاهرة وهذا معنى الاباحة الشرعية لا يقال قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي ما لا يعلمون يحتمل امورا منها انه رفع عن مجموع الامة
ما لا يعلمون بمعنى انه لا يمكن فرض تحقق الجهل بامر من امور الدين في الامة بل فيهم من يعلم جميع امور الدين وهذا حق اذ من الامة الامام عليه السلام
وهو ممن لا يمكن ان يفرض في حقه الجهل بامر من امور الدين ولا ينافي هذا ثبوت الجهل بذلك لكثير من الامة لان الرفع من المجموع لا يستلزم
الرفع عن الجميع وعلى هذا يصح حمل قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اضطروا
اليه والحسد والطيرة والتفكر والوسوسة على ظاهره ولا يحتاج الى اضمار لان الامام عليه السلام الذي هو من الامة لا يتصف بشيء من ذلك
ومنها انه رفع عن كل واحد من الامة ما لا يعلمه جميعهم ومنها انه رفع عن كل واحد من الامة ما لا يعلمه وان علمه غيره من الامة ومن الظ ان الاعتداد
بالرواية على المطلوب انما يتجه على الاحتمال الاخير لا على الاولين وحيث لم يكن دليل على تعيين ارادته لم يجز التمسك بها على ان الحمل على الاحتمال
الاول لعله اولى اذ معه لا يلزم ارتكاب الاضمار ولا تخصيص الامة بغير الامام عليه السلام لانا نقول الظاهر من الرواية هو الاحتمال الاخير و
الاحتمالان الاولان باطلان اما اولهما فلانه يستلزم تخصيص الامة بالامام عليه السلام عند التحقيق وهو بعيد في الغاية ومع هذا فلا يكون
ما ذكر في الرواية مخصوصا بامته صلى الله عليه وآله على هذا التقدير لتحققه بالنسبة الى الامم السابقة لان اوصياء الانبياء السابقين معصومون
ايضا لا يتحقق فيهم ما ذكر في الرواية فيمكن ان يقال رفع عن مجموع امة موسى عليه السلام مثلا جميع ما ذكر في الرواية ومن الظاهر ان المقصود
من الرواية بيان ما يمتاز به امته صلى الله عليه وآله عن سائر الامم والامتنان عليهم بروايتهم لانه مع عدم تحقق بعض ما ذكر في الرواية في الامام
لان الاكراه والاضطرار يمكن فرضهما بالنسبة اليه فيلزم ارتكاب الاضمار في الرواية على هذا التقدير ايضا فلا يمكن ترجيحه بعدم استلزامه
الاضمار كما لا يخفى بل يجب الحكم بمرجوحيته لاستلزامه الاضمار والحمل على الكل المجموعي المخالف للظ هذا والظاهر ان الاحتمال المذكور
مما لم يذهب اليه المحققون من الاصوليين على الظاهر لاتفاقهم على لزوم التاويل في الرواية وانما اختلفوا في جهة التاويل كما لا يخفى
على من راجع كتبهم واما ثانيهما فلانه مما لم يذهب اليه احد على الظ مع منافاته للامتنان المقصود في الرواية كما لا يخفى وبالجملة لا اشكال

ولا ينهض في تعين الاحتمال الاخير في الرواية فاذن يمكن الاستدلال بها على المط ولا يقال المقصود من قوله عليه السّلم رفع عن امتي ما لا
يعلمون بيان انه اذا احتمل كون شي من افراد ما ثبت تحريمه شرعا وكونه من افراد ما ثبت حليته شرعا كما في مال الظالم الذي لم يعلم بكونه مغصوبا وماخوذ
يحكم باباحته ورفع المؤاخذة فيه وبالجملة المقصود بيان ان الشبهة في موضوع الحكم الشرعي لا يوجب الاحتياط وانه يجوز التمسك فيها باصالتي
الاباحة والبرائة وليس المقصود بيان ان اصل البرائة والاباحة فيما اذا احصل الشك في وجوب فعل او حرمته ابتداء فلا يمكن التمسك بالرواية
على المط لانا نقول هذا تخصيص لعموم الرواية الشامل للامرين من غير دليل فلا يصار اليه بل يقال ان مورد الرواية هو المعنى الثاني اذ معه لا
يحتاج الى اضمار لان اسناد الرفع الى الحكم الشرعي صحيح من غير حاجة الى الاضمار بخلاف اسناد الرفع الى المحتمل كونه حراما او مباحا فانه لا يصح الا
باضمار كما لا يخفى فلا يحمل عليه اصلا وقد يقال الحمل على المعنى الثاني يستلزم التخصيص اذ الحكم برفع الحكم الشرعي الغير المعلوم انما يصح بعد بذل
الجهد واستفراغ الوسع ومقتضى اطلاق الرواية ان ما لا يعلمون يكون مرتفعا مط فلو حملت على المعنى الثاني لزم ارتكاب التقييد مضافا
الى لزوم التقييد بما دل على حجية الظن ووجوب التقليد فيلزم هذا المعنى تقييدات كثيرة والاصل عدمها ولا يلزم هذا لو حمل على المعنى الاول
لان هذه التقييدات غير لازمة عليه كما لا يخفى فيكون اولى بالترجيح الا ان يقال ارتكاب التقييد اللازم على تقدير الحمل على المعنى الثاني اولى

في بيان الدليل الرابع
بحسب الشرع

من ارتكاب الاضمار اللازم على تقدير الحمل على المعنى الاول لما تقرر من انه اذا دار الامر بين التقييد والاضمار كان التقييد اولى مضافا الى لزوم
التقييد على تقدير الحمل على المعنى الاول ايضا اذ ليس كل محتمل الحرمة والاباحة يرتفع مط كما لا يخفى فهذا المعنى يستلزم محذورين احدهما الاضمار و
الثاني التقييد بخلاف المعنى الثاني فانه لا يستلزم الا التقييد وهو محذور واحد فيكون اولى بالترجيح الا ان يقال تعدده يقابل المحذورين مضافا
الى ان ارتكاب الاضمار ربما كان اولى هنا للزوم ارتكابه بالنسبة الى رفع الخطاء والنسيان مع تعذر ارتكاب الاضمار بالنسبة الى احد المتعاطفين من
الاخر فتدبر وبالجملة دلالة الرواية على المط في غاية الاشكال وخامسها ما تمسك به جدي قدس سره وغيره على المط فقال ويدل عليه قوله صلى الله عليه
وانه الناس في سعة ما لم يعلموا انتهى لا يقال غاية ما يستفاد من هذه الرواية ان من لم يعلم شيئا ليس عليه شيء وهذا لا يمكن فرضه بالنسبة الى عقلاء
المسلمين لان كل واحد منهم لا بد وان يعلم شيئا من مسائل الدين فلا يشمل الرواية نعم المجانين والمستضعفون من المسلمين لا يعلمون شيئا ولكنهم ليسوا من محل
الخلاف وانما محل الخلاف عقلائهم المكلفون لانا نقول ليس المراد ان من لم يعلم شيئا فهو في سعة بل المراد ان من جهل شيئا ولم يعلم به فهو هنا
في سعة وعلى هذا تشمل الرواية لجميع افراد المسلمين ويصح الاستدلال بها على اصالتي الاباحة والبرائة والدليل على ارادة هذا المعنى دون الاول في
ان كان هو الظ من الرواية في بادي النظر امران احدهما ان الرواية في مقام الامتنان ومن الظ انه لا يتم الا على تقدير هذا المعنى دون الاول وثانيهما انه لو حمل الرواية
على المعنى الاول لكانت مفيدة لما هو معلوم بالبداهة وهو بعيد فتم وسادسها ما تمسك به جدي قدس سره على ذلك فقال ويدل عليه قوله صلعم حين
سئل عن الرجل يتزوج المراة في عدتها اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما
هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله
حرم عليه ذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور فقال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها انتهى وقد وصف هذه
الرواية بالصحة وقد يناقش في دلالتها اولا بان غاية ما يستفاد من الرواية ان الجهل بالتحريم في واقعة خاصة يكون عذرا وان اصالة الاباحة في مقام
الشك في التحريم معتبرة في صورة خاصة فلا يمكن التمسك بها لاثبات اصل كلي الا ان يقال لا قائل بالفصل بين الوقايع فاذا صح التمسك في واقعة
باصالة الاباحة مع الشك في التحريم صح مط والا لزم خرق الاجماع المركب مضافا الى امكان دعوى افادة الرواية العموم نظرا الى التعليل في قوله
انه لا يقدر اه وفيه نظر وثانيا بانه انكان المراد في الرواية بان الجهل بحرمة تزويج ذات العدة يكون عذرا في عدم صيرورتها محرمة ابدا كما
هو الظ من سياقها فلا يكون لها ربط بالمدعى كما لا يخفى وانكان المراد بان الجهل المشار اليه يكون عذرا في جواز تزويج المراة وهي معتدة
فالظ ان الرواية ح مخالفة للاجماع اذ الظ ان احدا لم يذهب الى كون الجاهل بالحكم هنا معذورا ولو سلمنا ولكن ينبغي الاقتصار على هذا المورد اذ
التحقيق ان الجاهل بالحكم المقصر في تحصيله لا يكون معذورا الا في بعض المواضع وبالجملة التمسك بهذه الرواية على المط لا يخ عن اشكال وسابعها
ما تمسك به جدي قدس سره ايضا على ذلك فقال ره ويدل عليه قوله صلعم ان الله احتج على الناس بما آتيهم وعرفهم انتهى وفيه نظر وثامنها ما تمسك
به جدي قدس سره على ذلك فقال ويدل عليه قوله صلعم ان الحجة لا تقوم لله على خلقه الا بامام حتى يعرف ومثله روايتان اخريان الى غير ذلك من

الاخبار

الاخبار الدالة على عدم المؤاخذة الا بعد العلم وكثير منها صحيح السند انتهى وفيه نظر وتاسعها ما تمسك به في الوافية على ذلك فقال وروى
ابن بابويه بسنده عن حفص بن غياث القاضي قال قال ابو عبد الله عليه السّلم من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وجه الدلالة ما اشار اليه السيد صدر الدين
في الشرح فقال لا ريب ان من فعل ما يعلم وجوبه او ندبه وكف عما يعلم حرمته او كراهته فقد عمل بما علم ومتى عمل كذلك كفاه الله مؤنة تكليف ما لا يعلم
فيدل على عدم التكليف بالنسبة الى ما لا يعلم واغناه فعلا وكفا فلا ظهور للحديث في الواجب ونفيه في المستحب ومن الحمل البعيد ان يحمل على عدم وجوب الحكم
فيما لا يعلم حكمه وان الواجب التوقف والاحتياط انتهى لا يقال مقتضى عموم هذه الرواية جواز التمسك باصالة البرائة والاباحة قبل الفحص عن معارض فيهما
وهو خلاف الاجماع لان من يجعلهما حجة انما يجعلهما حجة بعد الفحص والبحث عن معارضهما وعدم العثور عليه فلا يصح للحجية لانا نقول

في بيان [illegible] المنطوق

مجرد مخالفة ظاهر العام للاجماع لا يستلزم سقوط الحجية بعد امكان تخصيصه بما لا يلزم معه مخالفة الاجماع كما في هذه الرواية فانه يمكن تخصيصها
بصورة حصول الفحص عن المعارض والعام المخصص حجة في الباقي ولا يقال المستفاد من الرواية اشتراط الكفاية عما لا يعلم والتمسك باصالتي الاباحة
والبرائة بالعمل بما علم فلو لم يعمل به من يحصل له الكفاية ولم يجز له التمسك بالاصلين المذكورين وهذا التفصيل مما لم يذهب اليه احد ولا قائل به
قائل فيكون الرواية مخالفة للاجماع لانا نقول مخالفة ظاهر الرواية للاجماع انما هو باعتبار مفهوم قوله من عمل اه فانه في قوة ان يقال من لم
يعمل بما علم لم يكفه ما لم يعلم وهذا غير قادح في حجية الرواية لان المفهوم المخالف للاجماع ينبغي طرحه والاقتصار على منطوقه ولا يقال
غاية ما يستفاد من الرواية ثبوت الكفاية عما لا يعلم وجواز التمسك بالاصلين في صورة العمل بما علم لا في مطلق صورة الشك في الوجوب
والحرمة مع عدم ظهور الدليل على خلافهما بعد الفحص عنه فيكون الرواية اخص من المدعى لانا نقول هذا غير قادح لامكان التتميم بعدم القائل
بالفرق بين الصورتين كما هو الظ ولا يقال لكل احد يعلم حسن الاحتياط فيدخل في قوله بما علم فيتوقف كفاية ما لم يعلم على العمل به فاذن لا يمكن جعل
الرواية دليلا على حجية اصالة البرائة كما لا يخفى لانا نقول الظ ورود الرواية في مقام الامتنان وينافيه شمول ما علم لما ذكر في المراد غيره
فيتجه الاستدلال بها على ذلك وفيه نظر ولا يقال المقصود في الرواية بيان عدم وجوب الاحتياط فيما اذا اشتبه الحرام او الواجب بغيره ولم يعلم
ان الموجود الخارجي هل هو من افراد ما علم تحريمه او من افراد ما علم حليته او من افراد ما علم وجوبه او من افراد ما علم عدم وجوبه فيكون تقدير الرواية
من عمل بما علم من كون الشيء حراما او واجبا بعينه ترك ما علم حرمته واتى بما علم وجوبه كفى ما لم يعلم حرمته ووجوبه يعني انه لا يجب عليه اجتناب
ما لم يعلم حرمته ولا الاتيان بما لم يعلم وجوبه وبالجملة المقصود في الرواية بيان عدم وجوب الاحتياط فيما اذا احصل الشبهة في موضوع
الحكم الشرعي لا عدم وجوبه فيما اذا احصل الشبهة في نفس الحكم الشرعي ولم يعلم ان الفعل الفلاني هل حكم الشارع بحرمته اولا اولم يعلم انه حكم
بوجوبه اولا ومحل البحث هو هذا الاول فلا يكون للرواية دلالة على محل البحث فيسقط الاستدلال بها فيه لانا نقول هذا تخصيص
للرواية من غير دليل والاصل العموم الا ان يقال شمول الرواية للاول والثاني معا بعيد اما اولا فلانه بعيد من المعصوم عليه السّلم صدور
هذه الرخصة العامة في الاحكام الشرعية مع ما علم من حاله عليه السّلم من التحريص والترغيب في تحصيل الاحكام الشرعية واما ثانيا فلان حمل
الرواية على العموم خلاف الاجماع اذ ليس كل احد اذا عمل بما علم بكيفية ما لم يعلمه فان الكفار وساير فرق المخالفين والاطفال والعوام ليسوا كك

وفي بيان الدليل الرابع
بحسب الشرع

وارتكاب التخصيص يفضي الى تخصيص العام الى الاقل من النصف فيجب الحمل على العهد والمعهود هو الثاني سلمنا ولكنه مشتبه ومع تحصيل
الاجمال في الرواية فيسقط الاستدلال بها في محل البحث وفيه نظر ولا يقال غاية ما يستفاد من الرواية عدم وجوب العمل بالاحتياط بعد
العمل بما علم وهذا لا يستلزم عدم وجوب العمل به قبله لانا نقول لم يقل احد على الظ بوجوب العمل بالاحتياط قبله وعدم وجوبه بعده
فالتفصيل خرق للاجماع المركب فيتعين بعد ملاحظة الرواية عدم وجوبه مط سلمنا ولكنها دلت على عدم وجوب الاحتياط في الجملة وهو المط والانصاف
ان الرواية لا تخ عن اجمال مناف للاستدلال فالاعتماد عليها في محل البحث مشكل ولكن جعلها من المؤيدات لا باس به وعاشرها المرسل خطب امير
المؤمنين ع فقال ان الله تع حد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقضوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها
رحمة من الله لكم فاقبلوها وفيه نظر وحادي عشرها ما تمسك به في الذكرى والوافية من خبر عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال كل شيء يكون
فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفيه نظر لا يقال يعارض ما ذكر جملة من الاخبار الامرة بالاحتياط منها النبوي
المرسل الذي اشار اليه في المعارج والذكرى وغيرهما دع ما يريبك الى ما لا يريبك لانا نقول هذه الرواية لا تصلح للمعارضة من وجوه عديدة

لا نفي منه او قال في المعارج بعد الاشارة الى تمسك القائلين بالاحتياط بالرواية المذكورة والجواب ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول
سلمناه لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر انتهى ولا يقال تعارض الاخبار
المذكورة بجملة من الاخبار الامرة بالاحتياط منها خبر داود بن القسم الجعفري عن الرضا عم ان امير المؤمنين عم قال لكميل بن زياد اخوك دينك
فاحتط لدينك بما شئت ومنها خبر عنوان البصري عن ابي عبد الله عم خذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا ومنها مرفوعة زرارة
قال سئلت الباقر عم فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال عم يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع
الشاذ النادر الى ان قال فخذ بما فيه الحايطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط لانا نقول هذه الاخبار ايضا لا تصلح للمعارضة
من وجوه شتى ومنها ما ذكره في كرى من استصحاب حال العقل وقد اشير اليه ايضا في جملة من الكتب ففي المعتبر اما الاستصحاب فاقسامه
استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما نقول ليس الوتر واجبا لان الاصل براءة العهدة وفي التمهيد استصحاب الحال
حجة عند اكثر المحققين وقد يعبر عنه بان الاصل في كل حادث تقديره في اقرب زمان وبان الاصل بقاء ما كان على ما كان وهو اربعة اقسام
استصحاب النفي في الحكم الشرعي حتى يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وفي الوافية القسم الثاني استصحاب حال العقل اي حالة السابقة
وهي عدم شغل الذمة عند عدم دليل او امارة عليه والتمسك به بان يقال ان الذمة لم تكن مشغولة بهذا الحكم في الزمان السابق او
الحالة الاولى فلا تكون مشغولة في الزمان اللاحق والحالة الاخرى وهذا انما يصح اذا لم يتجدد ما يوجب شغل الذمة في الزمان الثاني ومنها
حجة ظاهرة ان التكليف بالشيء مع عدم الاعلام به تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وفي رسالة المحدث ره يدل على ذلك استصحاب
عدم التكليف انتهى وفيه نظر ومنها ما اشار اليه جد والدي ره فقال وفي الايات الكثيرة على ان حكمه الاباحة والاصل البراءة مثل قوله تعم

يجب حمله على التقية

وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمفهوم حتى يبلغهم الامر ببعث الرسول كما لا يخفى على اللبيب ومثل قوله تعم ليهلك من هلك عن بينة وقوله
تعم لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما اتيها وقوله تعم وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون الى غير ذلك من الايات
الظاهرة في انه لا مؤاخذة الا بعد البيان وكذا ويدل عليه مثل قوله تعم الا ما حرم عليكم الاية لان الحكم اذا كان التوقف فاي فائدة في ذكر ما
حرم الله بل لا بد من ذكر ما احل الله تعم وكذا يدل عليه مثل انما حرم ربي الفواحش ومنها حرم عليكم الميتة وامثال ذلك ومنها ما اشار اليه

الدليل العقلي على اصالة البراءة

جدي ابيه ره فقال دليل العقل انه اذا لم يكن نص لم يكن حكم فالعقاب قبيح على الله تعم وربما اعترض عليه بان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
مع ان علم جميع الاشخاص بعض الله تعم الا انه عند حافظه كما ورد في الاخبار الكثيرة فالصواب ان يجعل الدليل هكذا اذا لم يصل لم يكن مكلفا
لقبح التكليف والعقاب كما عليه جمع من ارباب العقول فان قلنا الضرر محتمل الا بالنسبة الى البعض والعقل حاكم بوجوب دفعه قلنا قبح
العقاب لكان التنبيه والاشعار وهذا وان لم يتحقق بالنسبة الى البعض الا انه يكفينا لمنع ما ادعيتم من العموم قلنا الظم ان العقل
لا يحكم بالوجوب بمجرد هذا الاحتمال البحت الذي لم ينشأ من امارة وسبب وامر بل يحكم بقبح العقاب كما لا يخفى على المنصف المخلي نفسه

المخلي

على انا نقول الضرر كما يحتمل على الفعل كذا يحتمل على الترك فلا يحكم العقل بالوجوب جزما وما ذكر من رجحان الترك على الفعل لان الحرمة
للمفسدة والوجوب للمنفعة وغير ذلك ركيك جدا نعم يتوجه عليه انه لم يثبت منه ان الاصل براءة الذمة ما لم يتحقق نص بل يكفي الظنون
الاخر بل الاحتمال الناشي من امارة على ان علم العقل بالضرر اخص من ليس نص ويمكن الجواب بان حكم العقل بالوجوب غير ظاهر وليس كل ذم منه
دليلا على الوجوب والحرمة بل يكون ذمه من جهة الكراهة سيما اذا كانت مغلظة شديدة وحكم العقل كحكم الشرع يكون على الانواع
الخمسة الاباحة والاستحباب والكراهة والوجوب والحرمة وكراهة قابلة للدرجات ككراهة الشرع انتهى وينبغي التنبيه على امور

في عدم الفرق بين العبادات والمعاملات في اصالة البراءة

الاول لا فرق فيما ذكرناه من ان الاصل البراءة في مقام الشك في الوجوب بين العبادات والمعاملات **الثاني** قال في المعارج
اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول لو
كان الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة عليه شرعا
بان يضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل
لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كان عليه دلالة غير تلك الدلائل لما كانت

في التمسك بالعموم على عدم الدليل [illegible]

في ما ذكره [illegible] من ان الحكم [illegible] على اصالة الظن المطلق من عبارات

ادلة الشرع منحصرة فيها لكنا قد بينا انحصار ادلة الاحكام في الطرق المذكورة وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم وفي المعتبر من اقسام الاستصحاب
ان يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفائه وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به اما لا مع ذلك فانه يجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال
حجة ومنه القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر **الثالث** قال العلامة في النهاية الحكم المطلوب اثباته ان كان عدميا امكن ان يذكر فيه
عبارات الاولى هذا حكم قد كان معدوما اولا وهو يقتضي ظن بقائه على العدم والعمل بالظن واجب اما عدمه فلان المحكوم عليه كان معدوما في الازل
لحدوثه فلا يكون المتعلق به ازليا لان ثبوت حكم من غير ثبوت محكوم عليه سفه وهو غير جائز عليه تعم وهذا لا يتمشى على راي الاشاعرة لان كلامه
قديم والحكم حادث قبل المراد من الحكم كون الشيء مقولا له ان لم يفعل هذا الفعل عاقبناك معلوم بالضرورة حدوث هذا المعنى وفيه نظر
لان حدوث هذا الحكم لا ينافي قدم الحكم الذي يدعونه وهو نقيض المقدمة واما حصول ظن البقاء فلما تقدم في الاستصحاب الثانية لو ثبت الحكم
لثبت بدلالة او امارة والاول باطل للاجماع على انتفاء الدلالة القاطعة في هذه المسائل الشرعية والثاني باطل للنهي عن اتباع الظن لقوله تعم ان
الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الثالثة لو ثبت الحكم لثبت اما لمصلحة او لا والثاني عبث لا يجوز عليه تعم والاول
يستحيل عوده اليه تعم لامتناع النفع والضر عليه والى العبد لان المصلحة معناها اللذة اما ان تكون وسيلة اليها والمفسدة معناها الالم او ما
يكون وسيلة اليه ولا لذة الا والله تعم قادر على تحصيلها ابتداء فيكون توسط شرع الحكم عبثا وكذا المفسدة فهذا يدل على نفي شرع الحكم في
العمل به فيما اتفقنا على وقوعه فيبقى في المختلف على الاصل الرابعة هذه الصورة تفارق الصورة الفلانية التي يثبت هذا الحكم فيها في وصف
مناسب فيفارقها في الحكم اما بيان المفارقة في المناسبة فانه وجد في الاصل ذلك الوصف الفلاني انه مناسب لذلك ويبينه بطريقه واما بيان منع
المشاركة في الحكم بهذا القدر فلان هاتين الصورتين اذا اشتركا في الحكم لكان الحكم الثابت فيهما اما معللا بالمشترك بينهما فيلزم الغاء الوصف
المناسب المعتبر المختص بالاصل وهو بط او لا يكون معللا بالمشترك فيلزم تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين وهو محال لان اسناد احد الحكمين
الى علته ان كان لذاته او لوازمها لزم في الحكم الذي يماثله ان يستند ايضا الى مستند اخر وهو لم يكن لذاته ولا لازمها استغنى في نفسه عن تلك العلة

ماهية اخرى

والغني عن الشيء لا يكون مستندا اليه فوجب في ذلك الحكم ان لا يكون مستندا الى تلك العلة وقد فرض مستندا اليها هذا خلف وفيه نظر لان ذاته يقتضي
الاستناد الى علة مطلقة لا الى علة خاصة وتخصيص العلة انما جاء من قبلها الخامسة لو ثبت الحكم في هذه الصورة لثبت في صورة كذا لان بتقدير ثبوته في
هذه الصورة كان ذلك لدفع حاجة المكلف وتحصيل مصلحته وهذا المعنى موجود هناك فيثبت الحكم هناك فلما لم يثبت ثمة لم يوجد هنا وفيه نظر لان
مقادير الحاجة والمصالح خفية لا يعلمها الا الله تعم فجاز التفاوت في الصورتين فلا يتساوى الحكم السادسة هذا الحكم كان منفيا من الازل الى الابد
فكان منفيا في اوقات مقدرة غير متناهية فيحصل ظن الانتفاء في هذه الاوقات لان الاوقات المتناهية والكثرة مظنة الظن فيكون الحكم في هذه الاوقات

اكثر المتناهية

المتناهية كالحكم في الاوقات الغير المتناهية وهو يستلزم النفي وفيه نظر اذ ليس اعتبار الوقت العيني المحقق اولى من اعتبار حدوث الحكم بغير من الحوادث
المحققة التي لا تحصى كثرة السابعة شرع هذا الحكم يفضي الى ضرر فيكون منفيا لقوله عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وبيان افضائه اليه ان
المكلف على تقدير دعاء الداعي الى فعل خلافه يقع في الضرر لان فعله على خلافه يستحق به العقاب وتركه يستلزم ضرر ترك المراد الثامنة لو ثبت
الحكم لثبت بدليل والا لزم تكليف ما لا يطاق والدليل منتف لانه ان كان هو الله تعم لزم قدم الحكم من قدم الله تعم وان كان غيره فان كان قديما عاد الكلام
وان كان محدثا فقد كان معدوما والاصل بقاؤه على العدم ولان شرط كونه دليلا وجود ذاته وان لم يوجد له وصف الدلالة فاذن كونه دليلا
مشروط بحدث هذه ويكفي في عدم كونه دليلا عدم احدهما والمتوقف على امرين مرجوح بالنسبة الى ما يتوقف على واحد **الرابع** قال في الوافية
ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت التكليف لا على اثبات الحكم الشرعي ولهذا لم يذكره الاصوليون في
الادلة الشرعية **مفتاح** اذا اختلف العلماء على اقوال وكان بعضها يدخل في بعض كما اذا اختلفوا في حد الخمر فقال قوم ثمانون واخرون
اربعون وفي دية اليهودي فقيل كدية المسلم وقيل ثمانون وقيل اربعون ولم يكن حجة شرعية على صحة شيء من الاقوال فهل يكون الاخذ بالاقل لازما
او لا بل يجب الاخذ بالاكثر فيه خلاف بين الاصوليين والذي يقتضيه التحقيق هو الاول وعليه المحقق والعلامة والشهيد والبيضاوي و
الرازي كما عن الشافعي وحكي في المعارج عن قوم الثاني لنا على المختار ان الاجماع قد حصل على وجوب الاقل لان القائل بالاكثر يوجبه مع زيادة
فمحل الاختلاف الزائد والبراءة الاصلية نافية فيثبت الاقل بالاجماع وينتفي الزائد بالاصل لان التقدير عدم الدلالة الشرعية على

في ترجيح الاخذ بالاقل اذا اختلف العلماء على اقوال وكان بعضها يدخل في بعض

في صحة التمسك باصالة البراءة على نفي الزائد

الاكثر وقد تقرر ان مع عدمها يكون العمل بالبراءة الاصلية لازما لا يقال الذمة مشغولة بشيء وقد اختلف فيما يبرء به الذمة في الاقل خلاف بالاكثر يبرء الذمة يقينا فيجب الاخذ به احتياطا لبراءة الذمة لانا نقول لا نم الاشتغال مط لان الاصل دال على خلوها فلا نشتغل الا مع قيام الدليل وقد ثبت اشتغالها بالاقل فلا يثبت اشتغالها بالاكثر والاشتغال بالاكثر مغاير للاشتغال المجرد وللاشتغال بالاقل فيكون الاشتغال بالاكثر والاشتغال المطلق منفيا بالاصل لا يقال فان لم يثبت دلالة على الاكثر فانه من الممكن ان يكون دليلا عليه ولا يلزم من عدم الظفر به عدمه فكان العمل بالاكثر احوط لانا نقول ذلك الدليل المحتمل لا يعارض الاصل والا وجب الاحتياط في كل مقام يحتمل فيه قيام الدلالة على الوجوب والحرمة وهو خلاف مقالة من يقول على البراءة الاصلية عند عدم العثور على الدلالة الشرعية ولكن لا يخفى ان ما ذكرناه انما هو في صورة لا يكون ترك الزائد موجبا للشك في صحة الناقص كما في الشك في وجوب السورة وجلسة الاستراحة في الصلوة والشك في نزح الزائد في نظائر البئر لان ترك الزائد هنا موجب للشك في صحة الناقص وهو الصلوة بدون السورة وجلسة الاستراحة في الاولين وما دون الزائد في الاخير فانه يجب الاتيان بالزائد حتى يحصل دليل على نفيه لرجوع الشك الى المكلف به فيجب الاحتياط ولاصالة بقاء التكليف وعدم الامتثال والخروج عن العهدة بمجرد الاتيان بالناقص فيجب ان يقال هنا بالتفصيل في المسئلة بما لم يصر اليه احد من الباحثين فيها فيكون خرقا للاجماع المركب فيكون باطلا لانا نقول ذلك غير معلوم بل لا يبعد دعوى مصير معظم اصحابنا الى هذا التفصيل فيكون لازما ويتفرع على ما ذكرناه في الصورة الاولى مسائل كثيرة منها انه لو تيقن باشتغال ذمته بقضاء عبادة من صلوة او صوم او بحق من حقوق الناس ولم يعلم تمام المقدار الا انه يعلم ببعضه كان يعلم باشتغال الذمة بالعشرة ويشك في الزائد عليها وقد صرح بعض الاصحاب بوجوب القضاء حتى يتيقن البراءة وهو خلاف ما حققناه وربما وجه ما ذكره بانه كان عالما بالمقدار ثم نسيه وحصل الشك وفيه نظر ومنها انه لو تعدى بالدابة المستأجرة فتلفت فانه يلزمه القيمة بالاتفاق واختلفوا في ان القيمة الواجبة هل هي قيمته يوم التفريط او قيمته يوم التلف او اعلى القيم من حين العدوان الى حين التلف واللازم على ما ذكرناه هو الاخذ باقل القيمتين اللهم الا ان ينعقد الاجماع على بطلانه وينحصر الاقوال في الثلث المزبورة فاللازم ح القول الاخير لحصول العلم بالبراءة معه فتم

كما في المثالين المتقدمين من رجوع الشك في وجوب الزائد الى الشك في نفس التكليف فيتمسك بالاصل واما لو كان ترك الزائد موجبا للشك في صحة الناقص

مفتاح اذا اختلف الاصحاب في كون الشيء هل هو واجب كفائي او عيني بعد اتفاقهم على وجوبه في الجملة كما في الامر بالمعروف فهل الاصل فيه ان يكون عينيا او كفائيا الذي يقتضيه النظر هو الاول وهو ان يكون عينيا لان تعلق الخطاب بجميع من استجمع لشرائط التكليف متفق عليه لان القائل بالوجوب الكفائي يعترف بذلك لكنه يدعي انه بقيام البعض يسقط عن الكل واما ما اختاره بعض في الواجب الكفائي من تعلق الخطاب بواحد منهم فضعيف وليس قولا لاحد من اصحابنا على الظاهر فاذن يحتاج في دعوى السقوط عن الجميع بقيام احدهم الى دلالة والاصل عدمها فيستصحب الحكم لا يقال ما ذكرت من تعلق الخطاب بالجميع واستصحابه انما يسلم فيما اذا لم يقم به احد مع استجماع الكل لشرائط التكليف ثم قام به بعض واما اذا علموا او ظنوا تحقق السبب الموجب له بعد قيام بعضهم فلا نم الاتفاق عليه فان القائل بالكفائي يمنعه لانا نقول اذا ثبت التكليف على الجميع ان علموا او ظنوا بقيام البعض في الجملة فيثبت مط اذ لا قائل بالفصل لا يقال يقلب هذا عليكم لانه اذا لم يثبت التكليف عليهم ان علموا او ظنوا بذلك في الجملة فلم يثبت مط لانا نقول بعد الاجماع على ان جميع الصور لها حكم واحد لا بد من ترجيح استصحاب التكليف على اصالة البراءة فان الاول مثبت والاخير ناف باعتبار عدم الدليل فيكون الاول مقدما ويؤيده غلبة الوجوب العيني على الكفائي في الشريعة هذا كله اذا كان اصل الوجوب مستفادا من الاجماع ونحوه واما اذا كان من الخطاب فلا بد من ملاحظة دلالته فان كان من نحو الامر فالاصل فيه الوجوب العيني لانه الظاهر منه عند الاطلاق

في ان الاصل في الواجب الوجوب العيني لا الكفائي

مفتاح اعلم انه احتج بعض القائلين بان الامر للفور بالاحتياط فان اليقين بالامتثال انما يحصل بالبدار للاجماع عليه كما في النهاية والمحصول قال في النهاية من توقف في الامتثال خالف في ذلك اجماع السلف انتهى لا يقال اثبات الوضع بما ذكر باطل لانا نقول ليس المقصود اثبات الوضع بل بيان ان الاصل فيما علم وجوبه في الجملة وشك في فوريته الفورية لان اشتغال الذمة يستدعي البراءة اليقينية ولا تحصل الا بالفورية واما ان ما نحن فيه من هذا القبيل فلان العلم الاجمالي بالوجوب والشك في غيره قد يحصل من جهة الاجماع كان يتفق الكل على وجوب فعل ويختلفوا في فوريته وقد يحصل من جهة الخطاب كان يدل على الوجوب في الجملة ويكون مجملا بالنسبة الى الفور والتراخي وهذا حاصل في محل الفرض وذلك لان الامر اما موضوع للفور والتراخي بالاشتراك او حقيقة في القدر المشترك بينهما ولكن غلب استعماله في الفور غلبة توجب التوقف عند اطلاق اللفظ وعلى اي تقدير يتحقق ما ذكر واما القول بوجوب التراخي فشاذ لا يلتفت اليه وقد عرفت دعوى العلامة الاجماع على الامتثال بالفورية فلا يصح

نسخة ظني

في حكم التمسك بالاحتياط في اثبات كون الامر للفور كما نقله بعض

ذلك

ذلك المعارضة وقد يقال لا نم توقف البراءة اليقينية على المبادرة بالمأمور به اما على مقالة بعض القائلين بان الامر للفور من انه لو اخر لم يسقط عنه التكليف بل يجب عليه المأمور به مط وان تراخى الزمان فواضح فان البراءة تحصل بالتاخير ايضا ومقتضى الاصل ح عدم الفور لان الشك تعلق بنفس التكليف وقد تقرر ان الاصل في مقام الشك في التكليف البراءة واما على مقالة بعض آخر منهم من سقوط التكليف بالتاخير فلان ذلك انما هو فيما اذا علم بالفورية واما اذا شك فيها وعلم بالتكليف في الجملة فمقتضى الاصل بقائه واشتغال الذمة حتى يعلم بالخروج ولا يعلم الا بالاتيان به واذا ثبت بقاء التكليف هنا الا انه فيحصل العلم بالبراءة اليقينية بالتاخير فيندفع احتمال الفورية بالاصل على ان القول بالتراخي هو الاوفق بالاحتياط اذ لو لم يات به في ثاني الحال مع الاخلال به في الاول لم يقطع بالخروج عن التكليف بخلاف ما اذا اتى به ح فيقطع بالبراءة منه وقد يقال على استصحاب التكليف بالمنع منه في ذلك لان هذا التكليف قد علم من خطاب مجمل يحتمل معنيين احدهما يمنع من الاستصحاب وهو كون المأمور به على الفور والثاني لا يمنع منه وهو كونه على التراخي ومثل هذا يمنع من التمسك بالاستصحاب فانه يجري في موضع يتحقق حكم من شانه البقاء بنفسه لولا المانع ويشك في طرو المانع فان الاصل ح عدم المانع وليس كك محل الفرض كما لا يخفى فتأمل وعلى اي تقدير القول بالتراخي للاحتياط بالمنع منها فان المبادرة توجب القطع بنفس المكلف به وليس كك الاتيان به في الزمان المتراخي فان غايته حصول القطع ببراءة الذمة عن التكليف لا الاتيان بالمكلف به لاحتمال ان يكون المكلف به على الفور ولم يأت به والمعتبر في الاحتياط حصول القطع بالامتثال لا القطع بعدم اشتغال الذمة كما لا يخفى

فيه فافهم

مفتاح اعلم انه احتج القائل بان الامر للندب بان المندوب ما فعله خير من تركه وهو داخل في الواجب ولا عكس لان الواجب ما يلام على تركه وليس كك المندوب فيوجب جعل الامر حقيقة فيه لكونه متيقنا وفيه نظر لان الامور التوقيفية لا بد فيها من الرجوع الى مظانها والاعتبارات العقلية لا تصلح للاستنباط نعم يعول عليها بعد العجز عن تشخيص مدلول الصيغة فيقال بعد ورودها ان القدر المستفاد منها رجحان الفعل واما المنع من تركه فمشكوك فيه فالاصل عدمه وانكر بعض من ابن زهرة في الغنية المنع من جواز التمسك بالاصل فانه قال وتعلق من ذهب الى ان مطلق الامر يقتضي الندب بان ذلك هو المتيقن الذي لا بد ان يريده الحكيم من حيث كان اقل فائدة ما لا بد منه من مريد والوجوب موقوف على العلم بكراهة الترك بط لانا نقول من اين علمتم انه لم يكره ترك المأمور به حتى قطعتم على الندب الذي هو اقل فائدة فان قالوا من حيث انه لو كره الترك لبين ذلك قيل لهم ما الفرق بينكم وبين من قال اعلم كراهة الترك من حيث انه لو لم يكن كارها لبين ذلك فان قالوا ان الفرق بين الامرين ان الاصل في العقل كون الترك غير مكروه فلم يحتج الى بيان ذلك فيه وليس كك اذا تغير عن حاله وصار مكروها بل يجب الحال هذه بيانه لان البيان لا يتأخر عن حال الخطاب قيل لهم بعد ورود الامر بالعبادة وتغيرها عما كانت عليه في العقل لا بد من تغير تركها وخروجها عن الاصل العقلي فان الامر بالصلوة مثلا امر بفعل كان في العقل لولا ورود الامر به كان محظورا من حيث كان ادخال مشقة على النفس من غير فائدة ولا بد من تغير تركها الذي كان في العقل واجبا وتغيره ينقسم الى ان يكون مكروها فيكون الفعل واجبا والى ان يكون لا مرادا ولا مكروها فيكون الفعل ندبا والى ان يكون مرادا فيكون المكلف مخيرا بينه وبين الفعل على ان البيان انما يجب في وقت الحاجة لا في وقت الخطاب على ما نستدل عليه فيما بعد بعون الله تعالى والحكيم لو قال للمكلف افعل كذا بعد شهر لما وجب ان يبين له حكم الترك في وقت الخطاب وهم لا يفرقون في حمل الامر على الندب بين ان يكون على الفور او على التراخي فبطل ما قالوه انتهى وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من الاحتمالات انما هو بالنظر الى العقل ولكن الذي يقتضيه القواعد الشرعية الثاني وهو الندب وذلك لان تغير حال الترك انما هو بحسب الفعل لتقابلهما والمعلوم من تغير حال الفعل هو رجحانه في الجملة لا كونه لازما فيتغير حال الترك بتلك النسبة وهو الندب وبالجملة الاصل كالعام يجب الاقتصار في تخصيصه ورفع اليد عن مقتضاه على القدر المتيقن وفي المشكوك فيه يجب الرجوع اليه واما ثانيا فلان قوله على ان البيان الخ ليس في محله كما لا يخفى

في ابطال ما تمسك به البعض لكون الامر للندب من ان الندب داخل في الوجوب ولا عكس

في [illegible] كون الامر للوجوب

وقد يحصل مما ذكرناه قاعدة كلية وهي انه اذا حصل العلم برجحان شيء في الشريعة وشك في كونه على الوجوب او الندب فالاصل الندب لا لان الاصل الندب بل لان الرجحان متحقق واللزوم غير معلوم والبراءة الاصلية تنفيه فيكون المآل الندب ولا فرق في ذلك بين ان يكون المنشأ في حصول العلم الاجماع كان يتفق الفريقان على رجحان الاستهلال مثلا ويختلفوا في استحبابه ووجوبه او اللفظ كالامر في اخبار الائمة بناء على ما ذكره صاحب المعالم من اجماله لشيوع استعماله في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة وبناء على اشتراكه بين الوجوب والندب لا يقال الرجحان جنس ولا يتقوم في الخارج الا باحد فصليه وهما غير معلومين فيجب

في تاسيس قاعدة كلية

الرجوع

الوقف وان الحصا بقد وقع بالمجمل ومعه قد حصل العلم بالتكليف فيجب تحصيل البراءة اليقينية وهي لا تكون الا بالتزام الفعل لانا نقول
هذا يقتضي دفع اليد عن اصالة البراءة فان ما ذكر جار في كلما يعول فيه عليها وكلامنا مبني على حجية اصالة البراءة والقطع بالتكليف على جهة اللزوم
ممنوع كانه عين النزاع ولزوم تحصيل البراءة انما يكون بعد القطع بالتكليف على جهة اللزوم وحصول الشك في المكلف به لا مطلقا الا على القول
بوجوب الاحتياط مطلقا وهو خلاف التحقيق وكذا الكلام فيما اذا علم برجحانه امر وشك في انها على الكراهة او الحرمة فيحكم بالكراهة

مفتاح اذا تعلق الامر بشئ مركب من اجزاء كالامر بالصلوة والصوم فلا يخلو من صور احدها ان يتمكن من الاتيان بالمامور به على وجهه ولا اشكال ح في وجوب
الاتيان به وثانيها انه لا يتمكن من الاتيان به ولا بشئ من الاجزاء اما باعتبار التعذر او التعسر ولا اشكال ح في سقوط التكليف لامتناع التكليف
بالمحال وارتفاع الحرج في الشريعة وثالثها ان يتمكن من الاتيان ببعض الاجزاء دون آخر كما لو لم يتمكن من التشهد او الركوع في الصلوة وغسل اليد
ومسح الراس في الوضوء واختلف الاصحاب فيه فمنهم من ذهب الى سقوط التكليف بما بقي من الاجزاء وهو صاحب ك والمشارق لان وجوب الاتيان
بالاجزاء الممكنة خلاف الاصل فان الامر بالكل لا يستلزم الامر بالاجزاء الا تبعا واذا انتفى المتبوع انتفى التابع فلا بد في مخالفته من دليل وليس
ومنهم من ذهب الى وجوب الاتيان بما يتمكن من الاتيان به وهو للاكثر على ما حكاه جدي قده في فوائده ولهم وجوه الاول الاستصحاب وقد اشار اليه جماعة
من الاصحاب كالفاضلين والشهيد الثاني في مسئلة الاقطع فقالوا لان غسل الجميع واجب بتقدير وجوده وذلك يستلزم وجوب غسل كل عضو
فلا يسقط بعضه لفقدان البعض انتهى وفيه نظر للمنع منه اذ هو متوقف على مسبوقية التكليف وهي ممنوعة لعلم الامر بتعذره فلا يكلف بالكل
فاذا لم يكلف بالكل لم يتحقق لباقي الاجزاء صفة وجوب اصلا حتى يستصحب سلمنا انه كلف به ثم ارتفع بالتعذر لكن نقول وجوب الاجزاء ليس وجوبا
استقلاليا حتى يجوز استصحابه بل وجوب تبعي لوجوب الكل فاذا ارتفع المتبوع امتنع بقاء التابع وقد اشار الى هذا المحقق الخوانساري في المشارق
فقال في مسئلة الاقطع الاستصحاب في مثل هذا الموضع مما لا يمكن اجراؤه لان الحكم السابق انما هو الامر بغسل المجموع من حيث هو مجموع وهو امر واحد
وليس اوامر متعددة بكل جزء جزء منه ولما لم يبق متعلقه ههنا سقط التكليف به فلا بد من غسل الجزء الباقي من تكليف على حدة انتهى سلمنا لكن ذلك انما
يتم بعد توجه الخطاب بالكل كما لو حصل القطع بعد دخول الوقت واما لو حصل قبله فلا وذلك واضح الثاني ان الاستقراء في موارد الاحكام الشرعية
يكشف عن اعتناء الشارع بالاتيان بما يمكن من الاجزاء وعدم رضائه بسقوط التكليف بمجرد سقوط التكليف بالمجموع وفيه نظر لعدم معلومية ذلك الا في
الصلوة والوضوء سلمنا ولكن افادته العلم في المقام غير معلومة والاكتفاء بالظن الاستقرائي محل كلام الثالث جملة من الاخبار منها النبوي اذا امرتكم
بشئ فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شئ فانتهوا ومنها المرتضويان كما قيل في احدهما الميسور لا يسقط بالمعسور وفي الاخر ما لا يدرك كله
لا يترك كله قال جدي قدس سره والاخبار الثلثة يذكرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على وجه القبول وعدم الطعن في السند ونقلت في العوالي عنهم صلى
الله عليهم وشهرتها في السنة جميع المسلمين يذكرونها ويتمسكون بها في محاوراتهم ومعاملاتهم من غير نكير انتهى وفيه نظر اما اولا فلضعف اسناد
الاخبار المذكورة بالارسال ودعوى الجبر بعمل الاصحاب مشكل لعدم معلوميته نعم ذكر جماعة الاول منها في بحث الامر لكن قال بانه للندب ولا حجة في
ذلك قطعا واما الفتوى بمضمونها بجملة من المسائل فلا تدل على صحة صدورها حتى يجعل اصلا في كل مسئلة ويؤخذ بظاهر الفاظها ومما يضعفها
عدم تعرضهم لها في مسئلة الاقطع بل استدلوا فيها بالاجماع والاستصحاب والنص الوارد فيه بالخصوص وكذا في مسئلة الجبيرة وذكر الشهيد في
المسئلة الاولى لان الميسور لا يسقط بالمعسور وهو لا يقتضي ان يكون رواية فلعله فتوى منه واما ثانيا فلضعف دلالتها اما الاول فلانها انما
يتم لو كانت من في قوله صلعم منه للتبعيض وهو مم لجواز ان يكون بمعنى الباء فيكون التقدير اذا امرتكم بامر فاتوا به ما استطعتم فيكون المامور به
هو الاتيان بالمامور به فقد صرح ابن هشام باتيان من بمعنى الباء ونص الشيخ على ان حروف الصفات بعضها يقوم مقام بعض فان قلت هذا
فاسد من وجوه منها انه مجاز والاصل عدمه ومنها انه يلزم ح ان يحمل ما في قوله ما استطعتم على الزمانية ويكون التقدير فاتوا به زمان الاستطاعة وهو
خلاف الظاهر فان الاصل فيها ان تكون موصولة والاصل في الفعل عدم التاويل بالمصدر الثالث انه يلزم ح حمل الرواية على التاكيد اذ لا كلام
في انها بعد ثبوت كون الامر للوجوب لان مقتضاه وجوب الاتيان بالمامور به وعدم جواز تركه ولا كك لو لم يحمل على ذلك فانه يلزم التاسيس وهو
بيان اصل شرعي عند انه اذا تعذر الكل وجب الاتيان بما يمكن من اجزائه قلنا هذه الوجوه كلها مدفوعة اما الاول فلان المجاز وان كان خلاف الاصل
ولكنه لا بد منه هنا اذ لولاه للزم التقييد في لفظ الامر اذ ليس كل مركب يجب الاتيان بما تيسر من اجزائه وللزم الاضمار وتقديم المتعلق على

في ان الاصل كلما تعذر الاتيان بجزء منه سقوط التكليف وبيان

القطع ح

في ان الفتوى بمضمون الخبر لا تدل على صحة صدوره

في الاشكال في كلمة من في ترجيحها على الفاعلية

المتعلق

المتعلق به ان جعلنا تقدير الرواية هكذا اذا امرتكم بامر فاتوا ما استطعتم منه فيكون من في قوله صلعم منه بيانية ولزوم تقديم ذلك فواضح واما
فلان الاتيان بمعنى الامتثال لا يتعدى الا بالباء فلا يقال اتى الصلوة بل اتى بالصلوة فلا بد من اضمار الباء قبل لفظة ما فيما استطعتم وكذا يلزم
هذا ان جعلت من للتبعيض حتى يكون التقدير اذا امرتكم فاتوا ببعضه ويلزم على هذا ان يجعل قوله ما استطعتم بيانا لقوله منه وهو خلاف الظاهر
والظاهر من استدل بالرواية على ان الامر للندب من اجاب عنه بالحمل على المجاز فهو معاضد لما قلناه ثم لو تنزلنا عن ترجيح المجاز فلا اقل من التوقف
ومعه يسقط الاستدلال وبما ذكر يجاب عن الثاني ان سلم اصالة الموصولية في لفظة ما واما الثالث فبالمنع من لزوم التاكيد على ما ذكرناه فانه ح يكون
غرضه بيان ان القدرة شرط في التكليف وان اطلاق الامر مقيد به وليس في هذا تاكيد لمدلول الصيغة فان مقتضاها عدم الاشتراط فان قلت
على هذا يلزم ايضا التاكيد لان اشتراط التكليف بالقدرة معلوم عقلا فيكون ذلك تقريرا لما دل عليه العقل فهو تاكيد قلت لو كان ذلك من
البديهيات لكان الامر على ما ذكرت ولكنه نظري فاراد الشارع ان يبينه حتى لا يختلف فيه العقول كما بين كثيرا من المسائل التي يستقل العقل بادراكها
على انا نمنع من مرجوحية التاكيد على الاطلاق بل انما يسلم فيما اذا كان للفظ محملان لاحدهما تاكيد للفظ اخر وللاخر تاسيس وبيان فائدة اخرى
غير ما افاده اللفظ الاخر واما مثل هذا التاكيد بالنسبة الى مثل هذا التاسيس فلا نم مرجوحيته لان مثل هذا التاكيد قد وقع كثيرا سلمنا ولكن يلزم
التاكيد ايضا على تقدير حمل الرواية على غير ما ذكرناه لدلالة الاستصحاب على لزوم الاتيان بما تيسر على اعتراف الخصم سلمنا ولكن اولوية التاسيس معارضة
بما ذكرنا فوجب التوقف فيسقط الاستدلال هذا كله على تقدير عدم القول بان الفاء الجزائية تفيد التعقيب بلا مهلة واما لو كانت الفاء تفيد الفور
فلا يلزم تاكيد اصلا لانه يكون المقصود في الرواية بيان ان الاصل فيما امر الاتيان به فورا وهذا مما لم يدل عليه الصيغة على المختار ولا قام الدليل
العقلي عليه واما الثاني فلان حمل الرواية على اطلاقه خلاف الاجماع لسقوط الميسور بالمعسور في بعض المقامات فاللازم ح اما تقييد الرواية
بما قام الدليل على الخلاف او حملها على ان المراد من الميسور المامور به بالاصالة الذي يتمكن من الاتيان به ومن المعسور المامور به بالاصالة الذي
لا يتمكن من الاتيان به فيكون التقدير المامور به الذي هو ميسور لا يسقط بالمامور به الذي هو معسور والتقييد وان كان اولى ولكن هذا
مايل على ارجحية المجاز وهو قوله لا يسقط لدلالته على ان الامر بالميسور باق ومعلوم ان فرض هذا لا يكون الا فيما ذكرنا واما فيما ذكره المستدل
فلا لانه اذا ارتفع التكليف بالكل ارتفع التكليف بالجزء من حيث هو جزء قطعا لانه تبع فان وجب فانما هو بامر جديد فتدبر واما الثالث فلوجوه الاول
ان قوله ع لا يترك لا يمكن حمله على ظاهره حتى يكون نهيا عن ترك الباقي لشمول قوله ع ما لا يدرك كله للمستحبات ومعلوم ان تعذر الاتيان
بتمام ما تعلق به الامر الاستحبابي لا يحرم ترك الباقي فلا بد من حمل قوله ع لا يترك على المرجوحية الجملة ومعه لا يتجه الاستدلال لا يقال
قوله لا يترك كله يدل على ان التكليف بالبعض كالتكليف بالكل فان واجبا فواجب وان مستحبا فمستحب لانا نمنع من دلالته عليه ولا يقال يجب
تخصيص ما لا يدرك بالواجبات اخذا بظاهر قوله ع لا يترك كله ولا يجوز العكس وارتكاب التاويل في لا يترك لان المردد من التخصيص اولى من المجاز
لانا نقول لا نم ان كل تخصيص اولى من المجاز حتى الذي يلزم منه خروج اكثر افراد العام كما في محل البحث فان اخراج المستحبات اخراج لاكثر الافراد
لظهور ان المستحبات اكثر من الواجبات الثاني ان الاستدلال بها انما يتم لو اريد من الكل الكل المجموعي وهو مم لجواز ان يكون المراد الكل الافرادي
فيكون الرواية مختصة بالعمومات المتعذر من الاتيان بجميع افرادها والمطلقات التي في المعنى راجعة الى العموم كقوله ع الصلوة خير موضوع
ونحو ذلك ولا يمكن ارادة المعنيين معا لان الظاهر ان لفظ الكل مشترك لفظي بينهما مضافا الى ان في الحمل على المجموعي لزوم التخصيص ولا كك
الافرادي فان قلت الحمل على الافرادي يلزم منه ان تكون الرواية تاكيدا لما هو معلوم قلنا في الجواب بمثل ما تقدم فتدبر الثالث ان الاستدلال
لو تم فانما يتم فيما اذا تعلق الخطاب بمركب ثم تعذر الاتيان ببعض اجزائه كما لو دخل الوقت ثم عرض له مانع من القراءة مثلا واما اذا طرء
المانع قبل تعلق الخطاب كما لو لم يتمكن من القراءة قبل الوقت فلا تشمله الرواية وبهذا يمكن الجواب عن الحديثين السابقين الرابع ان مورد
الرواية عدم الادراك وليس هو عبارة عن مطلق تعذر الاتيان به الذي هو محل البحث فالدليل اخص من المدعى فتم وبالجملة الاعتماد على مثل
هذه الاخبار القاصرة السند والدلالة في تاسيس اصل شرعي مشكل في الغاية فعلى هذا الاصل في كلما تعذر الاتيان بجزء منه سقوط
التكليف منه ما لو تعذر الاتيان بشئ من واجبات الوضوء او الغسل فان الاصل فيهما الانتقال الى التيمم فالجبيرة على خلاف الاصل
فلا بد فيها من الاقتصار على القدر المتيقن على انه يمكن دعوى الاصل المزبور مع تسليم الحجية عن الاخبار حجة للمعظم في قولهم باصالة الاتيان

في تفضيل القول بين التاكيد على التاسيس

اشكال في دلالة الرواية على القاعدة المذكورة

اشكال في دلالة قوله ع ما لا يدرك كله

بما تيسر من الاجزاء عند تعذر الباقي لمعارضتها بقوله نعم فلم تجد واما المفسر بعدم التمكن مطلقا تعارض العمومين من وجه لاعمية الاخبار المروية بالنسبة اليهما والى سائر العبادات التي لا يتمكن من الاتيان بجميع اجزائها واختصاصها بما لو تعذر الاتيان ببعض الاجزاء واعمية الاية الشريفة بالنسبة الى صورتي تعذر الاتيان ببعض الاجزاء وكلها واختصاصها بالطهارة فلا بد من الاخذ بالاية الشريفة لوجود الترجيح في طرفها فانها متواترة ومعتضدة بجملة من الاخبار ولو توقف في الترجيح فاللازم الاتيان بالتيمم وما تيسر من الاجزاء للاجماع على وجوب الصلوة مع فوات لا صلوة الا بطهور وتردده بينهما وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم ان القائلين بالاصل المتقدم اختلفوا فحكي عن بعض منهم تعميمه حتى بالنسبة الى الاجزاء العقلية فلو قال ائت بانسان ولم يتمكن الا من الفرس مثلا كان اللازم الاتيان به ومنعه آخرون وهو جيد فان اتحادها في الخارج وكون التعدد في ظرف التحليل العقل وكون احدهما عين الاخر وهو الاقوى **الثاني** اذا قام دليل على ان سقوط التكليف بالبعض لا يستلزم سقوط التكليف بالباقي بل يجب الاتيان به كالوضوء فان الاجماع منعقد على انه لو تعذر الاتيان ببعض اجزائه كغسل اليد اليسرى يجب الاتيان بالاجزاء الباقية فهل يجوز التمسك باطلاق الامر السابق بالباقي اولا وتظهر الثمرة فيما اذا اختلف الاصحاب في وجوب الابتداء بالاعلى على من يجب عليه الاتيان بالاجزاء الباقية فانه على الاول يدفع الوجوب باطلاق الامر بالغسل كما كان يدفع به قبل حصول المانع من الاتيان بالجميع وعلى الثاني لا يمكن دفعه به بل اللازم الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وهو وجوب البدأة بالاعلى اذ به يحصل اليقين برفع الحدث والتحقيق عندي على المختار الثاني لان الاوامر انما كانت متوجهة الى القادر على الجميع وبعد حصول المانع ارتفعت لما قلنا ان مقتضى الاصل سقوط التكليف راسا فاذا ثبت وجوب الاتيان بالباقي فانما هو من دليل اخر غير تلك الخطابات فلا بد من ملاحظة حاله وما يقتضيه من اطلاق او تقييد فتكون الاطلاقات السابقة غير معتبرة اصلا ولا يمكن الرجوع اليها في شيء من الاحكام التي يقع فيها الخلاف في هذه الصورة ويمكن دعوى استصحاب ما قلناه على الاصل المخالف من لزوم الاتيان بما تيسر من الاجزاء فتدبر

في حكم لو تعذر الوصل الى الكوع بالنسبة الى الاجزاء العقلية

في انه لو اتفق [illegible] الاتيان بالاجزاء [illegible]

مفتاح اختلف الاصحاب في ان تغير هيئة المستحب هل هو حرام او لا بل غايته ترك المستحب وعدم استحقاق الثواب على قولين الاول انه حرام وهو للشيخ ابي جعفر الطوسي رح الثاني انه ليس بحرام وهو للعلامة في المختلف والشهيد في كرى والمحقق الخوانساري في المشارق وهو المعتمد لاصالة الاباحة السليمة عن المعارض ولانه لو كان حراما لاشتهر ويعضدهما الشهرة لا يقال ان التغيير المفروض كذب على الله تعالى وبدعة فيشمله عموم ما دل على حرمتها لانا نقول الصغرى ممنوعة وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا اشكال ولا شبهة في انه لا يترتب على التغيير ثواب لان الثواب انما يترتب على الهيئة المامور بها والهيئة المفروضة ليست مامورا بها فلا يترتب عليها ثواب وكذا لا يحصل بها براءة الذمة والخروج عن عهدة التكليف **الثاني** قال في لف وكرى ان المغير اذا اعتقد مشروعيتها على الوجه الذي غيرها لا عن شبهة كان ماثوما في اعتقاده الثاني انه لا شبهة في ذلك وفيه نظر لان الاعتقاد ان كان مستندا الى امر فينبغي ان يكون معذورا لكونه عن شبهة وان لم يكن مستندا الى امر فيمتنع تحققه لان الكيفيات النفسانية التي من جملتها الاعتقاد والعلم مسببات ومن المحال ان يحصل المسبب بدون سببه الا ان يقال ان الاعتقاد امر اختياري يمكن صدوره وتركه بمحض المشية والارادة وليس هو كالعلم في عدم حصوله بمحض المشية والارادة فالنسبة بين الاعتقاد الذي هو عقد القلب والتصديق بشيء وبين نفس العلم العموم والخصوص من وجه يتصادقان فيما اذا علم شيء وصدق به كالمؤمنين وقد يعلم بشيء ولا يصدق به كالمنافقين الذين رأوا اعجاز النبي ص اذ من المعلوم ان المعجزة كانت مفيدة للعلم والا كانت قاصرة عن افادة المدعى فيرتفع اللوم عن المنافقين وهو باطل بالضرورة من الدين ومن المعلوم ان المنافقين لم يصدقوا ولم يعتقدوا بدعوى النبي ص المقرونة بالمعجزة وقد يعتقد بشيء ويصدق به ولا يعلمه كالمنافقين بالنسبة الى دينهم وعلى هذا يتجه ما فرضناه ولعل دليلهم في الحكم بحرمة الاعتقاد المذكور اندراجه تحت ادلة البدعة المحرمة كما يظهر من العلامة في هي والمحقق في المعتبر والمقدس الاردبيلي وصاحب ك وعلى هذا ينبغي ان يكون الفعل الناشئ عن هذا الاعتقاد وهو التغيير المفروض محرما لانه مفاد ادلة البدعة ولكن المستفاد من كلامهما حرمة نفس الاعتقاد لا نفس التغيير الا ان يقال ان مستندهما فيما يستفاد منهما ليس دليل البدعة بل هو دلالة العقل على قبح الاعتقاد مع ما دل على ان كل قبيح عقلا حرام شرعا وظهور الاتفاق على حرمة الاعتقاد المفروض واصالة اباحة الفعل واعلم ان مقتضى اطلاق كلامهما عدم الفرق في المسئلة بين كون المغير عالما بان تغييره ليس مشروعا او جاهلا به **الثالث** قال في المشارق واعلم ان هيئة المستحب اما ان يكون مستفادة من نفس الامر بذلك المستحب مثل ان يرد في الشرع تمضمض واستنشق ونحوه او من امر اخر مثل ان يرد اولا تمضمض واستنشق ثم يرد امر آخر بان قدم المضمضة على الاستنشاق وح لا يخلو اما ان يستفاد من الامر الثاني تقييد الاول واشتراطه به اولا وعلى الاولين لو غير هيئة المستحب فالظاهر عدم الامتثال لذلك المستحب اصلا لعدم الاتيان بالمامور به وعدم استحقاق الثواب اما الاثم فلا الا بدليل من خارج وعلى الاخير الامتثال للامر الاول والاخير واستحقاق الثواب به دون الامر الاخر والاثم ايضا منتف الا بدليل من خارج

في ان تغيير هيئة المستحب ليس بحرام لاصالة الاباحة السليمة

في انه لا يترتب على التغيير ثواب

في ان المغير اذا اعتقد مشروعية هيئة المستحب على الوجه الذي غير لا عن شبهة كان ماثوما

في انه [illegible]

في انه هل [illegible] امتثال الامر المستحب [illegible] النقص في تلك المسئلة

مفتاح اذا شرع في فعل مندوب ودخل فيه ولم يقم دليل من الشرع على جواز قطعه حيث اراد ولا على المنع منه فهل الاصل جواز القطع متى ما اراد او لا بل الاصل يقتضي حرمته يظهر من النهاية وجود الخلاف في المسئلة فانه قال اختلفوا في المندوب هل يصير واجبا بالشروع فيه فعند ابي حنيفة انه يصير واجبا بالشروع خلافا للشافعية والامامية انتهى والمعتمد عندي هو القول الثاني الذي حكاه عن الامامية ولهم وجوه **الاول** ظهور عبارة النهاية في دعوى الاجماع على ذلك **الثاني** اصالة براءة الذمة عن وجوب الاتمام وتحريم القطع **الثالث** ان وجوب الاتمام لو كان اصلا معتبرا لاشتهر بل لتواتر والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة **الرابع** ما تمسك به في النهاية فقال لانه لم يكن واجبا قبل الفعل فكذا حاله عملا بالاستصحاب انتهى وفيه نظر **الخامس** ما تمسك به في النهاية ايضا فقال لنا قوله ع الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر انتهى وفيه نظر اما اولا فلضعف الرواية سندا فلا تصلح للحجية واما ثانيا فلانها بصورة خاصة فلا تفيد اصلا كليا وعدم القائل بالفصل غير معلوم **السادس** ما تمسك به في النهاية ايضا فقال ولانا نفرض البحث فيما اذا نوى صوما مندوبا يجوز له تركه فعند الشروع يجب ان يقع الصوم على هذا الوجه لقوله ع لكل امرء ما نوى انتهى وفيه نظر **السابع** انه لو كان القطع حراما للزم اعراض معظم العباد عن كثير من المستحبات كما لا يخفى فيكون منافيا للطف وموجبا لفوت المصلحة في شرعها **الثامن** انه لو كان القطع حراما للزم الحرج العظيم في جملة من المستحبات والاصل عدمه فتامل **التاسع** انه اذا قيل هذا مندوب فهم منه انه يجوز تركه مطلقا ولو بعد الاشتغال وفيه نظر لانا لا نسلم ذلك بل ليس المفهوم من المندوب الا ما يجوز تركه في الجملة كما ان ليس المفهوم من الواجب الا ما لا يجوز تركه في الجملة ولذا لم يكن عدم جواز القطع من مقتضيات الوجوب فتامل للقول الاول وجوه منها ان ابطال المندوب مستلزم لالغاء ما فعل لعدم ترتب فائدة عليه اصلا اما الدنيوية فواضح واما الاخروية فلانها الثواب وهو منتف هنا لانه لا يترتب الا على تمام العمل والغاء ما فعل قبيح عقلا كما ان ارتكاب ما لا فائدة فيه قبيح عقلا وكل قبيح عقلا حرام شرعا بناء على ما ذهب اليه العدلية من ان كل ما قبحه العقل فهو قبيح وحرام شرعا لانا نقول ما ذكر في غاية الفساد اما اولا فللنقض بجواز ابطال الاعمال المباحة ولو كان مجرد الابطال مستلزما للالغاء لما جاز ابطالها واما ثانيا فلان ترك ما فعل انما يقبح حيث لم يترتب على الترك فائدة ولو كانت دنيوية واما معه فلا ويكفي في الفائدة دفع التشقق الحاصل من ارتكاب العمل واما ثالثا فلان ذلك لو سلم فانما يتم حيث لم يترتب على ما فعل فائدة اصلا واما مع ترتب الفائدة عليه ولو لم تكن مقصودة حين الشروع فلا واما رابعا فلان ذلك لو كان قبيحا لما صار اكثر العقلاء اليه والتالي باطل كما عرفت ولا يقال قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم يدل على اصالة حرمة القطع لان لفظ الاعمال للعموم لانه جمع مضاف فيشمل الاعمال المستحبة والنهي عن ابطالها مفيد لوجوب الاتمام وحرمة القطع لانا نقول الاية الشريفة لا تنهض حجة لاثبات الاصل المذكور لوجوه **الاول** ان جماعة من المفسرين فسروها بما لا يصح معه الاستدلال فعن عطا لا تبطلوها بالشرك والنفاق وعن الكلبي بالرياء والسمعة وعن الحسن بالمعاصي والكبائر وفيه نظر لان الجماعة المشار اليهم قولهم ليس بحجة سلمنا لكن لم يتحقق لنا ان ذلك قولهم **الثاني** ان افادة الجمع المضاف العموم مشروطة بعدم سبق معهود وهو هنا غير معلوم لاحتمال ان يكون المعهود هنا الاعمال الواجبة او اعمال مخصوصة والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فاذا حصل الشك في العموم امتنع الاستدلال وفيه نظر لان الاصل عدم سبق معهود ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال باكثر العمومات سلمنا سبق معهود لكنه لما لم يكن متعينا انه الاعمال الواجبة او المستحبة او هما معا كان متعلق النهي مجملا فوجب الاجتناب عن قطع المستحبات في الاثناء من باب المقدمة وتحصيلا للبراءة وقد يجاب عن هذا بانه حسن لو لم يقطع بحرمة قطع بعض الاعمال واما معه فلا لان الشك ح يرجع الى نفس التكليف فيلزم الاقتصار فيما خالف الاصل على مورد اليقين ونحن قد علمنا بحرمة قطع بعض الاعمال وشككنا في غيره فلا بد فيه من الرجوع الى الاصل **الثالث** ان حمل الاية الشريفة على العموم هنا غير ممكن لانه لو حمل على العموم لزم خروج اكثر الافراد منه واللازم باطل بيان الملازمة ان الاعمال المباحة والمكروهة والمحرمة وبعض الاعمال المستحبة والواجبة يجوز ابطالها فهي خارجة عنه واما بطلان التالي فلما تقدم اليه الاشارة فاللازم ح الحمل على بعض الافراد مجازا وحيث لم يمكن تعيينه لبطلان الترجيح بلا مرجح لزم الاجمال ومعه لا بد من الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وهو جواز الابطال لا يقال الحمل

في جواز قطع المندوب بعد الشروع فيه

على المجاز ينافى ما اشتهر بينهم فى اولوية التخصيص عليه لانا نقول ذلك لا يسلم حيث لا يستلزم التخصيص خروج اكثر الافراد واما معه فالتجوز اولى اما على القول بامتناع اخراج اكثر الافراد فواضح واما على القول بجوازه فلندرة مثل هذا التخصيص بالنسبة الى المجاز ولا يقال يمكن تعيين المجاز هنا بان يقال المراد من اللفظ ما عدا ما خرج منه لانه اقرب الى الحقيقة والمندوب الذى هو محل الفرض لم يثبت كونه مما خرج فيكون داخلا فى المعنى المراد لانا نقول لا نم كون ذلك اقرب المجازات لان الاقربية المعتبرة شرطا فى الحمل هى كون المعنى المجازى بحيث ينصرف الذهن اليه بعد تعذر الحمل على الحقيقة لا الاقربية العقلية ولم يثبت كون ما ذكرنا اقرب على الوجه الذى ذكرناه الرابع ان الظ من سوق الاية الشريفة كون النهى متعلقا بابطال العمل بعد الاتيان به صحيحا فيكون نهيا عن الشرك فانه يبطل العمل ويحبطه لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فلا يلزم ح تخصيص فى الاية الشريفة اصلا الخامس لانا لا نم ان كل قطع ابطال فلا تكون الاية الشريفة وافية بتمام المدعى فتدبر السادس ان الاية الشريفة على تقدير شمولها لمحل البحث يجب تخصيصها بالاجماع المنقول المتقدم اليه الاشارة وغيره مما تقدم نعم ان قلنا بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد اتجه ما ذكر ولكنه خلاف التحقيق كما بيناه وينبغى التنبيه على امرين **الاول** هل يلحق الواجب بالمندوب فيما ذكر فيكون الاصل فيه جواز القطع او لا فيكون الاصل حرمة القطع المعتمد عندى هو الاول للاصل السليم عن المعارض **الثانى** اذا شرع فى المندوب فهل يكون ذلك سببا لصيرورته واجبا وان جاز قطعه كان النذر يكون سببا لوجوب المندوب للمندوب بالاصالة او لا المعتمد هو الاخير للاصل السليم عن المعارض المعتضد بانه لو كان سببا للوجوب لاشتهر بل وتواتر

فى ان الاستقراء هل هو حجة فى الاحكام الشرعية كما هو فى الموضوعات اللغوية

مفتاح اذا تحقق حكم شرعى فى اكثر جزئيات مفهوم كلى فهل يجوز ان يلحق باقى جزئياته بتلك الجزئيات ويدعى ثبوت ذلك الحكم لجميع الجزئيات الا ما قام الدليل على عدم ثبوت ذلك الحكم فيه ويستخرج قاعدة كلية او يجب الاقتصار على ما ثبت تحققه فيه ولا يتعدى الى غيره وبالجملة هل الاستقراء حجة فى نفس الاحكام الشرعية كما انه حجة فى المسائل اللغوية او لا اختلفوا فى ذلك على قولين الاول انه ليس بحجة وهو للمعارج والنهاية الثانى انه حجة وهو المحكى عن بعض والزبدة بعض فضلاء العصر للقول الاول وجوه منها ما تمسك به فى المعارج فقال الحق انه ليس بحجة لان موارد الاحكام مختلفة فلا يلزم من اختصاصها ببعض الاعيان وجودها فى الباقى وقد يكون مع فقده ومع الاحتمالين لا يجوز الحكم باحدهما دون الاخر ومنها ما تمسك به فى المعارج ايضا فقال ولان وجود الحكم فى فرد من افراد النوع لا يلزم منه وجوده فى باقى الافراد فكذا وجوده فيما هو اكثر من واحد ومنها انه لا يفيد العلم بالحكم الشرعى فلا يكون حجة اما الاول فواضح وقد صرح به العلامة فى النهاية وبه السيد عميد الدين فى المنية وشارح المطالع والاسنوى واما الثانى فللعمومات المانعة من العمل بغير العلم كتابا وسنة ومنها ما دل على عدم جواز العمل بالقياس فانه يدل على منع العمل به اما بعمومه او بفحواه وفيه نظر للمنع من الامرين وللقول الثانى وجوه ايضا منها ان بعض الاستقراء قد يحصل منه العلم بالحكم الشرعى فيجب العمل به واذا وجب العمل هنا وجب مط لعدم القائل بالفصل وفيه نظر لان الظاهر ان الاستقراء المفيد للعلم ليس من محل البحث بل هو حجة بالاتفاق فان الاجماع المركب ثم ومنها انه يفيد الظن فيكون حجة اما الاول فلقضاء الوجدان به الا ترى انه اذا دخل احد بلدة واطلع على ان اكثر اهلها مسلمون يحصل له الظن بان من لم يره من اهلها ايضا مسلم سواء اطلع على كل فرد منها ام لا على انه قد يحصل العلم بذلك ولو مع تخلف جزئى واما الوجوه التى ذكرها فى المعارج وما ذكره جماعة لنفى افادته العلم من جواز كون حال ما لم يستقرء بخلاف حال ما استقرء فانما يمنع من العلم العقلى الذى لا يجوز معه نقيض المتيقن واما العادى الذى يجوز معه ذلك فلا وبالجملة ان حصول رجحان الاعتقاد من التتبع فى اكثر الجزئيات ليس الا من جهة الحدس فلا ينافيه فيه تطرق الاحتمال العقلى هذا ولو لم يكن الاستقراء مفيدا للظن لما جاز الاعتماد عليه فى اللغات والعادات كما لا يجوز الاعتماد على غيره مما لا يفيده والتالى باطل كيف واكثر نظم المعاش مبنى عليه وممن صرح بانه يفيد الظن العضدى لا يقال قد انكر المحقق افادته الظن فقال فان قيل مع كثرة النصوص يغلب على الظن ان الباقى مماثل لما وجد والعمل بالظن واجب قلنا لا نم انه يغلب على الظن اذ لا تعلق لما رايته وما لم تره وما بين ما علمته وما لم تعلمه انتهى وقد وافقه فى ذلك الرازى فيما حكى عنه لانا نقول لا عبرة بانكاره وما ذكره لا ينهض لاثباته واما الثانى فلاصالة حجية الظن لا يقال قد منع المحقق عن هذه المقدمة محتجا عليه بوجوه فقال ولو سلمنا حصول الظن لكن الظن الحاصل من غير امارة لا عبرة به وليس وجود الحكم فيما رايته امارة لوجوده فى الباقى سلمنا لكن الظن قد يخطى فلا يعمل به الا مع وجود دلالة تدل عليه فان قيل مع الظن يترجح فى ذهن المجتهد ارادة الشارع لتعميم الحكم فيصير المخالفة مظنة الضرر قلنا غلبة الظن المذكور معارضة بغلبة الظن بان شرعية الحكم تستدعى الدلالة ومع ارتفاع الدلالة يغلب على الظن انتفاء الحكم فينتفى ظن الضرر على ان مع النهى عن العمل بالظن يزول ظن الضرر والنهى موجود بقوله صلعم ولا تقف

لانا لا نم ان الاستقراء بل هما امثالنا اصطلاحا او لغة غير معلوم انتاج الاستقراء تحت القياس سلمناه ولكن اطلاقات الاخبار الدالة على حرمة القياس تنصرف الى المصطلح عليه فتدبر منه منه

فى اصالة حجية الظن

ماليس

ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيئا انتهى لانا نقول الوجوه المذكورة مندفعة بما دل على اصالة حجية الظن ولا يقال لم نجد احدا من الامامية ذهب الى حجية الاستقراء فالظ اتفاقهم على عدمها ولو منع منه فالحاصل من مصير معظمهم اليه والظن الذى كان الظاهر من الامامية او معظمهم عدم حجيته لا يكون حجة لانا نقول لا نم ظهور الاتفاق على ذلك ولا كونه مشهورا بل قد يستفاد من القائلين باصالة حجية الظن حجية الاستقراء لانه مما لم يقم دليل على عدم حجيته سلمنا الشهرة ولكن قد يدعى اصالة حجية الظن حتى بالنسبة الى الظن الذى ذهب المعظم الى عدم حجيته ومنها ما تمسك به بعض القائلين بحجية الاستقراء فيما حكى عنه من النبوى المرسل نحن نحكم بالظ وفيه نظر لضعف الرواية وقصور دلالته ومنها فحوى ما دل على حجية خبر العدل وفيه نظر والمسئلة فى غاية الاشكال ولكن القول الثانى فى غاية القوة وينبغى التنبيه على امور **الاول** قال فى المعارج الاستقراء هو الحكم على جملة بحكم لوجوده فيما اعتبر من جزئيات تلك الجملة ومثاله ان تستقرء الزنج فتجد كل موجود منهم اسود فتحكم بالسواد على ما لم تره كما حكمت على من رايته وحاصله التسوية من غير جامع ومثاله فى الفقهيات اذا اختلف فى الوتر فنقول هو مندوب لانه لو كان واجبا لما جاز ان يصلى على الراحلة والمقدم مستفاد من الاستقراء اذ لا شئ من الواجب يصلى على الراحلة والاستثناء معلوم من الاجماع انتهى **الثانى** لا فرق فى الاستقراء بين ان يكون فى الاجناس او الانواع او الاصناف **الثالث** لا فرق فى ذلك بين صورتى ظهور مخالفة بعض الافراد وعدمه

فى تعريف الاستقراء

لا فرق فى الاستقراء بين الاجناس والانواع والاصناف

مفتاح اعلم انه تمسك بعض على ان الواو العاطفة للجمع المطلق من غير دلالة على الترتيب والمعية بان الجمعية المطلقة متيقنة الارادة والاصل عدم الزيادة من الترتيب والمعية وهو ضعيف لانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز نعم انما يصح التمسك بهذا حيث يعلم بالوضع وورد خطاب من الشرع متضمن للتكليف وفيه العطف بالواو نحو اضرب زيدا وعمروا لان الاصل برائة الذمة عن وجوب الترتيب على انا نمنع من صحة التمسك فى هذا المقام ايضا لان التكليف تعلق بالمكلف به فيجب تحصيل البراءة اليقينية وهى لا تحصل الا بالترتيب اذ بدونه لا يقطع بالخروج عن عهدة الامر بضرب عمرو المعطوف لاحتمال كون الواو للترتيب فلا يتعلق الامر بضربه الا بعد ضرب زيد وليس هنا لفظ يدل على وجوب ضرب عمرو مط حتى يتمسك باطلاقه فى نفى وجوب الترتيب ومن هنا ظهر قاعدة كلية وهى انه اذا اتفق الاصحاب على وجوب ضرب زيد وعمرو مثلا واختلفوا فى وجوب الترتيب كان الاصل وجوبه ولا يجوز التمسك فى نفيه باصالة البراءة الا ان يكون هناك اطلاق ينافيه بظاهره لان الاصل ح عدم التقييد او يحصل الاتفاق على ان عدم الترتيب لا يوجب فساد المامور به ويكون الخلاف فى وجوبه تعبدا بمعنى ترتب العقاب على تركه

فى حكم التمسك باصالة عدم الزيادة على الثابت بالوضع

مفتاح اعلم انه قد استقر عادة الفقهاء والاصوليين على تاسيس اصول عامة وقواعد كلية ليرجعوا اليها فى الموارد الجزئية كما قالوا الاصل فى الماء الطهارة وفى البيع الحلية وفى الاستعمال اذا كان المعنى الحقيقى معلوما الحقيقة والاصل عدم النقل وعدم الاشتراك وعدم المجاز وامثال ذلك من الاصول التى لا تكاد تحصى وقد يناقش فى التمسك بها لانه قد علم اجمالا تخصيصها فى بعض الموارد ولكنه لم يعلم بخصوصه فتكون كالعمومات التى خصت بمجمل فلا يجوز التمسك بها فى الموارد المخصوصة لاحتمال ان تكون تلك الموارد من المستثنيات فى نفس الامر مثلا نقول قد قام الدليل على ان الاصل عدم الحادث وهو قوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وقام الدليل على ان الاصل فى الماء الطهارة وهو قوله تعالى خلق الله الماء طهورا لكنا علمنا بحدوث اشياء لم نعلمها بعينها وكذا علمنا بنجاسة مياه لم نعلمها بعينها فلا يمكن التمسك فى واقعة مخصوصة باصالة عدم الحادث حيث نشك فيه ولا فى اثبات طهارة ماء حيث نشك فى نجاسته لاحتمال ان يكون هذا المورد مما خرج عن الاصل وان لم نعلمه بعينه وبالجملة لم نجد فرقا بين ان يقول الشارع الاصول المقررة مخصوصة بما اقول وبين ان يحصل علم اجمالى بتخصيصها باشياء غير معلومة فكما انه يلزم من الاول الاجمال فكذا من الثانى والتحقيق فى دفعها ان نقول الاصول الشرعية ليس مفادها على حد سواء فان بعضها مرجعه الى انه اذا لم يقم فى واقعة دليل يتعلق بها فلا بد من الحكم بكذا وذلك كاصالتى البراءة وحمل فعل المسلم على الصحة فان مرجعهما الى الحكم بعدم اشتغال الذمة والحكم بصحة فعل المسلم ما لم يقم دليل شرعى على الاشتغال والافساد وان ظهر فى واقعة خلاف ذلك فليست مما يشملها الاصلان وتكون خارجة عن موضوعهما وبعضها مرجعه الى حصول الظن بالواقع كاصالتى عدم النقل والاشتراك فان مرجعهما الى حصول الظن بعدمهما بناء على ان الغالب فى اللغة عدمهما وان الغلبة توجب الظن بموافقة المشكوك فيه للغالب وبعضها مرجعه الى العمومات كاصالة طهارة الماء وحلية البيع فانهما ماخوذان من قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا واحل الله البيع فان كان الاصل الذى يرجع اليه من القسم الاول فلا ريب ان العلم الاجمالى بخلاف مقتضاها غير قادح لما عرفت من ان المناط فيه عدم ظهور الدليل فى الواقعة التى ترجع فيها اليه وهو متحقق مع ذلك العلم الاجمالى وذلك واضح وقد عرفت انه اذا ظهر الدليل لم يكن ذلك موجبا لتخصيصه لانه فرع شمول المخصص لما خرج عنه وهو هنا غير متحقق لانه اذا ظهر الدليل خرج

فى تحقيق ان التمسك بالاصول المقررة [illegible] مخصصة ملغوة

عن اصل مورد ذلك الاصل لان مورده كما عرفت عدم ظهور الدليل فتجانفهما اذا ظهر الدليل وهذا واضح لا اشكال فيه ومن هنا اندفع ما توهمه بعض
في ايراده على من قال ان العقلي لا يقبل التخصيص من ان اصل البرائة من الادلة العقلية وقد خصصت في كثير من المواضع التي ثبت فيها التكليف وحيث ان
هذا الوهم كان يسبق الى اذهان بعض المشتغلين كان بالحري ان نشرح فساده فنقول لا شك ولا شبهة في ان الدليل العقلي اذا قام على كلية فلا يمكن
ان تخصص تلك الكلية بدليل اخر مط بخلاف الدليل اللفظي فانه اذا دل على كلية جاز تخصيصه بدليل اخر اقوى منه مط ووجه الفرق ان الدليل العقلي
انما يحصل منه العلم بثبوت الحكم لجميع الجزئيات ومعه يمتنع اخراج بعضها لان المخرج ان كان ظنيا فهو لا يعارض القطعي وان كان قطعيا لزم اجتماع
الضدين وهو محال ولا كذلك اللفظي فان غايته حصول الظن بثبوت الحكم لجميع الجزئيات ولا يمتنع ان يقوم ظن اقوى منه يعارضه بالنسبة الى بعض
الجزئيات ويؤخذ به واذا عرفت هذا فاعلم ان الدليل العقلي تارة يدل على انه اذا لم يظهر من الشرع دليل يجب ان يحكم بكذا كالدليل على اصل البرائة فان
مقتضاه انه اذا لم يظهر دليل على اشتغال الذمة يجب ان يحكم بعدمه وتارة اخرى يدل على ثبوت الحكم لجميع الجزئيات من غير تعليق على شيء كالدليل
الدال على حرمة الظلم فانه يدل على ان كل فرد من افراد الظلم حرام فان كان من القسم الاول فلا يمتنع معه ان يظهر دليل على اشتغال الذمة فانه لا
يعارضه بوجه ولا يكون مخصصا له لعدم اندراج هذا الفرد تحت الكلية الحاصلة من هذا الدليل وهو واضح وان كان من القسم الثاني فيمتنع
ان يرد دليل قطعي من الشرع يعارضه واما الظني فيجوز ولكن يجب تاويله بما يرجع الى الدليل العقلي ولا يجوز تخصيصه بالثاني لان الدليل
العقلي لا يقبل التخصيص قطعا وان كان الاصل الذي يرجع اليه من القسم الثاني فذلك العلم الاجمالي لا يقدح في الحاق الفرد المشكوك فيه بالغالب ولا
يقتضي منع حصول الظن باتحاد الفرد المشكوك فيه مع الغالب الا ترى انه اذا علم بان الغالب على اهل بلدة الاسلام وعلم بوجود كافر فيها فيحكم باسلام
من يرى من اهلها ما لم يعلم كفره ومحصل الكلام انه اذا ثبت اغلبية فيحصل موجب الظن بالحاق الفرد المشكوك فيه بالغالب سواء علم اجمالا تخالف
بعض الافراد ام لا نعم الظن في الصورة الاخيرة اقوى من الظن في الصورة الاولى فاذا حصل الظن فيجب العمل به لعموم الدليل على حجيته وان كان الاصل الذي
يرجع اليه من القسم الثالث فنقول ذلك العلم الاجمالي بعد الفحص عن المخصص واما مع احد الامرين كما هو الغالب فلا وذلك واضح ثم انه قد يجب العمل بالعموم
احتياطا فيما اذا لم يكن احد الامرين محققا وذلك فيما اذا كان الحكم المتعلق على العام وجوبا او تحريما وكان المعلوم اجمالا عدم وجوب بعض الافراد
او عدم تحريمه لان الذمة قد اشتغلت بوجوب الاتيان ببعض افراده او بالاجتناب عنه وذلك غير معلوم بعينه فيجب تحصيل البرائة اليقينية
وهي لا تكون الا بالاتيان بالجميع او ترك الجميع وفيه نظر هذا ويدل على لزوم الرجوع الى الاصول الكلية حيث لم يتحقق لها معارض في خصوص الواقعة
بعد الفحص عنه اجماع اهل الشريعة بل اجماع جميع العقلاء بالبديهة وانه لولا ذلك للزم المفاسد العظيمة وهو واضح لمن فيه دربة

انما يمنع من التمسك بالعام في افراده الواقعة المحصورة حيث لا يوجد له صورة في العموم ولا يرتفع ذلك العلم الاجمالي

مفتاح

في بيان حكم الشك في جزئية شيء في عبادة او شرطيته فيها

اذا اختلف الاصحاب في جزئية شيء في عبادة واجبة كالصلوة والصوم او شرطيته فيها فهل الاصل عدمهما حتى يقوم دليل من الخارج عليهما او اللازم
الحكم بهما حتى يقوم من الخارج دليل على عدمهما فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان للمسئلة صورا الاولى ان يستفاد من الاجماع وجوب عبادة كان
يتفقوا على وجوب صلوة في الوقت الفلاني ثم يحصل الشك في وجوب شيء فيها على وجه الجزئية او في اشتراطها به باعتبار الاختلاف فيهما
وهنا يجب الحكم بالوجوب والاشتراط وذلك لان الذمة قد اشتغلت بتلك العبادة بالاجماع كما هو الفرض فيحتاج في تحصيل البراءة منه الى اليقين
بها ولا يحصل الا بالاتيان بالمشكوك فيه لا يقال هما مدفوعان بالاصل لانا نقول الاصل انما يصح التمسك به حيث لم يثبت اشتغال الذمة او كان
هناك اطلاق او عموم ينافي ظاهرهما الاحتمالين واما مع اشتغال الذمة وعدم الاطلاق والعموم الصالح كل منهما لدفعهما كما في الفرض فلا ولا فرق
فيما ذكرنا بين كون اللفظ الموضوع لتلك العبادة موضوعا للصحيح منها او للاعم منه ومن الفاسد ولا بين ان يكون الواضع لها من اهل اللغة او الشرع
وهو واضح وكذا الحال فيما اذا ثبت استحباب عبادة بالاجماع وشك في اشتراطها بشيء وكذا الحال ايضا اذا انعقد الاجماع على صحة معاملة
او ايقاع وشك في اشتراطها بشيء فان اللازم الحكم بالاشتراط وذلك لان الاصل فساد المعاملة والايقاع وعدم ترتب اثرهما حتى يقطع بالصحة
وترتب الاثر وليس ذلك الا بالاقتصار على المجمع عليه وهو الجامع للشرط وليس مجرد الاتفاق على شرعيتها بنفسه كافيا في الحكم بالصحة في محل الخلاف
كما ان مجرد الاتفاق على وجوب العبادة ليس كافيا في الحكم بالصحة في محل الخلاف فقد ظهر مما ذكرنا ان الاصل في العبادات والمعاملات والايقاعات
الفساد حتى يثبت الصحة وان اثباتها يحتاج الى دليل مقتض لها وان مجرد الاتفاق على الشرعية وصدق الاسم حقيقة غير كاف في الحكم ما لم يكن
هناك دليل وراء ذلك يقتضيها ومرجع ذلك الى ان الصحة حكم شرعي يحتاج في اثباته الى دليل شرعي وقد صرح بان الاصل في المعاملات

في ان الاصل في العبادات والمعاملات والايقاعات الفساد

الفساد

الفساد جدي قدره والسيد الاستاذ والدي دام ظله العالي ويدل عليه وجوه منها ظهور اتفاق جميع الاصحاب عليه كما لا يخفى على من لاحظ
طريقتهم وتتبع سيرتهم وكفاك شاهدا مطالبتهم من يدعي صحة العبادات والمعاملة بالمقتضي لها وحكمهم بفسادهما اذا لم يثبته لا يقال كيف يدعى
اتفاق الاصحاب على ما ذكر مع ان هنا امرين يكذبان هذه الدعوى احدهما انه قد شاع النزاع في ان الفاظ العبادات هل هي موضوعة للصحيح منها او
للاعم منها ومن الفاسدة منها وان الثمرة فيه جواز التمسك باصل العدم لنفي الوجوب والاشتراط كما هو مقتضى القول الثاني وعدمه كما هو مقتضى
القول الاول وذلك يستلزم تحقق الثمرة المزبورة في هذه الصورة فيلزم القائل بالاعم في المقام دفع المشكوك فيه بالاصل الثاني نقل عن بعض الاصحاب
التمسك باصالة الصحة في المعاملات وليس ذلك الا لجواز التمسك بالاصل في دفع الشرط المشكوك فيه في المعاملة لانا نقول ليس في الامرين دلالة
على تكذيب الدعوى ولا فيهما مناقضة للمدعى اما الاول فلانا نمنع من الملازمة بين شيوع النزاع المزبور وكون ثمرته ذلك وبين تحقق ثمرته في الصورة
المفروضة وهو واضح جدا واما الثاني فلما اشار اليه جدي قدس سره والسيد الاستاذ قدره فقال الاول فان قلت الفقهاء يستدلون باصالة الصحة
قلت يتمسكون بها في موضع يثبت من الشرع صحة وفساد ولا يدرى ان الواقع من المسلم هل هو الفاسد او الصحيح فيقولون الاصل صحة ما وقع منه
حملا لتصرف المسلم على الصحة وهو اجماعي وظاهر من الاخبار واذا لم يعلم حكمه شرعا فكيف يمكنهم القول بان الاصل ثبوت الحكم شرعا الى ان يثبت عدم
ثبوته شرعا فان قلت ربما نريهم يتمسكون بهذا الاصل فيما لم يعلم حكمه ويثبتون به الحكم قلت لعل المراد منه الدليل مثل العمومات ولو ظهر ان مرادهم
غيره فلا شبهة في توهم التمسك الا ان يريدوا قراءة صيغة المعاملة واعطاء كل واحد من المتعاملين ما للاخر بطيب نفس منه فان منعهما عن الامرين تكليف
لم يثبت من الشرع والاصل عدمه والاصل برائة ذمتهما مع ان الناس مسلطون على اموالهم كما ورد في النص وورد ايضا لا يحل مال امرء مسلم الا من طيب
نفسه لكن هذا ليس صحة المعاملة اذ لم يترتب على المعاملة اثر اصلا مثل نقل الملك ولزومه وغير ذلك بل العوضان باقيان على حالهما السابق من ان كل
واحد منهما مال لصاحبه بعد ولا ثمرة اصلا مطلقا ورضا كل واحد منهما بتصرف الاخر في ماله ليس بمعاملة فان ثمرة البيع نقل الملك وغير ذلك مما هو مقرر في
فظهر مما تلوناه ان الاصل في المعاملة الفساد وعدم الصحة الا ان يثبت الصحة بدليل من اجماع او نص خاص او عام مثل احل الله البيع وامثاله وقال الثاني
بعد ذكر الحجج على ان الاصل في المعاملات الفساد هذا اذا كان الاشتباه في نفس الحكم الشرعي كما لو حصل الشك في ان عقد الفضولي صحيح مثلا فيحكم بعدم
الصحة حتى يدل دليل على الصحة واما اذا كان الحكم الشرعي معلوما لكن حصل الاشتباه في موضوعه كان يقع الشك في كون العاقد ماذونا او فضوليا انا
مع القول بفساد عقد الفضولي فانه يحكم ههنا بالصحة اجماعا حملا لتصرفات المسلمين على الوجه الصحيح وللزوم الحرج والضيق المنفيين شرعا لولا ذلك
ودلالة النصوص المستفيضة عليه وهذا المعنى قد اشتبه على كثير من الناس حتى زعموا ان الاصل في المعاملات الصحة مطلقا من غير فرق بين صورتي
الاشتباه في موضوع الحكم الشرعي والاشتباه في الحكم الشرعي نفسه وذلك انهم راوا وانكروا استعمال الاصل المذكور في كلام الفقهاء والتمسك في اصل
الحكم بصحة المعاملات ولم يفرقوا بين المقامين مع ان كلامهم في غير موضع يفصح عما ذكرنا من التفصيل وما وقع نادرا لبعضهم من التمسك به في المقام
الاول فالظاهر ان المراد منه الاصل بمعنى القاعدة المستفادة من النص والاجماع في مورد معين دون المعنى المتقدم فان الاصل يطلق على معان متعددة
وانما يتميز المراد منه بدلالة القرائن وملاحظة المقامات انتهى وهما قدس سرهما قد صرحا بالاجماع المذكور فقال الاول وايضا اجماع المسلمين قاطبة
واقع على ذلك سيما الفرقة الناجية وقال الثاني فان الاجماع منعقد على بقاء حكم السابق ههنا الى ان يثبت المزيل وان لم يقل به مطلقا ولذا قال
بالبقاء من لم يعمل بحجية الاستصحاب ومنها ما تمسك به جدي والسيد الاستاذ قدس سرهما فقال الاصح ان المعاملة عبارة عن كونها بحيث يترتب الاثار المقصودة
من تلك المعاملة عليها وهذا حكم شرعي يتوقف ثبوته على دليل شرعي فما لم يرد من الشارع دليل على صحتها فالاصل عدم الصحة فيها اي عدم ترتب الاثار
المطلوبة استصحابا لما قد علم ثبوته قبل المعاملة المشكوك فيها الى ان يثبت المزيل وابقاء لما كان على ما كان فان الثمن في البيع مثلا قبل المعاملة
المذكورة كان في ملك المشتري غير داخل في ملك البايع والمبيع بالعكس فيجب استصحاب حال الملك وجودا وعدما بعدها وكذا الحال في الخيار والشفعة
وغيرهما من توابع البيع واحكامه وفي غير البيع من المعاملات كالاجارة والمضاربة والنكاح والطلاق وغيرها من انواع العقود والايقاعات ومنها
ما تمسك به جدي قدره فقال وايضا الاصل برائة الذمة عن لزوم امر من الامور الشرعية واثارها ومنها ما تمسك به جدي قدره ايضا فقال وايضا
ورد في الكتاب والسنة المنع عن الحكم الشرعي بغير ثبوت من الشارع مثل الله اذن لكم ام على الله تفترون وغير ذلك مما لا يحصى كثرة ومنها ما تمسك
جدي قدره ايضا فقال انهم والمقصود الاصلي في المعاملات هو الصحة والفساد وفي كثير من المواضع يحكم بالفساد والغافل عن حقيقة الحال اذا راى

[illegible]

دليلا

دليلا على الفساد يقبل واذا لم يطعن على الفقهاء ويقول بالصحة مدعيا ان الاصل هو الصحة حتى يثبت خلافه ولم يثبت ولا يتفطن بان الاصل عدم الصحة لا الصحة لان الصحة عبارة عن ترتب الاثر الشرعي فهي حكم شرعي بل ربما كان احكاما شرعية اذا كان المترتب الآثار الشرعية كما هو الغالب ولا شبهة في ان الحكم الشرعي موقوف على الدليل الشرعي فما لم يكن لم يكن الحكم شرعا على انه اذا كان الاصل هو الصحة يلزم ان يكون كل من يعامل معاملة يكون شارعا وشريكا للشارع في الشرع والتشريع وان لا يكون التشريع حراما ومنها ما تمسك به السيد الاستاد قدس سره فقال بعد ما حكيناه عنه من دعوى الاجماع على الاصل المذكور كيف ولولا ذلك لزم ان لا يستقر الملك لاحد فان يستوي المالك وغيره فيما يعرض ملكا بعد حدوثه لاحتمال الانقطاع وكذا اباحة الاستمتاع في النكاح والبينونة في الطلاق وغيرهما في غيرهما فانه لولا القطع ببقاء الاثر في ذلك كله لكان الواجب ان يتوقف فيه بناء على ان الحدوث لا يستلزم البقاء من الفساد والهرج ما لا يخفى انتهى لا يقال كما ان الصحة حكم شرعي لا يحتاج في اثباته الى دليل فكذلك الفساد حكم شرعي فينبغي ان يحتاج في اثباته الى دليل فلا يكون اصلا لانا نقول هذا باطل بما بيناه ولا يقال ان ما ذكرتموه من لزوم الاخذ بالاحتياط في العبادة في هذه الصورة لا يمكن المصير اليه لوجوه الاول ان الاحتياط بالاتيان المشكوك فيه انما يتم لو لم يكن هناك احتمال كونه حراما واما اذا احتمل معه فلا يتم لدوران الامر بين محذورين لا ترجيح لاحدهما على الآخر ومحل الفرض مما يحتمل حرمته احيانا فلا يجوز اطلاق القول بالاتيان به هكذا ايضا فيما اذا شك في اشتراط شيء في معاملة او ايقاع الثاني ان الاحتياط انما يجب اذا تعلق التكليف بشيء ولم يعلم بعينه كان يقال ائتني بعين فان المراد منه احد معانيه ولكنه غير معلوم ومحل الفرض ليس من هذا القبيل لان الشك انما تعلق بوجوب ذلك الشيء المحتمل فيه فاللازم الاخذ بالبرائة الاصلية كما يجب فيما اذا علم باشتغال ذمته بدين ولم يعلم قدره الاخذ بها لدفع وجوب الزائد على ما يعلم في الجملة الاشتغال به فان محل الفرض من هذا القبيل الثالث ان الاحتياط انما يتعين الاخذ به لو لم يحصل الظن بعدم الوجوب واما معه فلا كما في محل الفرض وذلك لان عدم العثور على دليل الوجوب بعد الفحص والتتبع مما يوجبه عادة وقد صرح في الذكرى بان هذا مسلك معتبر عند الاصحاب فقال في مقام ذكر الادلة العقلية الثالث ان لا دليل على كذا فينتفي وكثيرا ما يستعمل الاصحاب وهو تام عند التتبع ومرجعه الى اصل البراءة لانا نقول الوجوه المزبورة لا تصلح لدفع ما ذكرناه اما الاول فلان كلامنا انما هو فيما لا يحتمل الحرمة والفساد الذي مطلق ما يحتمل وجوبه وذلك لان الغالب فيما يقع الشك فيه في العبادات كان او غيرها كونه من هذا القبيل واما الثاني فلانا نمنع من قولك ومحل الفرض ليس من هذا القبيل بل هو منه وذلك لان الشك في ذلك يستلزم الشك في اصل الواجب والمركب من ذلك الشيء او الاعم منه فيجب تحصيل البرائة اليقينية حيث لا دافع للاحتمال من عموم او اطلاق لان الاصل بقاء التكليف حتى يقطع بالخروج منه وليس الا مع الاتيان بالمشكوك فيه والفرق بين محل الفرض وما اشرت اليه بقولك اذا علم اجلى فان عدم الاتيان بالمشكوك فيه لا يوجب الشك في الامتثال بالنسبة الى ما علم اشتغال ذمته به ولذا لو اداه كان مجزيا قطعا ولا كذلك محل الفرض فان عدم الاتيان بالمشكوك فيه يوجب الشك في الامتثال باصل العبادة واجزائها التي لا شك فيها واما الثالث فان مجرد عدم العثور بعد الفحص لا يستلزم ذلك قطعا بل قد يحصل الظن بالخلاف بغير الدليل الشرعي نعم ربما يحصل منه الظن لكن مجرد هذا لا يصلح لمنع الكلية كما ان تخصيص العام لا يمنع من التمسك به في موارد الشك فيه وبالجملة التمسك بعدم ظهور الدليل على الوجوب على عدمه انما يصلح فيما اذا كانت العادة قاضية بانه لو كان واجبا لظهر دليله لا مطلقا فيجب الرجوع في هذه الصورة الى الاصل الذي ذكرنا الصورة الثانية ان يستفاد وجوب عبادة من خطاب الشارع وامره بها كان يقول صل ثم يحصل الشك في وجوب شيء فيها كما اذا اختلفوا في وجوب السورة فيها ولكن يقطع بخروج المشكوك فيه من هيئة المامور به ويكون هناك ما يمنع من التمسك بالاطلاق في دفع المشكوك فيه وذلك اما بان يتعين يحمل الامر بلسان افراده او يرد في بيان حكم آخر ونحو ذلك ففي هذه الصورة ايضا يجب الاخذ بالاحتياط بالاتيان بالمشكوك فيه لان الاصل بقاء التكليف وعدم الخروج عن العهدة حتى يثبت ارتفاعهما وليس مجرد الاتيان بالمهية المسمى كافيا في الدفع المشكوك فيه وهو واضح ولا اختلاف فيما ذكرنا على الظاهر بين من يدعي ان الفاظ العبادات موضوعة للصحيحة او للاعم منها ومن الفاسدة وكذلك الحال في المعاملات فاذا انعقد الاجماع في الخطاب المقتضي لصحتها باحد المذكورات وشك في اشتراطها بشيء كان اللازم الاتيان به وعلى ذكر لا يتجه ان يدفع الاشياء التي اختلف في وجوبها في الوضوء كوجوب الابتداء بالاعلى والترتيب بين اليمنى واليسرى في مسح الرجل بالاصل وصدق الوضوء بدون ذلك لما عرفت من ان مجرد الصدق غير كاف واطلاق الامر به لا يصلح لدفع ذلك لانه قد يقيد بقوله عليه السلم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وهو غير معلوم ولان الغالب في غسل الاعضاء الابتداء بالاعلى فينصرف الاطلاق اليه ولان الاوامر بالوضوء وردت في بيان حكم آخر كما لا يخفى على من تتبعها فصار الاصل فيه لزوم الاخذ بالاحتياط وكذا يمكن ادعائه في الصلوة لتقييد اطلاق الامر به بقوله عليه السلام

صلوا

[illegible]

صلوا كما رايتموني اصلي لغيره مما يوجب اجمال الاطلاق بل يمكن ادعائه في جميع العبادات والايقاعات في ذلك اما للعلم الاجمالي بان الاطلاقات فيها ذكر قد تقيد بما هو ليس بمعلوم او لورودها في بيان حكم آخر او لعدم تساوي افرادها ومن هذا ينبغي فائدة النزاع في ان الفاظ العبادات هل وضعت للصحيحة او للاعم منها ومن الفاسدة لان فائدته التمسك في اجراء الاصل وعدمه فان اللازم على الاول عدم جواز اجرائه ولزوم الاخذ بالاحتياط في مواضع الخلاف واللازم على الثاني التمسك بالاصل فيها وعلى ما ذكرنا يرتفع هذه الفائدة ولا نضايقه انه عن دعوى انحصار الفائدة في النزاع المذكور فيما ذكر فاسد جدا سلمنا لكن دعوى ارتفاع الفائدة المذكورة كلية فاسدة اذ يتحقق اطلاق ولم يكن هناك ما يوجب اجماله الصورة الثالثة ان يستفاد وجوب عبادة من امر الشارع بها كان يقول صل ثم يحصل الشك في وجوب شيء فيها ولا يكون هناك موانع الاطلاق المزبور وهنا نقول ان كان المشكوك فيه جزءا من المفهوم فلا شك في لزوم الاتيان به وان كان خارجا عنه وانه يصدق بدونه فلا اشكال في دفعه بالاطلاق وان شك في ذلك فهو كالاول في لزوم الاتيان بالمشكوك فيه وكذا الحال في المعاملات فاذا ورد خطاب مطلق دال على صحة معاملة كقوله تعالى احل الله البيع وحصل الشك في اشتراط شيء فيها فلا بد من ملاحظة مفهوم تلك المعاملة فان توقف تحققه على ذلك الامر وجب اعتباره والا وجب دفعه باصالة بقاء ذلك الاطلاق على حاله وقد اشار الى ما ذكرنا بعض فقال والحاصل ان فساد المعاملة لا يحتاج الى دليل بل الاصل الفساد وانما المحتاج اليه هو الصحة ودليلها غالبا هو العمومات والاطلاقات ولا بد ان تكون المعاملة فردا حقيقيا للعام لمجرد اطلاق لفظه عليها لا يكفي لان الاستعمال اعم من الحقيقة فلا بد من مراعاة الحقيقة وان يكون من الافراد المتبادرة المتعارفة للعام ان كان الاستدلال بالاطلاقات لانصرافها الى الافراد المتعارفة والشايعة بل وان كان الاستدلال بالعمومات ايضا على اشكال ولا بد ان يكون الامران بالنسبة الى اصطلاح زمان الشارع ولسانه ولو كان ثبوته من اصالة العدم والبقاء وما ماثلهما في موضع يجري فيه ولا بد ايضا ان يكون مستجمعة للشرايط الشرعية الثابتة المذكورة في مواضعها وان تكون خالصة من الموانع الشرعية والموانع العادية مثل معاملة ما لا ينتفع فيه انتهى وان شك في ذلك وجب اعتباره احتياطا ولا اشكال فيما ذكرنا بل الظاهر انه لا خلاف فيه وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا شك في وجوب شيء في عبادة او معاملة وقام الدليل المعتبر من اجماع او غيره على انه ليس بجزء لهما ولا هو شرط فيهما وبالجملة قام الدليل على انه ليس مما يتوقف عليه صحة العبادة والمعاملة فهل يدفع احتمال وجوبه تعبدا باصالة البرائة لرجوع الشك حينئذ الى نفس التكليف الالزامي وقد ثبت ان الشك في التكليف الالزامي مدفوع بالاصل ولا فرق في هذا بين كون الالفاظ موضوعة للصحيح او للاعم منه ومن الفاسد كما يدفع بالاصل احتمال حرمة شيء في عبادة او معاملة حيث يقوم الدليل على عدم توقفهما عليه **الثاني** اذا ثبت وجوب شيء فيهما وشك في توقفهما عليه اما لكونه جزءا او لكونه شرطا فهل الاصل عدم التوقف فيكون واجبا تعبديا صرفا اولا التحقيق ان يقال ان كان مفهومهما لا يتحقق الا به فالاصل لزوم الاتيان به تحصيلا لما امر به في العبادات وللسبب الشرعي في المعاملات وان لم يتوقف مفهومهما عليه بل يتحقق بدونه فلا يخلو اما ان يكون هناك اطلاق او عموم يقتضيان عدم التوقف باعتبار انه لو كان ما يتوقفان عليه يلزم ارتكاب التقييد او التخصيص فيهما اولا فان كان الاول فيجب دفع احتمال التوقف بظاهر الاطلاق والعموم ولذا ان القائلين بان الفاظ العبادات موضوعة للاعم من الصحيحة والفاسدة يدفعون كلما يحتمل وجوبه فيها وتوقفها عليه بالاصل لان تلك الالفاظ تصدق حقيقة بدونه فلو وجب فيها بطريق الجزئية او الشرطية يلزم تقييد اطلاق الامر بها والخطاب الدال باطلاقه او عمومه على صحة جميع افرادها فمرادهم بالاصل اصالة عدم التخصيص والتقييد لا اصالة البراءة فتامل وقد يعارض الاطلاق والعموم بان الغالب فيما ثبت وجوبه فيهما كونه مما يتوقفان عليه والمشكوك فيه يلحق بالغالب اللهم الا ان يمنع من حجية الاستقراء هنا او يقال بعدم صلاحيته لمعارضة الامرين لكون الظن الحاصل منهما من الظنون المخصوصة فيهما ما نظر التحقيق هنا لزوم الاخذ باقوى الظنين فتامل وان كان الثاني فاللازم الاتيان بذلك المشكوك فيه لما بيناه من لزوم تحصيل البرائة اليقينية وان شك في توقف مفهومهما عليه فاللازم ايضا الاتيان به تحصيلا للبرائة اليقينية والاطلاق او العموم باعتبار هذا الشك يصير مجملا بالنسبة الى الفرد المشكوك فيه كما لا يخفى فلا يمكن دفعه بهما ولذا ان القائلين بان الفاظ العبادات وضعت للصحيح يتمسكون بقاعدة الاشتغال ويحكمون بالاتيان بكل مشكوك فيه لا يحتمل حرمته لان الشك فيه يرجع الى المفهوم والمكلف به وقد ثبت ان الشك اذا تعلق بالمكلف به كان اللازم العمل بالاحتياط **الثالث** اذا شك في كون الشيء في عبادة او معاملة واجبا يتوقف صحتهما عليه او واجبا تعبديا لا يتوقف صحتهما او ليس بواجب مطلقا فهل الاصل لزوم الاتيان به او لا التحقيق انه ان ثبت مع وجود الاطلاق والعموم المقتضيين لصحة جميع افرادها الاندفاع احتمال الوجوب التعبدي باصالة البرائة واحتمال التوقف بظاهر الاطلاق او العموم وان فقدا كان اللازم الاتيان بذلك المشكوك فيه لما تقدم اليه

[illegible]

الاشارة **الرابع** اذا ثبت وجوب شيء على وجه الجزئية في عبادة فهل الاصل فيه ان يكون ركنا فيبطل تلك العبادة بتركه او زيادته عمدا او سهوا
ونسيانا وجهلا وبالجملة على جميع الحالات او لا فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان الاصل عدم البطلان بالزيادة الا اذا اقتضت عدم العلم بالاتيان
بالمامور به على وجهه والبطلان بالاخلال به عمدا كان او سهوا او جهلا كما ذكره جدي قدس سره ووالدي العلامة دام ظله العالي اذ معه لم يحصل
الامتثال ولم يات بالمامور به لان المفروض انه مهية مركبة وقد انتفى جزئها فينتفي اصلها لان انتفاء المركب كما يكون بانتفاء جميع الاجزاء
كذا يكون بانتفاء جزء منها لا يقال لو كان الامر على ما ذكر لسقط التكليف بالصلوة عند التعذر من الاتيان بشيء من اجزائها الواجبة
كالقراءة وهو خلاف الاجماع ايضا وكيف يمكن الحكم بالصحة مع عدم الاتيان بالمامور به على وجهه لانا نقول مقتضى الاصل ذلك لكن قام الدليل
على الصحة في المقامين اما في الاول فللامر بالصلوة الفاقدة للاجزاء المزبورة بعد تعذر الاتيان بالصلوة المشتملة عليها فالصحة باعتبار موافقة
هذا الامر لا الامر بالصلوة المشتملة عليها ولولا هذا الامر كان الاصل الفساد وسقوط التكليف هذا اذا كان المقيد للاطلاق لفظا واما اذا
كان الاجماع فلا يحكم بالفساد لان الاصل بقاء الاطلاق على حاله وانما تحقق من الاجماع على وجوبها في حالة التمكن واما في حالة عدمه فلم
يقم دليل على الوجوب فالاصل عدم التقييد الا بما تحقق فيه الاجماع توضيح المطلب ان المقيد للاطلاق ان كان لفظا فمقتضى الاصل الحكم
بالفساد بانتفاء القيد مطلقا لشهادة العرف بذلك الا ترى انه لو قال ائتني بالماء ثم قال يجب ان يكون باردا فاتى بالماء الحار لم يكن ممتثلا ولو
كان سهوا وان كان اجماعا فلا يحكم بالفساد بالانتفاء الا فيما يثبت فيه الجزئية بالاجماع لا اصالة لبقاء الاطلاق على حاله فتدبر واما في
الثاني فلحكم الشارع بالصحة ولا استبعاد فيه ان فسرنا الصحة في العبادات بما اسقط القضاء والاعادة كما فسرها به الفقهاء واما اذا
فسرناها بموافقة الامر كما فسرها به المتكلمون فربما اشكل الامر لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه اللهم الا ان يحكم بالصحة على هذا التقدير
باعتبار الموافقة للامر الظاهري لكن العلامة منع في النهاية من الحكم بالصحة من هذه الجهة وهو في محله ومن هنا يظهر صحة المناقشة فيما استدل به
بعض لصحة الصلوة في الثوب النجس اذا علم بالنجاسة بعد الصلوة من ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء لان الامتثال الواقعي هو المقصود وليس للامتثال
الظاهري اثر بعد انكشاف الفساد في الواقع فتدبر **الخامس** اذا ثبت توقف عبادة على شيء وشك في كونه جزءا فلا يجوز الاتيان به على وجه محرم
ولا يجوز ان يقصد به غير الله تعالى ويكون الجهل بوجوبه مفسدا ان قلنا بان الجاهل بالحكم غير معذور او شرطا فيتحقق لو اوقعه على وجه
منهي عنه او رياء او جاهلا بحكمه فيه اشكال ولم اجد احدا تعرض لهذه المسئلة والذي يظهر من الاصحاب انه لا يفتقر الى التميز بين الشرط والجزء
لانهم لم يتعرضوا الا لبيان التوقف والعدم ولم يتعرضوا للفرق بين الجزء والشرط ولعله لقلة الفائدة في ذلك بعد اشتراكهما في لزوم
الاتيان وفي حصول الفساد بالاخلال وان الاجزاء لا تفتقر الى نية خاصة وان نية المجموع المركب اجمالا كافية ولكن الانصاف ان الثمرة المهمة
متحققة وقد اشرنا اليها والتحقيق ان يقال ان كان لتلك العبادة اطلاق وعموم يصدقان بدون ذلك المشكوك فيه ويقتضيان صحة جميع
افرادها فالاصل بالنسبة الى الفوائد التي ذكرناها ان يكون ذلك المشكوك فيه جزءا يترتب عليه الاحكام المقررة للاجزاء من البطلان
بالاتيان به على وجه منهي او بقصد الرياء تمسكا بقاعدة الاشتغال اللهم الا ان يقال الاصل الحكم بالشرطية مطلقا لان شروط
العبادات اكثر من اجزائها فيلحق المشكوك فيه بالغالب وفيه نظر فتدبر **السادس** اذا ثبت وجوب شيء في اثناء عبادة ولكن لم يكن جزءا
ولا شرطا بل كان واجبا تعبديا فهل تركه يوجب فساد تلك العبادة او لا والتحقيق ان يقال الواجب في العبادة لا يخلو اما ان يكون وجوبه على
الترتيب بمعنى انه لا يجوز الشروع في غيره الا بعد الاتيان به وان عدم المبادرة اليه لا يقتضي ارتفاع التكليف به بل لا يرتفع التكليف به الا
بابطال العبادة او بالاتيان به كالطلب كالقراءة فانها انما تجب بعد التكبيرة وقبل الركوع وعدم المبادرة اليها لا يقدح في التكليف بها
الا اذا ابطل العمل او لا يكون وجوبه كذلك بل بمجرد عدم المبادرة اليه يسقط التكليف به كالموالاة في الوضوء فان عدم المبادرة اليها يقتضي
ارتفاع التكليف بها لعدم بقاء متعلقه فان كان الاول فالاخلال به يقتضي البطلان لان الاخلال به اما ان يكون بالاشتغال بالاجزاء
المتراخية او بالاشتغال بما هو مناف للعبادة وعلى كلا التقديرين فالبطلان واضح اما على الاول فلان ما يشتغل به من الاجزاء غير مامور به
لانه لو كان مامورا به فاما مع الامر بذلك الواجب وهو باطل لعدم جواز التكليف بالضدين او بعد الاتيان به والمفروض انه لم يات به و
الصحة في العبادات عبارة عن موافقة الامر واما على الثاني فواضح لاشتغاله بالمنافي ولكن البطلان بالشروع في الاجزاء الباقية انما يلزم

فلا يلزم اعادة الصلوة لو ترك شيء منها سهوا وهو خلاف الاجماع ح

في حكم ما اذا ثبت توقف صحة عبادة على شيء وشك في كونه جزءا او شرطا وبيان الثمرة في التميز بين الشرط والجزء

ثمرة الامر لو كان جزءا لزم كالاتم زيادة تخصيص الاطلاق والعموم فالعمل ان يكون به لانه لم يكونا متحققين في المشكوك ح

في انه اذا ثبت وجوب شيء في عبادة ولم يكن جزءا ولا شرطا فهل يستلزم تركه فساد العبادة او لا

فحال

في حال العمد واما في حال السهو فلا اذ به يرتفع التكليف بذلك فيبقى الامر بالاجزاء التي يشتغل بها سليما عن المعارض وان كان الثاني فالاخلال
به لا يقتضي البطلان لارتفاع التكليف به بمجرد عدم المبادرة فيبقى التكليف باصل العبادة سليما عن المعارض فتدبر **السابع** قال
الاستاد في بيان ان الاصل في المعاملات الفساد ومن الاوهام الفاسدة في هذا المقام ما سبق الى بعض الافهام من اثبات
الصحة فيها باصل الاباحة زعما منه ان المعاملة اذا لم يرد بها نهي كانت جائزة ومتى كانت جائزة كانت صحيحة وانت خبير بما فيه فان الاصل
الاباحة انما يجري في الافعال المقدورة والمعاملة انما تكون كذلك على فرض صحتها وهو اول الكلام نعم عقد المعاملة اعني صيغة
الايجاب والقبول مثلا من الامور الاختيارية التي يجري فيها اصل الاباحة لكن مقتضى ذلك اباحة التلفظ باللفظ بمعنى عدم الاثم
واين هذا من وقوع مدلوله كما هو المدعى انتهى **مفتاح** اعلم انه قد اشتهر بين اصحابنا ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط
وهذا الكلام يحتمل معنيين احدهما انه اذا شك في اشتراط عبادة او معاملة بشيء كان ذلك مستلزما للشك في صحتهما والتحقيق هنا
ان يقال انه ان كان هناك اطلاق وعموم يدفع الاشتراط من غير معارض فلا وجه للتوقف في صحتهما بدون الشرط المشكوك فيه الا كما اذا
ثبت شرعيتهما بالاجماع مثلا وشك في اشتراطهما بشيء فيجب التوقف في صحتهما بدون ذلك بل يجب الاتيان به تحصيلا للبراءة لما
بيناه فيما تقدم والظاهر ان هذا المعنى لم يريدوه من ذلك الكلام الثاني انه اذا ثبت اشتراطهما بشيء وشك في تحققه في الخارج
كان ذلك مستلزما للشك في صحة المشروط والظاهر بل المعلوم ان هذا مرادهم من ذلك الكلام ووجهه واضح نعم ينبغي الكلام فيما يترتب على ذلك فنقول
ان كان الشك في الشرط قبل الاتيان بالمشروط كان اللازم تحصيل الشرط ثم الاتيان بالمشروط فعلى هذا من شك في الطهارة قبل
الصلوة او شك في التعيين قبل البيع كان اللازم عليه تحصيل الطهارة وتعيين الثمن ثم الاتيان بالصلوة والبيع ومرجع ذلك الى اصالة
بقاء اشتغال الذمة وعدم ترتب اثر المعاملة وهل يكفي الظن بوجود الشرط او لا الحق الثاني تمسكا باصالة عدم اعتباره لا يقال
قد قام الدليل على اعتباره لانا نقول ذلك لم يفد كلية اذ غاية ما يستفاد مما دل على حجية الظن اصالة حجيته في الاحكام الشرعية التكليفية
والوضعية والمسائل اللغوية واما غيرها وهو محل الفرض فالاصل عدم حجيته فيه نعم قد يتمسك بالاستصحاب لاثبات الشرط لانه اصل
شرعي يقوم مقام العلم ولذا لم يجب على من تيقن بالطهارة وشك في طرو الحدث بعدها تجديدها الا اذا علم بتحققها وشك في ارتفاعها
فالاصل بقاؤها لا يقال قد يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم صحة المشروط بعد الاتيان به لانا نقول الظاهر من الاخبار وكلام
القائلين بالاستصحاب كون الاول اولى بالترجيح ولولاه فانتفت فائدة الاستصحاب وكليته عدم جواز نقض اليقين الا بمثله واذا لم يعلم بتحقق الشرط
قبل الاتيان بالمشروط وانكشف خلوه عن الشرط لزم الحكم بفساد المشروط وبعصيانه اذا لم يتمكن بعد ذلك من الاتيان بالمشروط الواجب
عليه لتفويته الواجب مع قدرته على الاتيان به على الوجه المعتبر واما اذا انكشف عدم خلوه عن الشرط فاللازم الحكم بالصحة في غير العبادات
لحصول سببها ولا دليل على الاشتراط بالعلم بالشرط حين الاتيان بالمشروط لا عقلا ولا شرعا وهو واضح واما في العبادات فالتحقيق
فيها ان يقال ان هذا الشك ان منع من تحقق قصد القربة الذي هو شرط في صحتها فالفساد والا فالصحة وهل يترتب على الاقدام على المشروط
ح الاثم او لا وجهان مبنيان على القول بوجوب مقدمة الواجب بمعنى ترتب العقاب على تركها وان كان الشك فيه بعد الاتيان بالمشروط
فالتحقيق ان يقال ان كان المشروط مامورا به موقتا وحصل الشك في شرطه بعد الاتيان به وهو في الوقت فالاصل يقتضي لزوم
اعادة المشروط لان الاصل بقاء التكليف به حتى يثبت الخروج من عهدته ولا يكون ذلك الا باعادته اللهم الا ان يقال ان المكلف
حين اتيانه بالمشروط كان مامورا به لانه كان عالما بتحقق شرطه وقد امتثل الامر وهو يقتضي الاجزاء ومعناه الخروج عن العهدة
وايضا بعد الفراغ من المشروط وقبل حصول الشك في شرطه لم يخاطب بالمشروط قطعا لامتناع تكليف الغافل فلم يكن مكلفا
في ذلك الحين فالاصل بقاء عدم التكليف بعد حصول الشك في الشرط وايضا لو بني الامر على اصالة الاعادة يلزم الحرج غالبا
وهو منتف في الشريعة هذا وربما يظهر من جماعة من الاصحاب منهم المحقق في المعتبر والمقدس الاردبيلي وصاحب ك انه يحكم بالاجزاء
وان تبين الخلو عن الشرط وتركه ناسيا للقاعدة ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء قال في المعتبر بعد نقل رواية تدل على ان ناسي النجاسة
اذا صلى لا يعيد صلوته عندي ان هذه الرواية حسنة والاصول تطابقها لانه صلى صلوة مشروعة مامورا بها فيسقط الفرض ويؤيد

في دفع ما توهم من اثبات صحة المعاملات باصالة الاباحة

في تحقيق معنى قولهم ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط

في حكم الشك في الشرط بعد الاتيان بالمشروط

من حيث تركها

ذو

ذلك قوله ع رفع عن امتي الخطاء والنسيان انتهى وفيما ذكره نظر اشار اليه جدي قدس سره فانه قال بعد الاشارة الى ما حكيناه عن المعتبر وفيه ان سقوط الفرض انما هو من تحقق الامتثال العرفي الذي هو الاتيان بالمطلوب وفقا للامر لعدم كونه مسلما ولا بينا ولا مبينا وتحققه بعينه هو المخالفة لما امر به وان كانت نادرة في امر قليل غاية القلة فيه ما فيه الى ان قال وكون الاصول تطابقها ايضا محل تامل لاستدعاء شغل الذمة اليقيني البراءة اليقينية ولاصالة عدم الخروج عن العهدة بها واصالة عدم كونها صلوة مامورا بها وعدم كونها العبادة المطلوبة وغيرها الى ان قال في التاييد ايضا نظر لانه لا ربط له بالمدعى اصلا اذ المدعى هو كون صلوة الناسي المذكور صحيحة او باطلة والذي يظهر من قوله ع رفع آه هو كون الناسي غير معاقب في فعله لرفع الخطاء عنه وهو غير المدعى على ما لا يخفى الا ترى ان من ترك الصلوة او اجزائها او شرائطها نسيانا معلوم ان نسيانه لا عقاب ولا مؤاخذة فيه لا ان صلوته صحيحة وهذا واضح انتهى ويظهر من المختلف والمنتهى والذكرى وموضع من المعتبر الموافقة لما ذكره والحاصل ان الذي يقتضيه القاعدة هو لزوم الاتيان بالمامور به على الوجه المطلوب شرعا وليس السهو في ترك شرطه عذرا ولا يتحقق الامتثال به جدا نعم غايته رفع المؤاخذة وهو غير المدعى ولا يمكن اثباته بالنبوي المرسل رفع عن امتي الخطاء والنسيان وان توهمه الحلي وغيره لما نقلنا اليه الاشارة ويؤيد ما ذكرناه ما قيل ان الناسي مفرط يجب عليه الاعادة ولا يكون معذورا ولعل المستند فيه موثقة سماعة قال سئلت الصادق ع عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى ان يغسله حتى يصلي قال يعيد صلوته كي يهتم بالشيء اذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه فتم ويلزم على هذه القاعدة اعادة ما شك في شرطه بعد الاتيان به فتم وان كان المشروط مامورا به وموقتا وحصل الشك في شرطه بعد الاتيان به وهو في خارج الوقت فالاصل يقتضي عدم لزوم القضاء لانه انما يجب بفرض جديد والاصل عدمه ولكن قد يقال هذا حسن لولا النبوي من فاتته فريضة فليقضها اذا ذكرها فذلك وقتها واما معه فلا يتم ذلك بل يجب القضاء لدلالته على ان كل فائت يجب قضاؤه ومحل الفرض مما يحتمل فيه فوت الاداء فيجب فيه القضاء من باب المقدمة وليحصل العلم بالخروج عن التكليف بالفائت على انه قد يدعى تحقق الفوت فيه تمسكا باصالة عدم الاتيان بالمامور به في الوقت وقد يجاب اولا بان الرواية ضعيفة السند فلا يمكن التعويل عليها وجعلها اصلا شرعيا وثانيا باحتمال الاختصاص بفوت الصلوة بل في بعض النسخ زيادة لفظ صلوة قبل قوله فريضة فلا تنهض لاثبات الحكم كلية وثالثا بان المتبادر منها صورة العلم بالفوت لا مطلقا ورابعا بان استصحاب عدم الاتيان بالمامور به في الوقت معارض باستصحاب عدم وجوب القضاء فتم وان كان المشروط معاملة او ايقاعا وحصل الشك في شرطه بعد الاتيان به فالاصل يقتضي الاتيان بالحكم بالفساد وعدم لزوم ترتب الاثر عليه كما فيما اذا شك في شرط المامور به بعد الاتيان به اللهم الا ان يعارض بانه يلزم الحرج لو عول عليه وبمخالفته للعمومات الدالة على عدم الالتفات بالشك اذا تجاوز المحل نحو قول الصادق ع اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء وقوله ع كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه وقوله ع كل شيء مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه وقوله ع انما الشك في شيء لم تجزه فتم **مفتاح** الحيوان الطاهر العين الغير الماكول اللحم اذا ذكي فهل الاصل فيه الطهارة وجواز الانتفاع منه حتى يثبت المنع منهما او الاصل فيه عدمهما حتى يقوم دليل على ثبوتهما فيه اختلف الاصحاب في ذلك فمنهم من جعل مقتضى الاصل الاول وهو المرتضى والمحدث الكاشاني ووالدي العلامة دام ظله العالي ومنهم من جعل مقتضى الاصل الثاني وهو العلامة وابنه فخر الاسلام والشهيد الثاني والاول اقرب لان الحيوان المذكى الغير الماكول عين يصح الانتفاع منها فالاصل بقاء الطهارة بعدها ويعضده ما ذكر الاجماع المحكي على الكلية في كلام السيد المرتضى ره لا يقال يعارض ما ذكرته ما احتج به على اصالة منع قبول التذكية وهو وجوه الاول انه اذا خرج روحه كان ميتة والاصل فيها حرمة الانتفاع والنجاسة اذا كان مما له نفس سائلة اما الاول فلان الميتة عبارة عن ذات تثبت له الموت وهو عبارة عن مطلق خروج الروح ولو كان بالتذكية واما الثاني فلاطلاق ما دل على حرمة الميتة ونجاستها من الكتاب والسنة والاجماع وليس المراد من حرمة الميتة الا منع الانتفاع منها والاصل ان يكون المراد حرمة جميع الانتفاعات الثاني ان الذكاة تعذيب للحيوان ولا يجوز الا بالاذن من الشرع بل في النبوي النهي عن ذبح الحيوان لغير ماكله الثالث ان الذكاة حكم شرعي لها شروط مقررة ويترتب عليه طهارة الحيوان وجواز الانتفاع منه فيتوقف على دليل صالح يخرج عما دل على عدمها وهو مفقود لانا نقول الوجوه المزبورة لا تصلح للمعارضة لما ذكرنا اما الاول فلانا لا نسلم صدق لفظ الميتة على الحيوان المبحوث عنه فان الظاهر انها انما يطلق في مقابلة المذكى كما اشار اليه جماعة من اهل اللغة وغيرهم قال في القاموس كما عن الصحاح ان الميتة ما لم تلحقه الذكاة وفي المصباح والمراد بالميتة في عرف الشرع ما مات حتف انفه وفي المفاتيح بعد تمسكه باصالة الطهارة قال لا

في ان الاصل في الحيوان الطاهر

العين الغير الماكول اللحم اذا ذكي الطهارة وجواز الانتفاع منه

[illegible] الكلب [illegible] التذكية [illegible] اللحم [illegible] مرة على مهما

معارض

معارض لها لان المتيقن من ادلة نجاسة الميتة ما يموت حتف انفه دون ما ذكي لعدم اطلاق الميتة عليه عرفا بل الظاهر انها تطلق في مقابلة الذكاة انتهى فان لا يشمل تلك الادلة محل الفرض سلمنا صدق لفظ الميتة عليه بحقيقة لكن نمنع كلية الكبرى اذ لا دليل عليها اذ الاجماع غير معلوم التحقق كالنص الدال عليها وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة لا يصلح للشمول كالصحيح الميتة لا ينتفع منها بشيء اما الاول فلوجهين احدهما ان لفظ الميتة مطلق فينصرف الى الغالب من افراده وهو غير محل الفرض جدا وثانيهما ان المتبادر منه تحريم الاكل الذي لا نزاع فيه فلا يعم تحريم سائر الانتفاعات الذي هو محل النزاع واما الثاني فللوجه الاول من الوجهين المذكورين وقوله ع بشيء منها كما يحتمل الافراد كذا يحتمل الاجزاء بل هو اقرب كما لا يخفى وربما يشهد له المكاتبة لا ينتفع منها بل جعل صاحب المعالم والمدارك العمدة في اثبات اصل نجاسة الميتة الاجماع واما الثاني فللمنع من عدم جواز تعذيب الحيوان مطلقا سلمنا لكنه غير مستلزم للمنع من المنافع بعد الذبح المحرم فتم واما الثالث فلانه انما يتم لو قام دليل على ان الاصل في كل حيوان ينتهي روحه بموت النجاسة وحرمة الانتفاع منه وانه بالتذكية يحصل تخصيص هذا الاصل باعتبار كونها سببا شرعيا في طهارته وحلية الانتفاع منه كما ان الاصل في كل مال البقاء على الملكية حتى يثبت ان الشارع جعل شيئا سببا للنقل كالبيع ونحن نمنع من هذا الدليل اذ القدر الثابت هو نجاسة الحيوان وحرمة الانتفاع منه اذا لم يحصل له تذكية معتبرة واما معه فلا دليل على ذلك فيبقى مندرجا تحت ما دل على اصالة اباحة الاشياء وجواز الانتفاع منها واصالة طهارتها ولا ندعي ان التذكية سبب شرعي لذلك حتى يطالبنا الخصم بدليله بل نقول مع التذكية لا دليل على المنع من الانتفاع والحكم بالنجاسة فهو سبب للخروج عن مفهوم ما علم حرمة الانتفاع منه ونجاسته وبالجملة نحن ندعي جواز الانتفاع والطهارة مع التذكية لا يقال يلزم على مقالتك جواز الانتفاع من الحيوان المفروض بالبيع ونحوه مما يفيد نقل الملك لان الظ ان كل من قال بوقوع التذكية عليه جوز ذلك وهذا يدفع اصالة عدم الانتفاع والتملك فاذا ثبت المنع منهما بالاصل فيثبت المنع من غيرهما من سائر المنافع لان التفصيل لا قائل به على الظ لانا نقول نعارض هذا بالمثل ان سلم عدم القول بالفصل وذلك بان يقال اذا ثبت جواز الانتفاع بغيرهما بالاصل فيثبت جواز الانتفاع بهما لعدم القول بالفصل على انه يمكن دعوى كونه مقتضى الاصل المستفاد من عموم قوله تعالى احل الله البيع واوفوا بالعقود وقوله ع المؤمنون عند شروطهم فتدبر **تذنيب** اذا شك في تذكية او تذكية الحيوان الماكول اللحم فهل الاصل جواز الانتفاع منه والطهارة اولا فيه اشكال من ان الاصل عدم تحقق التذكية فيكون ميتة نجسة لا يجوز الانتفاع منها ومن استصحاب الطهارة وامكان ان يقال القدر الثابت هو المنع عما علم كونه ميتة لا مطلقا فيرجع في المشكوك فيه الى العمومات **مفتاح** اذا شك في تكليف الزامي من وجوب او حرمة ونحوهما وكان لازما للحرج والعسر كما في الحكم بوجوب الاقتصار في الاكل والشرب والنوم على ما يتوقف عليه البقاء على من عليه قضاء الصلوة فالاصل عدمه كما يظهر من المعتبر والمختلف والايضاح والذكرى وجامع المقاصد ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة وحبل المتين والمسالك الجامعية وكشف اللثام وشرح الالفية لوالد البهائي وحاشية الروضة لجمال الدين الخوانساري وشرح الاثني عشرية للفاضل احمد البناطي والمعتصم والمفاتيح وشرح لجدي قدس سره والحدائق وبعض تصنيفات سيد الاساتذة والرياض ولهم وجوه منها ما ظهر من اتفاق اصحابنا عليه لا يقال لا نم ذلك فان جمعا من اعيان الاصحاب كالسيد والشيخ وغيرهما اختاروا في الفقه مذاهب مستلزمة للحرج والعسر جدا لانا نقول ليس ذلك مستلزما لمنع اصل القاعدة لجواز ان يكون مذاهبهم مستندة الى ادلة خاصة اوجبت تخصيص القاعدة ومن الظاهر ان هذا لا يقدح في حجية القاعدة والا لارتفع الوثوق بكثير من القواعد لتطرق التخصيص اليها جدا وبطلان التالي في غاية الوضوح وللرجوع فيما ذكرنا الى ان العام المخصص حجة في الباقي ومنها ما ظهر من عبارة لف في دعوى الاجماع على ذلك وقد صرح به السيد الاستاد قدس سره فقال في جملة كلام له واما على العموم فلاجماع المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين ومنها ما تمسك به في المعتبر ولف والايضاح والمدارك وحاشية ضه وكشف اللثام ومصنف السيد الاستاد وغيرها من قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ومنها قوله تعالى وما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ومنها ما تمسك به في حاشية ضه وكشف اللثام ومصنف السيد الاستاد وغيرها من قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومنها ما تمسك به في المختلف وجامع المقاصد والذخيرة وحاشية ضه وغيرها من النبوي المرسل لا ضرر ولا ضرار ومنها ما تمسك به في لف ومصنف السيد الاستاد وغيرها من النبوي المرسل بعثت بالحنيفية السمحة السهلة ومنها ما تمسك به السيد الاستاد قدس سره فقال لقوله صلعم دين محمد حنيف ومنها خبر هشام الذي عد صحيحا عن ابي عبد الله ع قال ان الله

لا ينتفع م

لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب فليس في الصحيح لفظ يشمل بعمومه جميع افراد الميتة وبالجملة لا دليل على كون كل ميتة نجسة

في ان الماكول اللحم اذا شك في تذكيته [illegible]

في ان الحرج منفي شرعا

المراد بالعزيمة الواضح الحنابي منه

الكرم

اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون ومنها خبر الاخر الذي عد صحيحا عن الصادق ع قال ما كلف الله العباد الا ما يطيقون وانما كلفهم في اليوم والليلة خمس صلوات وكلفهم في كل مائتي درهم خمسة دراهم وكلفهم صيام شهر رمضان في السنة وكلفهم حجة واحدة وهم يطيقون اكثر من ذلك انما كلفهم دون ما يطيقون لا يقال غاية ما يستفاد من هذا الخبر انتفاء التكليف عند عدم الطاقة والقدرة وهو ليس محل كلام فالرواية من ادلة امتناع التكليف بالمحال لانا نقول الظاهر صدق عدم الطاقة والقدرة حقيقة في صورة العسر ولزوم الحرج ومنها خبر ابي بصير عن الصادق ع وقد عد من الموثق قال قلنا انا نسافر فربما بلينا بالغدير من المطر يكون الى جانب القرية فيكون فيه العذرة ويبول فيه الصبي ويبول فيه الدابة وتروث فقال ان عرض في قلبك منه شيء فقل هكذا يعني افرج الماء بيدك فان الدين ليس بمضيق فان الله عز وجل يقول ما جعل عليكم الآية ومنها خبر محمد بن علي الحلبي عن الصادق ع وقد عد موثقا ما امر الله العباد الا بو سعهم وكل شيء امر الناس فهم متسعون وما لا يتسعون له موضوع عنهم لكن الناس لا خير فيهم ومنها حسنة عبد الاعلى قال قلت لابي عبد الله ع عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء فقال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل الله عليكم الآية ومنها الخبر الذي عد موثقا انما يصام يوم الشك من شعبان ولا يصومه من شهر رمضان لانه قد نهي ان ينفرد الانسان بالصيام في يوم الشك وانما ينوي من الليلة انه يصوم من شعبان فان كان من شهر رمضان اجزء عنه بتفضل الله عز وجل وبما قد وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس ومنها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سئلت عن الجنب يجعل الركوة او التور فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت يده قذرة فليهرقه وان كان لم يصبها قذر فليغتسل منه هذا مما قال الله تع ما جعل عليكم آه ومنها خبر محمد بن الميسر قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل منه وليس معه اناء يغرف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله تع وما جعل عليكم الآية ومنها خبر الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله ع قال في الرجل الجنب يغتسل فينتضح من الماء في الاناء فقال لا باس ما جعل في الدين من حرج ومنها ما عن الصدوق في خبر قال سئل علي ع ايتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك او يتوضأ من ركو ابيض مخمر فقال لا بل من فضل وضوء جماعة المسلمين فان احب دينكم الى الله الحنيفية السمحة السهلة ومنها خبر حمزة الطيار عن ابي عبد الله ع ما امروا الا دون سعتهم وكل شيء امر الناس به فهم متسعون له وكل شيء لا يتسعون له فهو موضوع عنهم ولكن الناس لا خير فيهم ومنها ما في الحرز اليماني المنسوب الى امير المؤمنين ع فما ابرما كلفتني به من حقك ومنها ما في الصحيفة السجادية في دعاء التحميد فما هكذا كانت سنته في التوبة لمن كان قبلنا لقد وضع عنا ما لا طاقة لنا به ولم يكلفنا الا وسعا ولا يجشمنا الا يسرا ولم يدع لاحد منا حجة ولا عذرا ومنها ما تمسك به في المعتبر والحبل المتين وحاشية جمال الدين الخونساري فقالوا لان دفع الضرر المظنون واجب عقلا ومنها ان العقلاء يقبحون سيدا يكلف عبده بتكليف شاق فيه حرج وعسر ويوبخونه على ذلك ولولا عدم جواز ذلك عقلا لما صح منهم ما ذكرناه وفي جامع المقاصد بقبح التكليف ح وفي مجمع الفائدة الضيق منفي عقلا ومنها ما تمسك به السيد الاستاد قره فقال ولان التكليف بما يفضي الى الحرج مخالف لما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على الله سبحانه فان الغالب ان صعوبة التكليف المنتهية الى حد الحرج يبعد عن الطاعة ويقرب من المعصية بكثرة المخالفة ولان الله تع ارحم بعباده وارأف من ان يكلفهم بما لا يتحملونه من الامور الشاقة قد قال الله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها والنظر الى الادلة وحسن التامل فيها آية ورواية مقتضي لذلك واما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكوة بالنسبة الى بعض الناس والدية على العاقلة ونحوها فليس شيء منها من الحرج فان العادة قاضية بوقوع مثلها والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف ومن دون عوض كالمحارب للحمية وللعوض اليسير كما اعطى على ذلك الاجرة فانا نرى ان كثيرا ما يفعلون على ذلك الشيء يسيرا وبالجملة فما جرت به العادة بالاتيان بمثله والمسامحة فيه وان كان عظيما في نفسه كبذل النفس والمال الكثير فليس ذلك من الحرج في شيء نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات والمنع عن جميع المشتهيات او نوع منها على الدوام حرج وضيق ومثله منتف في الشرع انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال السيد الاستاد ره الحرج منفي في الشريعة بالآية والرواية وهو ما فوق الوسع الى منتهى الطاقة فما فوق الطاقة وهو التكليف بما لا يطاق في تكليف بالمحال وهو منتف عندنا عقلا وسمعا ويعم الشرايع كلها والتكليف بالوسع وهو ما دون الطاقة ممكن واقع في جميع الاديان واما الطاقة والمراد بها ما فوق الوسع ما لم يصل الى الامتناع العقلي او العادي فلم يكلف بها هذه الامة المرحومة **الثاني** قال السيد الاستاد

في نفي الحرج في الشرايع السابقة

منة

منة بعد التصريح بنفي الحرج في شريعتنا وقد وقع في الشرايع السابقة لقوله تع ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وقوله سبحانه والاغلال التي كانت عليهم وما ورد في الاخبار في بيان التكاليف الشاقة التي كانت على بني اسرائيل وهل كان التكليف بالقياس اليهم حرجا فاصرا او هو بالنسبة الينا كك والظ الاول وحديث المعراج وقول موسى لنبينا صلعم فان امتك لا تطيق ذلك يؤيد الثاني والسر وما فيهما من بيان بسطة الاولين في الاعمار والاجسام وشدة شكيمتهم وتحمل لشدايد الامور ما يعاضده وعلى هذا فالحرج منفي في جميع الملل وانما يختلف الحال بحسب اختلاف اهلها فما هو حرج بالقياس الينا لم يكن حرجا حيث شرع ولكن الامتنان بنفي الحرج في هذا الدين كما هو الظاهر من الآية ورفع الاغلال والاصار يمنع من ذلك وكيف كان فنفي الحرج في هذه الشريعة امر لا ريب فيه **الثالث** اذا وقع التعارض بين العمومات الدالة على نفي الحرج وبين ساير العمومات الدالة على الوجوب والحرمة او نحوهما وكان التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه كما هو الغالب فلا اشكال في لزوم ترجيح الاول لان الظاهر من سيرة الاصحاب في الفقه ذلك ولانه لولا ذلك لفات فائدة هذه القاعدة بالشواهد العقلية والقواعد القطعية هذا وقد يمكن ترجيح العمومات الدالة على هذه القاعدة وان اعتضد العمومات المعارضة لها بمرجحات قوية كالشهرة والاستقراء ونحوهما بل يمكن ترجيحها على الحديث الصحيح الجامع لشرايط الحجية وان كان اخص منها مطلقا وبالجملة يمكن ترجيحها على معظم الادلة فليتنبه **الرابع** هل هذه القاعدة كقاعدة عدم جواز التكليف بالمحال في عدم امكان التخصيص او لا بل كساير العمومات في جواز التخصيص وان كان اللازم في المخصص لها ان يكون في غاية القوة يظهر من السيد الاستاد قده الاول فانه قال وليس المراد ان الاصل نفي الحرج وان الخروج عنه جائز بدليل كما في ساير العمومات الواردة في الشريعة اما على تقدير اختصاص دفع الحرج بهذه الشريعة فظاهر والا لزم ان تكون مساوية لغيرها في الاشتمال على الحرج والفرق بالقلة والكثرة تعسف شديد واما على العموم فلاجماع المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين ولان التكليف بما يفضي الى الحرج مخالف لما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على الله سبحانه انتهى وربما يظهر ذلك ايضا من جامع المقاصد ومجمع الفائدة وفيه نظر اما اولا فلان المستفاد من اكثر الاصحاب ان نفي الحرج شرعي لا عقلي وقد صرح والدي العلامة دام ظله العالي واما ثانيا فلانه لم يكن جائزا عقلا لما وجب مجاهدة النفس في تحصيل الاخلاق الحسنة ورفع الصفات السيئة كالكبر والرياء ونحوهما لانها في غاية المشقة كما يومي اليه قوله صلعم رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر واما ثالثا فلامكان ان يقال انه لا مانع من التكليف الشاق ليحصل للمكلف منفعة عظيمة وفائدة جسيمة كما في تكليف الطبيب المريض بتحمل مشقة عظيمة تحصيلا لفائدة الصحة وفي الجميع تامل والانصاف ان المسئلة محل اشكال ولو قيل فيها بان بعض صور التكليف بما فيه الحرج كالتكليف بالمحال في عدم جوازه عقلا لا مط لم يكن بعيدا وليس هذا التفصيل خرقا للاجماع المركب **الخامس** المناط في القاعدة باعتبار العمومات والادلة السمعية هو صدق الحرج والعسر واليسر لغة وعرفا **السادس** هل يجوز عقلا ان يستحب فعل فيه مشقة عظيمة بحيث يلزم منه الحرج لو حكم بوجوبه او لا يجوز كما لا يجوز ان يستحب ما لا يتعلق به القدرة المعتمد هو الاول لانا لم نجد من العقل ما يقتضي امتناع ذلك بل هو قاطع بجوازه وهل الاصل عدم جواز ذلك او لا الاقرب هو الاخير لعدم دليل على الاول لا عقلا ولا نقلا فان الحرج والعسر المنفيين في العمومات السابقة لا يصدقان هنا كما لا يخفى **مفتاح** اعلم ان الاصل فيما يسمى بيعا حقيقة عرفا ولغة الصحة وافادته للامر المقصود منه وهو انتقال الملك وجواز التصرف وذلك لقوله تع احل الله البيع ويظهر من جمع كثير من الاصحاب كونه اصلا في هذا الباب منهم العلامة في لف وولده فخر الاسلام في الايضاح والسيوري في كنز العرفان والمقدس الاردبيلي ره وغيرهم بل يظهر من جملة من الكتب الاجماع عليه ففي لف والايضاح الفقهاء في جميع الاعصار والاصقاع على عمومية الاستدلال بهذه الآية الشريفة وفي تفسير الرازي ان المسلمين ابدا يتمسكون في جميع مسائل البيع بهذه الآية انتهى والوجه في الدلالة ما بيناه فيما سبق من ان المفرد المحلى بلام الجنس في امثال المقام يتبادر منه العموم ويفيده وقد صرح بتبادره هنا المقدس الاردبيلي ره وقد يقال هذه الآية الشريفة لا تنهض لاثبات ما ذكر لوجوه منها ما اشار اليه الرازي في تفسيره فقال ذهب الشافعي الى ان قوله تع واحل الله البيع وحرم الربا من المجملات التي لا يجوز التمسك بها وهذا هو المختار عندي ويدل عليه وجوه الاول وهو انا قد بينا في اصول الفقه ان الاسم المفرد المحلى بحرف التعريف لا يفيد العموم البتة بل ليس فيه الا تعريف الماهية ومتى كان كذلك كفى به في العمل ثبوت حكمه في صورة واحدة والوجه الثاني وهو انا اذا سلمنا انه يفيده ولكنا لا نسلم ان افادة العموم اضعف من افادة الفاظ الجمع للعموم مثلا قوله تع واحل الله البيع لا يفيد الاستغراق الا افادة ضعيفة ثم بتقدير العموم لا بد وان يتطرق

في ان قاعدة نفي الحرج كقاعدة التكليف بما لا يطاق في عدم التخصيص

في جواز التكليف الاستحبابي بما فيه حرج وعسر

في ترتيب احل الله البيع من المجملات والتمسك بها

وان افادة الا ان قوله واحل الله البيعات اقوى في افادة الاستغراق فثبت ان قوله واحل الله البيع

اليها

انها تخصصت كثيرة خارجة عن الحصر والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام الله وكلام رسول الله ص لانه كذب والكذب على الله تعالى محال و اما العام في موضع التخصيص منه قليلا جدا فذلك جائز لان اطلاق لفظ الاستغراق على الاغلب مشهور في كلام العرب فثبت ان حمل اللفظ على العموم غير جائز والوجه الثالث ما روي عن عمر قال خرج رسول الله ص من الدنيا وما سئلنا عن الربا ولو كان هذا اللفظ مفيدا للعموم لما قال ذلك فعلمنا ان هذه الاية من المجملات والوجه الرابع ان قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا يقتضي ان يكون كل بيع حراما لان الربا هو الزيادة ولا بيع الا ويقصد به الزيادة واول الاية ابلح واخرها حرم الجميع فلا يعرف الحلال من الحرام من هذه الاية فكانت مجملة ووجب الرجوع في معرفة الحلال والحرام الى بيان رسول الله ص انتهى ومنها انه يحتمل ان يكون قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا من تمام كلام الكفار كما اشار اليه الرازي وغيره فقال الاول يحتمل ان يكون هذا الكلام من تمام كلام الكفار والمعنى انهم قالوا البيع مثل الربا ثم انكم تقولون واحل الله البيع و حرم الربا فكيف يعقل هذا المعنى فانهما لما كانا متماثلين فلو احل احدهما وحرم الاخر كان ايقاعا للتفرقة بين المثلين وذلك غير لائق بحكمة الحكيم فقالوا احل الله البيع وحرم الربا ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد انتهى وح لا يتجه الاستدلال اذ قول الكفار ليس بحجة ومنها انه يحتمل صيرورة لفظ البيع حقيقة شرعية في معنى خاص كلفظ الصلوة بل هو الظاهر فان المستفاد من تعريف الاصحاب له نقله عن المعنى اللغوي الى معنى خاص وح لا يصح الحكم باصالة صحة كلما يسمى بيعا لغة وعرفا وهو واضح ومنها ان غاية الاية الشريفة الاطلاق فلا ينصرف الا الى الغالب واما غيره فلا بد فيه من الرجوع الى اصالة الفساد فلا يصح دعوى اصالة الصحة بالنسبة الى كلما يسمى عرفا بيعا كما اشار اليه جدي قدس سره ومنها ان غاية ما [illegible] منها جواز مطلق البيع لانه كون البيع حلالا وهو لا يستلزم الصحة بمعنى ترتب اثر المعاملة وانتقال الملك كما ان حرمة البيع لا يستلزم فساده بمعنى عدم ترتب اثره وبالجملة المستفاد منها الاباحة بمعنى عدم المؤاخذة على الفعل وهو غير الصحة فلا تدل على صحة البيع كما اشار اليه جدي قدس سره فقال اذا اردنا اثبات صحة بيع من عموم احل الله البيع فلا شك ان اثباتها يتوقف تحقق نهي من الشارع عن الذي يراد اثبات صحته لا بعنوان الخصوص ولا بعنوان العموم وانما قلنا عدم تحقق نهي من الشارع لان الفقهاء منهم من يقول بان النهي في المعاملات يقتضي الفساد وهم الاقلون في المعاملة المنهي عنها فاسدة عندهم البتة واما القائلون بعدم اقتضائه الفساد فيها وهم الاكثرون فانهم يقولون بذلك فيما اذا ثبت صحته من دليل لا ينافيه النهي ايضا ولا يضاده التحريم فاذا لم يثبت صحته اصلا لم يكن صحيحا مع قطع النظر عن ورود النهي فكيف اذا ورد النهي عنه اذ لا شك في فساد مثله عندهم لما عرفت وكذا اذا ثبت صحته من خصوص مثل احل الله البيع واوفوا بالعقود والا ان تكون تجارة عن تراض منكم لان الحلية تنافي النهي والحرمة وكذا وجوب الوفاء وكذا استثناء قوله الا ان تكون تجارة عن تراض منكم لانه استثناء عن النهي الحرام فظهر ان النهي في مثل ذلك ايضا يقتضي الفساد عندهم بلا شك ولا شبهة اذ النهي يقتضي خروج ذلك عن العمومات عندهم كما لا يخفى على المطلع باقوالهم وطريقتهم فانهم صرحوا بان الاحكام الخمسة متضادة وان اجتماع الضدين في الحكم الواحد من المحالات عندهم وان تعددت الجهة والحيثية وظهر ذلك التعدد مع انه ربما لا ينفع ذلك فيما نحن فيه فتدبر نعم لو كانت الصحة ثابتة من غير امثال العمومات المذكورة فالنهي لا [illegible] الفساد لان الصحة عبارة عن ترتب اثر شرعي فلا ينافي ذلك النهي والحرام لان الحرام كثيرا ما يترتب عليه الاثار الشرعية انتهى ومنها ان غاية الاية الشريفة الاطلاق وهو انما يفيد العموم ويثبت اصلا كليا اذا لم يرد في بيان حكم اخر واما اذا ورد في هذا المورد كاطلاق الاية الشريفة لظهور سياقها في ان المقصود بيان رد ما فهمه الكفار من عدم التفرقة بين البيع والربا فلا يفيد ذلك لما بيناه فيما سبق ومنها ان قوله تعالى احل صيغة ماض فلعله اخبار عن الحكم بالحلية في الاديان السابقة ومنها ان اطلاق البيع على تقدير افادته العموم انما ينصرف الى الافراد المتحققة حين صدور الخطاب فلا يشمل ما تحقق بعدها وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فلان المفرد المعرف باللام وان لم يكن موضوعا للعموم كما هو التحقيق الا انه في بعض المقامات يحمل عليه لوجوه سبق التنبيه عليها ومنه محل البحث كما لا يخفى واما الثاني فلانه اذا سلم كون قوله تعالى واحل الله البيع مفيدا للعموم فيكفي ذلك لاثبات اصالة صحة كل بيع ومجرد ضعف دلالته من دلالة الفاظ الجمع في افادة العموم لا يقدح والا لكانت صيغ الجمع غير صالحة للعموم لانها اضعف دلالة من بعض الالفاظ الموضوعة للعموم ودعوى لزوم تخصيص الاكثر الافراد على تقدير الحمل على العموم ممنوعة ولو سلمت فلا ضير فيه بعد كون الاصل الحمل على الاقرب الى العموم بعد تعذره وظهور القرينة على خروج اكثر الافراد لا يقال قد ثبت ان تخصيص العام الى الاقل من النصف غير جائز لانا نقول ذلك مسلم في الالفاظ الموضوعة للعموم واما المحمولة عليه باعتبار الوجوه الخارجة عن الوضع كالوجوه المتقدمة

على عدم

[illegible]

التي اوجبت حمل المفرد المعرف باللام على العموم في بعض المقامات فلا تتم ذلك فيها والفارق العرف مع ان له وجها اعتباريا لا يخفى على المتدبر واما الثالث فلانه مما لا يصح الاعتماد عليه جدا واما الرابع فلان الظاهر ان المراد ليس مطلق الزيادة ومعناه اللغوي اما لصيرورته حقيقة في الشرعي المعنى المعروف بين الفقهاء او لانصراف الاطلاق في الاية الى ما كان الكفار يتعاطونه وهو الربا القرضي بقرينة سوقها مع بعد ارادة المعنى اللغوي باعتبار لزومه خروج اكثر الافراد الموجب للوهن وان لم يكن في نفسه قادحا ويؤيد هذا خبر عمر بن يزيد الذي وصف بالصحة عن ابي عبد الله ع يا عمر قد احل الله البيع وحرم الربا فاربح ولا تربه قلت وما الربا قال دراهم بدراهم مثلا بمثل سلمنا ارادة المعنى اللغوي لكنه اعم من البيع بناء على ما ذكره الرازي من انه لا بيع الا ويقصد فيه الزيادة فيجب تخصيصه بقوله تعالى واحل الله البيع ان كان متقدما عليه اذ الحق عندنا ان العام يجب تخصيصه بالخاص سواء تقدم عليه او تاخر عنه فان قلنا التحقيق ان التعارض بين قوله تعالى واحل الله البيع و قوله تعالى وحرم الربا من باب تعارض العمومين فيجوز تخصيص كل منهما بالاخر وحيث لا مرجح يجب التوقف فيجيء الاجمال قلنا لو سلم ذلك فالترجيح مع تخصيص قوله تعالى وحرم الربا اذ لو خص واحل الله البيع بالبيع الذي لا زيادة فيه لزم حمل العام على الفرد النادر ولا كذلك لو خصص قوله تعالى وحرم الربا بما عدا البيع ويؤيد ما ذكرنا ما تقدم اليه الاشارة من عمل المسلمين بعموم قوله تعالى واحل الله البيع فتد واما الخامس فلما اشار اليه الرازي فقال واما اكثر المفسرين فقد اتفقوا على ان كلام الكفار قد انقطع عند قوله انما البيع مثل الربا والحجة على صحة هذا القول وجوه الحجة الاولى ان قول من قال هذا الكلام كلام الكفار لا يتم الا باضمار زيادة اما بان يحمل ذلك على الاستفهام على سبيل الانكار او يحمل ذلك على الرواية عن قول المسلمين ومعلوم ان الاضمار خلاف الاصل واما اذا جعلناه كلام الله تعالى ابتداء لم يحتج فيه الى هذا الاضمار فكان اولى والحجة الثانية ان المسلمين ابدا كانوا يتمسكون في جميع مسائل البيع بهذه الاية والحجة الثالثة انه تعالى ذكر عقيب هذه الكلمات فمن جاءه موعظة انتهى واما السادس فلما بيناه فيما سبق من ان اكثر الفاظ المعاملات باقية على معانيها اللغوية ومنها انه لو اريد البيع الشائع فلان القرينة على عدم انصرافه الى الفرد الشائع على تقدير تسليمه موجودة وهو امور الاول ثبوت الحكم لبعض الافراد النادرة وقد ذهب بعض المحققين الى ان هذا من القرائن المانعة من حمل المطلق على الفرد الشائع الثاني دعوى جماعة الاجماع على ان الاية الشريفة عامة الثالث ان قوله تعالى وحرم الربا يعم الشائع والنادر بقرينة خبر عمر بن يزيد المتقدم لتفسير الربا بما يشملهما وقد صرح بعض المحققين بان المطلق المعلق عليه الحكم اذا عرف تفسيره بما يشمل الشائع والنادر يكون دليلا على شموله لهما وح ينبغي كون احل الله البيع كذلك لاتحاد [illegible] وفي جميع ما ذكر نظر فتد واما الثامن فلان قوله تعالى واحل الله البيع لا بد من حمله على المعنى المجازي وهو الصحة فيكون التقدير حكم الله بصحة البيع والعلاقة هي التلازم بين الحل بالمعنى المتعارف والصحة والوجه في لزوم الحمل على هذا وجهان احدهما ما ذكره جدي قدس سره فقال ثبوت الحلية يستلزم الصحة في المقام والظاهر ثبوته كما لا يخفى على المتدبر اذ الظاهر ان المراد ليس حلية قراءة صيغة البيع بل المراد حلية نفس البيع وهو امر كانوا يكسبون بعنوان الانتقال فالله تعالى قررهم على ذلك فتدبر وثانيهما انه لو لم يحمل عليه للزم اخراج البيع المنهي عنه عن العموم وهو غير صحيح لا يقال يدور الامر بين التجوز والتخصيص وترجيح احدهما على الاخر تحكم فلا بد من التوقف على ان اللازم ترجيح التخصيص لما بيناه من اصالته واولويته على المجاز فاذن لا يجوز التمسك بالاية الشريفة على صحة البيع المنهي عنه لانا نقول الاستدلال صحيح وارتكاب التجوز هنا اولى سلمنا ولو قلنا بالتوقف في الترجيح فيما اذا دار الامر بين المجاز والتخصيص كما هو خيرة بعض ورجحنا التخصيص كما هو التحقيق اما على الاول فلوجود الترجيح في جانب المجاز هنا وهو استلزامه قلة الحوادث دون التخصيص وذلك لان مع ارتكاب التخصيص وابقاء لفظ احل على ظاهره يلزم ان يدل هذا الخطاب على امرين بدلالتين احدهما بالمطابقة وهو الدلالة على اباحة البيع بالمعنى المتعارف والاخرى بالالتزام على تقدير التخصيص فيكون اولى لان الاصل عدم تعدد الحوادث واما على الثاني فلمعارضة هذا الوجه المقتضي لترجيح المجاز في خصوص المقام لما دل على اولوية التخصيص ويترجح المجاز عليه باعتبار استلزام التخصيص خروج اكثر افراد العام وهو ان كان جائزا بالنسبة الى مثل هذه الاية موجب للمرجوحية في مقام المعارضة وفيه نظر للمنع من صلاحية الوجه المقتضي لترجيح المجاز لمعارضة ما دل على اولوية التخصيص لان الثاني يفيد الظن القوي دون الاول وما يفيده اولى بالترجيح مما لا يفيده ومع هذا فهو معارض باصالة فساد المعاملة وهما من باب واحد لان مرجعهما الى قاعدة الاستصحاب فتد وايضا الحمل على هذا المجاز يستلزم

وهو الدلالة على صحته ولا كذلك
لو ارتكب التجوز اذ لا يلزم معه
الا دلالة واحدة فكان الحادث الاقل
على تقديره اقل من اللازم ح

الدلالة على الإباحة كما يفهم بالالتزام من قوله تصح المعاملة الفاسدة فقد يتحقق معه أيضا الدلالتان والحادثان ظ ليس له ترجيح
على التخصيص من هذه الجهة فتد وأيضا حمل أحل على حكم بصحة البيع أو صحيح في غاية البعد من استعمال الفصيح وأيضا الحمل على المجاز ربما كان
كان مستلزما للتجوز في حرم الربا بحمله على إرادة الحكم بالفساد نظرا إلى السياق وهو محذور آخر فكيف يجوز ترجيحه بل التخصيص أولى
ولا يلزم القدح فيما ذكرناه من أصالة صحة البيع لأن حكمنا بها إنما إذا لم يقم دليل على الخلاف وإذا ورد النهي عن بيع فقد خرج عن محل حكمنا فتد
وأما التاسع فلأن دعوى الإجماع المتقدمة تدفعه وأما العاشر فلأنه خلاف الظاهر جدا ومع هذا فلو قيل أن الأصل بقاء ما في
الأديان السابقة حتى يثبت النسخ فلا يقدح ذلك أصلا وأما الحادي عشر فلأن أمثال هذا الخطاب يعم الموجود في وقته والمعدوم
كما حققناه في بعض المواضع **مفتاح** إذا تحقق شرط في ضمن عقد أو إيقاع ولم يقم دليل من الشرع على صحته أو فساده بالخصوص
فهل الأصل الصحة أو الفساد فيه إشكال ولكن يحتمل قويا الأول لعموم قوله ع المؤمنون عند شروطهم لا يقال الاستدلال بالرواية
على المطلوب مشكل وذلك لأن حمل ما يدل على العموم فيها على معناه الحقيقي غير ممكن والحكم بالتخصيص مستلزم للحكم بخروج أكثر أفراد العام منه
وهو غير جائز فيجب الحمل على العهد والمعهود غير معلوم ومعه يسقط الاستدلال بالرواية على أن ظاهر الرواية الإخبار عن أمر واقعي كما في
قوله قام زيد وحملها على الإنشاء وطلب الوفاء بالشرط خلاف الأصل ولا قرينة صارفة عنه لا يقال القرينة الصارفة موجودة
وهي أنه لو حمل على الإخبار يلزم التخصيص في لفظ المؤمنون ولفظ شروطهم والأصل عدمه لأنا لا نم أن ذلك يصلح للقرينة لأن التخصيص
راجح بالنسبة إلى التجوز وهو الحمل على الإخبار لأنا نقول ما ذكرتم لوجهين أحدهما أن المستفاد من طريقة الأصحاب فهم الإنشاء
من الرواية كما لا يخفى وثانيهما أن الحمل على الإخبار مستلزم لارتكاب خلاف الظ في لفظي المؤمنون وشروطهم ولا كذلك لو حمل على الإنشاء
كما لا يخفى فكان أولى بالترجيح والحمل على العهد بعيد جدا وتخصيص الأكثر غير لازم لأن عموم الشروط إنما ينصرف إلى الكامل لم يثبت فساده
كما في أوفوا بالعقود سلمنا لزومه ولكن نمنع من فساده فتأمل

في أنه إذا تحقق شرط في ضمن عقد أو إيقاع ولم يقم دليل من الشرع على صحته أو فساده بالخصوص فالأصل فيه الصحة

مفتاح إذا ثبت لأنبياء بني إسرائيل حكم من الأحكام الشرعية كجواز إقامة الحدود ونحوه فهل الأصل ثبوت ذلك للفقهاء من أصحابنا أو لا

[illegible]

المعتمد

المعتمد هو الثاني للأصل السليم عن المعارض والمؤيد بعدم تنصيص المعظم من أصحابنا على ذلك الأصل وبعدم ورود رواية تدل عليه لا يقال
يدل على الأصل المذكور عموم المنزلة في النبوي علماء أمتي بمنزلة أنبياء بني إسرائيل وقد استدل به في التنقيح على جواز إقامة الحدود
للفقهاء في زمن الغيبة واستدل به في الكفاية على إثبات ولاية الحاكم على السفيه فقال ولأن العلماء ورثة الأنبياء وأنهم بمنزلة أنبياء
بني إسرائيل ولا شك في ثبوت ذلك للأنبياء فيكون للعلماء أيضا انتهى لأنا نقول هذه الرواية لا تصلح لإثبات الأصل المشار إليه أما
أولا فلضعفها سندا وأما ثانيا فلقصورها دلالة لاحتمال أن يراد من علماء الأمة الأئمة المعصومون ع بل لا يبعد دعوى ظهوره فيهم
لأنهم العلماء حقيقة ولأنه لو أريد غيرهم للزم تخصيص العام هنا إلى الأقل من النصف للقطع بأن أكثر علماء الأمة ليسوا بمنزلة أنبياء بني
إسرائيل لا يقال لو كان المراد الأئمة ع للزم أن يكون أنبياء بني إسرائيل أفضل منهم ع لأن التنزيل يؤول إلى التشبيه ولا إشكال في أنه يجب أن
يكون المشبه به أقوى وأكمل وبطلان التالي ظ لأنا نقول القوة والضعف يختلفان بالاعتبارات ويكفي في الأقوائية أظهرية اتصاف
المشبه به في الصفة التي هي المناط في التشبيه عادة ولذا صح أن يقال أمير المؤمنين ع هو الأسد ولعل التنزيل هنا من هذا الباب سلمنا
أن المراد جميع علماء الأمة ولكن الظاهر من التنزيل التنزيل في الدرجة والجلالة والتنزيل إنما يفيد العموم بالنسبة إلى جميع الوجوه حيث لا
يتبادر بعضها إلى الذهن وأما معه فلا بل يختص به كما في التشبيه ولا يقال يدل على الأصل المذكور ما تمسك به في التنقيح على جواز إقامة
الحدود في زمن الغيبة للفقهاء من النبوي العلماء ورثة الأنبياء قال ومعلوم أنهم لم يورثوا من المال شيئا فيكونون وارثهم في العلم أو الحكم
والأول تعريف المعرف فيكون المراد الثاني وهو المط انتهى وفيه نظر أما أولا فلضعف الرواية سندا بالإرسال وأما ثانيا فلقصورها
دلالة لاحتمال أن يكون المراد من العلماء أهل العصمة بل لا يبعد دعوى ظهوره لأنهم العلماء حقيقة ولاحتمال إرادة الوراثة في العلم كما يشهد به
بعض الأخبار ففي الحسن كالصحيح عن الصادق ع أن العلماء ورثة الأنبياء وأن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولكن ورثوا العلم فمن أخذ منه أخذ بحظ
وافر ونحوه خبر أبي البختري المروي في الكافي عنه ع **مفتاح** اعلم أن المعاملة الغير المنهي عنها الصادرة عن البالغين الأصيلين المشتملة على الإيجاب
والقبول اللفظيين لا تخ إما أن تكون مما قام الدليل الشرعي على صحته أو مما قام الدليل الشرعي على فساده أو مما لم يقم الدليل الشرعي على صحته
ولا على فساده فإن كانت من الأولين فالحكم فيها واضح وإن كانت من الثالث فلا بد من الحكم بفسادها نظرا إلى ما قدمناه من أن الأصل في المعاملات
الفساد اللهم إلا أن يدعى أن الأصل في خصوص محل الفرض الصحة التفاتا إلى عموم قوله تع يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود لأن الأمر
بالوفاء لا يتحقق إلا مع الصحة دون الفساد كما صرح به جدي قده فقال لو لم يكن صحيحا شرعا لما أمر بوجوب الوفاء لأنه ظاهر في الإمضاء
والتقرير انتهى ويظهر من المقدس الأردبيلي في زبدة البيان والسيوري في كنز العرفان وغيرهما المصير إلى الأصل المذكور للآية الشريفة
قال جدي قده أن المدار في تصحيح كثير من المعاملات بل كل المعاملات عليه وقال والدي العلامة دام ظله العالي في الرياض إهماله وعدم التمسك به
في شيء مما عدا محل الوفاق مخالف لسيرة العلماء وطريقتهم المسلوكة بينهم بلا خلاف يظهر في ذلك أصلا من جهة استنادهم إليه في محل النزاع والوفاق
انتهى وقد يقال الآية الشريفة لا تنهض لإثبات الأصل المذكور لوجوه منها ما ذكره جدي قده فقال أنه تعارف الآن أن العلماء يستدلون على
صحة العقود المختلف فيها بقوله تع أوفوا بالعقود ولا تخ عن إشكال لأنه إن بني على معناه اللغوي لزم أن أي عقد عاقد تم بأي شيء وأي حكم وتحليل
وأحدثه يجب الوفاء به ويصير حكما شرعيا وداخلا في دين الرسول ص وشرعا من شرعه من غير حد وضبط وحصر فمع أنه لا يخ عن جزافة ظاهرة
يلزم أن لا يكون المعاملات وعقودها على النهج المقرر في الفقه والمسلم عند الفقهاء من انحصارها شرعا في البيع والصلح والهبة والإجارة
وغيرها من المعاملات المعهودة المضبوطة المقررة المعروفة المثبتة في كتب الفقه بل يلزم عدم الانضباط شرعا في المعاملات أصلا ورأسا
وعدم الانحصار في كيفية ونحو ذلك وإن بني على أنه خرج ما خرج بالإجماع أو النص وبقي الباقي لزم التخصيص الذي لا يرضى به المحققون
لخروج الأكثر بل الباقي في جنب الخارج في غاية القلة بل بمنزلة العدم وإن بني على أن المراد العقود المتعارفة الموجودة المتداولة في ذلك
الزمان يشكل الاستدلال لأنه فرع ثبوت التداول والتعارف انتهى وقد تبعه والدي العلامة دام ظله العالي فيما أشار إليه بقوله
وإن بني على أنه خرج ما خرج بالإجماع إلخ وفيما أشار إليه بقوله وإن بني على أن المراد العقود المتعارفة ومنها ما ذكره بعض الأجلة
فقال ومن الظ أن وجوب الوفاء إنما يترتب على العقد الصحيح وحينئذ فلا بد أولا من النظر في العقد صحة وبطلانا ليتمكن من ترتب وجوب الوفاء عليه

في أن الأصل في المعاملات الفساد

هو المحدث الكاشاني وغيره منه

الشيخ يوسف منه

في ان المحتمل في الآية ان يراد من العقود العهود

كالاستناد الى هذا الاستدلال بهذا العموم قبل النظر في العقد كما ذكرنا مجازفة ظاهرة ومنها مصير كثير من المفسرين الى ان المراد بالآية غير ما يصح معه الاستدلال على صحة المعاملة كما اشار اليه في مجمع البيان فقال اختلفوا في هذه العقود على اقوال احدها المراد بها العهود التي كان اهل الجاهلية عاهد بعضهم بعضا على النصرة والموازرة والمظاهرة على من حاول ظلمهم او بغاهم سوءا وذلك هو معنى الحلف عن ابن عباس ومجاهد وربيع بن انس وقتادة والضحاك والسدي وثانيها انها العهود التي اخذ الله سبحانه على عباده بالايمان به وطاعته فيما احل لهم او حرم عليهم عن ابن عباس في رواية اخرى قال ما احل وحرم وما فرض وما حد في القران كله اي فلا تعتدوا فيه ولا تنكثوه ويؤيده قوله الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه الى قوله سوء الدار وثالثها ان المراد بها العقود التي يتعاقدها الناس بينهم ويعقدها المرء على نفسه كعقد الايمان وعقد النكاح وعقد العهد وعقد الحلف عن ابن زيد وزيد بن اسلم ورابعها ان ذلك امر من الله سبحانه لاهل الكتاب من الوفاء بما اخذ به ميثاقهم من العمل بما في التورية والانجيل في تصديق نبينا صلعم وما جاء به من عند الله عن ابن جريج وابي صالح واقوى هذه الاقوال قول ابن عباس ان المراد بها عقود الله التي اوجبها على العباد في الحلال والفرايض والحدود ويدخل في ذلك جميع الاقوال الاخر فيجب الوفاء بجميع ذلك الا ما كان عقدا في المعاونة على قبيح فان ذلك محظور بلا خلاف انتهى ويظهر من الكشاف وتفسير الرازي المصير الى التفسير الثاني ومنها الخبر الذي رواه في الصافي نقلا عن القمي عن الجواد ع ان رسول الله صلعم عقد لعلي ع بالخلافة في عشر مواطن ثم انزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود التي عقدت عليكم لامير المؤمنين ع ومنها ان الخطاب في الآية الشريفة انما يتوجه الى المؤمنين ولا يتوجه الى غيرهم من النسا الا على قول الشيخ من ان الاصل في نحو الخطاب المزبور الشمول لهن لكنه خلاف التحقيق كما بيناه وكذا لا يشمل الكفار فلا يمكن التمسك بالآية الشريفة لاثبات صحة العقد الصادر من النسا والكفار

في بيان المفهوم من قوله اوفوا بالعقود

ومنها انه يحتمل ان يكون المراد بالعقود العقود التي صدرت من اولئك المؤمنين قبل نزول الآية الشريفة وربما كان في لفظ الوفاء اشعار بذلك فانه ربما يفهم من قول زيد لعمرو اوف بوعدك سبق الوعد على زمن الامر بوفائه ومع هذا يسقط الاستدلال بالآية الشريفة لعدم معلومية تلك العقود فلعلها مما قام الدليل على وجوب الوفاء به بالخصوص ولا يجوز الحاق غيرها بها لعدم الدليل وهو واضح لا يقال المراد بالعقود العقود التي تتحقق بعد زمن الخطاب ومعه يصح الاستدلال بالآية الشريفة لانها حينئذ تشمل جميع ما يمكن ان يصدر منهم ومنه العقد المشكوك في صحته واذا ثبت في حق اولئك المؤمنين يثبت في حقنا لعدم القائل بالفصل بيننا وبينهم في الاحكام الشرعية ولهذا يدعى انه كلما ظهر من خطاب مختص بالحاضرين يثبت في حق الغائبين لانا نقول هذا ليس باولى من الاحتمال السابق بل هو اولى وذلك لانه لو حمل العقود على العقود المستقبلة لزم تقييد اطلاق الامر بالوفاء بصورة وقوعها والحكم بكون الوفاء واجبا مشروطا كالحج بالنسبة الى الاستطاعة لظهور ان الوفاء بالعقد انما يجب بعد تحققه لا مطلقا والا لوجب تحصيله كما في الطهارة بالنسبة الى الصلوة وهو باطل جدا ومن الظاهر ان ذلك خلاف الاصل ولا يلزم على تقدير الحمل على العقود الماضية كما لا يخفى فيكون اولى ولا يقال المراد العقود الماضية والمستقبلة معا لانا نقول

في ان الامر حقيقة في الوجوب المطلق ومجاز في المشروط

هذا خلاف الاصل لما ذكرنا مضافا الى انه يلزم ان يكون الامر بالوفاء بالنسبة الى العقود الماضية مطلقا وبالنسبة الى العقود المستقبلة مشروطا فيلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي لان المتبادر من الامر الاطلاق وغيره خلاف المتبادر ثم لو سلم ان المراد من العقود العقود التي تتحقق منهم بعد زمن الخطاب فنقول لم يعلم كون العقد المشكوك في صحته منها فلعله من غيرها نعم لو لم يكن الامر عالما بالوفاء بما يتحقق بعد زمن الخطاب من العقود كان امره بالوفاء بالعقود دليلا على صحة جميع العقود اذ لو كان بعضها فاسدا مع احتمال صدوره عن المخاطبين يلزم الاغراء بالجهل والقبيح وهو باطل ولكن الامر بالوفاء بالعقود هو الله سبحانه وهو عالم بالماضي والمستقبل على حد واحد فلا يلزم ذلك اذ يجوز للحكيم ان يعلق الحكم المختص ببعض افراد العام على اللفظ اذا كان عالما بان المخاطب لا يتعدى على ما لا يجوز فيه ذلك الا ترى انه لو قال السيد لعبده اكرم اولادي ومقصوده اكرام طائفة منهم ولم ينصب قرينة على تعيينهم كان ذلك منه صحيحا اذا كان عالما بان المامور لا يتعدى الا على اكرام من هو مقصوده ومنها ان المفهوم من قوله تعالى اوفوا بالعقود وجوب الوفاء بمدلول العقد ومضمونه وهو غير ممكن في كثير من عقود المعاملات لان مضمونها ليس الا النقل والانتقال والتمليك والتملك وهو مما لا يمكن الوفاء به لان المفهوم من الوفاء عرفا هو الاتيان بالشيء الملتزم به والموعود به وهو غير ممكن التحقق فيما ذكر كما لا يخفى فينبغي تخصيص العقود بالعقود التي مضمونها الوعد بفعل في المستقبل فلا يمكن ان يجعل الآية الشريفة اصلا في المعاملات ومنها ان العقد حقيقة في نحو عقد الحبل فاستعماله في هذا الامر القلبي مجاز وعليه يجب حمل العقود على كلما

استعمل

استعمل فيه لفظ في زمن الخطاب لا على ذلك ولا على ما يمكن استعماله فيه باعتبار وجود العلاقة لان افراد الجمع المعرف باعتبار المعنى المجازي هي التي استعمل فيها اللفظ مجازا لا ما يصح استعماله فيه مجازا فاذا قال انني بالاسود الذين هو هنا كان المراد الاشخاص الذين استعمل فيهم لفظ الاسد لا كل من يصح استعماله فيه ونحوه اكرم كل اسد يرمي وعلى هذا التقدير لا يمكن جعل الآية الشريفة دليلا على صحة العقود المشكوك فيها اذا لم يعلم باطلاق لفظ العقد يومئذ عليها ويمكن الجواب عن جميع الوجوه المذكورة اما عن الاول فاولا بالمنع من عدم جواز تخصيص الاكثر بل هو جائز و فالاكثر نعم قد يكون ذلك قبيحا في بعض الصور بحيث لا يجوز فرض صدوره من الحكيم ولكن لا نسلم ان محل البحث منه لا يقال تخصيص الاكثر على تقدير تسليم جوازه ابعد وجوه التاويل من المجاز والاضمار وغيرهما فلا يصار اليه الا بعد تعذر ما سواه من وجوه المخالفة للاصل وعلى هذا ارتكاب التاويل في الآية الشريفة باعتبار مخالفة ظاهرها المزبور يعين الذي يحملها على التفسير الاول الذي ذكره في مجمع البيان وان كان مجازا اولى ومعه يسقط الاستدلال بها على المدعى لانا نقول لا نسلم ان تخصيص الاكثر الذي ليس بقبيح ابعد التاويلات بل هو كسائر التخصيصات في ترجيحها على سائر التاويلات سلمنا الابعدية بحسب القاعدة ولكن تمسك جمع كثير من محققي اصحابنا بل كلهم كما يظهر من كلام جدي والدي العلامة دام ظله العالي بعموم الآية الشريفة في موارد كثيرة مما يوجب ترجيحه على سائر التاويلات الموجب لسقوط الاستدلال به هنا على المدعى على ان حمل العقود على ما ثبت حجة اولى وان لم يكن ذلك من باب التخصيص بل كان مجازا الا انه اقرب المجازات الى المدلول الحقيقي وقد ثبت ان اللفظ بعد تعذر حمله على الحقيقة يتعين حمله على اقرب المجازات فتدبر وثانيا بما ذكره جدي قدس سره و والدي العلامة دام ظله في مقام تصحيح استدلال العلماء بالعموم المذكور في موارد الشك في صحة المعاملة من ان التحقيق يقتضي المصير الى جعل الالف واللام في العقود للعهد والاشارة الى جنس العقود المتداولة في ذلك الزمان والمضبوطة الان في كتب فقهائنا كالبيع والاجارة ونحو ذلك لا خصوص اشخاص كل عقد متداول فيرجع كيفياتها المخصوصة و المتداولة فيه الى ما ثبت

في ان الالف واللام في لفظ العقود للاشارة الى جنس العقود المتداولة كالبيع والصلح والاجارة المخصوصة

واما عن الثاني فبان عموم اللفظ يقتضي صحة كل عقد خرج منه ما قام دليل على بطلانه فيبقى غيره مندرجا تحت العموم ومحكوما بالصحة ولو صح ما ذكره لبطل التمسك باكثر العمومات في مقام الشك كما لا يخفى واما عن الثالث فبان المفسرين اختلفوا في تفسير العقود وليس الكثرة المعتد بها في جانب قول مخصوص حتى يترجح على ساير الاقوال بها والكثرة الحاصلة باعتبار ضم الاقوال المختلفة لا تصلح لبطلان تفسير ابن زيد لان مثله يجري في الاقوال الباقية كما لا يخفى سلمنا ولكن ظاهر اكثر الاصحاب اختيار تفسير ابن زيد فهو اولى بالترجيح واما عن الرابع فبضعف السند ولا يصلح تخصيص عموم الكتاب خصوصا اذا كان معتضدا بفهم اكثر الاصحاب واما عن الخامس فبان الآية الشريفة وان كانت مختصة بالمؤمنين لكنها تقتضي صحة معاملة الكفار والنسا ايضا في صورة كون احد طرفي العقد مؤمنا والاخر كافرا او امرأة وفي صورة كون طرفيه من الكفار والنسا اما على الاول فلان العقد بالنسبة الى المؤمن صحيح لكونه مامورا بوفائه نظرا الى عموم الآية الشريفة فيلزم ان يكون بالنسبة الى الطرف الاخر كذلك لان العقد لا يتبعض صحة وفسادا وهو واضح واما على الثاني فاما للاجماع المركب على عدم الفرق بين المؤمنين وغيرهم في الحكم الثابت لهم كما هو الغالب في ابواب المعاملات واما للاستقراء لان اكثر الاحكام يشترك فيها المؤمنون وغيرهم فيلحق موضع الشك بالغالب فتدبر وبالجملة الاستشكال في الآية الشريفة من جهة الوجه المزبور بعيد جدا واما عن السادس فبان الاحتمال المذكور يدفعه عموم لفظ العقود باعتبار كون الجمع المعرف يفيد العموم ولا دليل على تخصيصه بالعقود المتقدمة على زمن الخطاب او بالمتاخرة عنه ولا يلزم من الحمل على العموم الشامل للعقود المتقدمة عليه والمتاخرة عنه كون الوفاء المامور به واجبا مطلقا بالنسبة الى بعض الافراد ومشروطا بالنسبة الى الاخر لان الحكم قد يتعلق بالعقود فالواقع منها يتعلق به الحكم باعتبار ثبوت موضوعه وغير الواقع لا يتعلق به الحكم لعدم ثبوت موضوعه فان تحقق في الخارج يحقق موضوعه فيتعلق به وبالجملة ليس في اصل الحكم تعليق اصلا وانما يثبت للافراد فعلا من غير تفاوت بينها نعم بعضها موجود وبعضها سيوجد وهذا المقدار لا يصير الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى بعض الافراد ومشروطا بالنسبة الى الاخر وانما يصير الشيء كذلك اذا جعل المتكلم الحكم بالنسبة الى بعض الافراد مط وبالنسبة الى الاخر مشروطا كما اذا قال اكرم العلماء الموجودين ونصب قرينة على ان زيدا الذي منهم انما يجب اكرامه اذا كان فاسقا مثلا وليس محل البحث من هذا القبيل جدا ومما يدل على عدم لزوم ذلك اذا حمل لفظ العقود على ما تحقق قبل زمن الخطاب وبعده ان العلماء قديما وحديثا يستدلون بامثال تلك الخطابات على ثبوت الحكم بالنسبة الى الجميع من غير تفاوت هو المفهوم عرفا فان الشارع اذا قال يجب الحج عليه واستحقاق الحد سواء كان الاتصاف بهما قبل زمن الخطاب او بعده وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل الشيرازي في حاشيته

الحج على كل مستطيع ويجب جلد كل زان يفهم اهل اللسان ان كل من كان له هذا الوصف ان كان محكوما بوجوب

[illegible]

السالم

المعالم واما دعوى ان المتبادر من لفظ الوفاء سبق العقد على زمن الخطاب الموجب له فممنوعة ولا دليل عليها واما احتمال خروج العقد
المشكوك فى صحته عن العموم باعتبار علمه سبحانه بعدم قدرتهم على الوفاء به ففيه ان عدم القدرة ان كان بسبب عدم الارادة فهو
لا يؤثر فى منع الحكم عما لم يتعلق به ارادتهم اصلا والا لما جاز تكليف وهو باطل فذلك لا يوجب تخصيص اللفظ وان كان باعتبار
وجود المانع الخارجى فهو مما يندفع بالاصل وان كان باعتبار عدم قدرتهم بالذات فهو امر مستبعد فى الغاية فالظاهر خلافه ومع هذا فذلك
الاحتمال لا يوجب التخصيص الظاهر خلافه لان الغالب ارادة الحقيقة دون المجاز فيجب المصير الى العموم ومنه ينكشف كونهم قادرين بالذات
كغيرهم من الغائبين وبالجملة يحصل من غلبة الاستعمال فى الحقيقة الظن بارادتها وهو مستلزم للظن بكونهم قادرين ومع هذا يندفع ذلك الاحتمال
كما لا يخفى ثم ان فى استدلال جمهور اصحابنا بالاية الشريفة على صحة جملة من العقود شهادة واضحة ببطلان ذلك الاحتمال وكذا فى استدلالهم
باطلاقات الخطابات القرانية الشفاهية فى كثير من المسائل الفقهية شهادة بذلك وبالجملة المناقشة فى الاية الشريفة بامثال ذلك المناقشات
واهية جدا واما عن السابع فبان المفهوم من الاية الشريفة لزوم الوفاء بمقتضى العقد مطلقا وان كان باعتبار الدلالة الالتزامية فان المفهوم من
العمل بمقتضى القول العمل بما دل عليه مطلقا ولو بالالتزام والعقد قول ضرورة ومن الظاهر ان كثيرا من عقود المعاملات يدل بالالتزام على
اشياء يصح تعلق الامر بالوفاء بها كرفع السلطنة وعدم العذر ونحو ذلك وتخصيص العقود بما كان مضمونه الوعد بفعل فى المستقبل خلاف
الاصل مع انهم جمهور الاصحاب مع هذا فيمكن ان يقال ان اكثر عقود المعاملات يستلزم الوعد بفعل فى المستقبل وذلك فيما اذا شرط فى ضمنها
الاتيان بفعل فى المستقبل فاذن الاية تدل على صحتها واذا صحت هذه العقود باعتبار ذلك الشرط صحت اذا تجردت عنه لعدم القائل بالفصل فتم و
بالجملة التامل فى دلالة الاية الشريفة باعتبار المناقشة المذكورة بعيد عن الانصاف لا يساعده العرف وفهم فحول الاصحاب لا يقال وجوب
الوفاء بما يدل عليه بعض العقود التزاما كعقد البيع الدال على رفع السلطنة والامتناع من التصرف لا يقتضى حصول مضمونه وهو نقل الملك فى البيع
الا ترى ان بيع المعاطاة لا يفيد الملك عند بعض مع اعترافه بحصول لوازم الملك لانا نقول هذا خلاف الظاهر عرفا بل وشرعا نعم لو قيل ان
الامر بالوفاء للاستحباب امكن المناقشة المزبورة لكنه فاسد على ما يظهر من اكثر الاصحاب والمفسرين مع امكان دعوى فسادها على التقدير
المزبور ايضا واما عن الثامن فبان الظاهر عرفا ان الجمع باعتبار المعنى المجازى يعم جميع الافراد التى يصلح لان يستعمل فيها لا خصوص ما استعمل
فيه اللفظ كما اذا كان اللفظ موضوعا له وذلك لان الجمع فى قوة تكرير المفرد ولا شك ان المراد منه المعنى الكلى فيجب ان يكون حقيقة شاملا
لجميع افراده ومع هذا يدفع المناقشة المذكورة استدلال كثير من الاصحاب بالاية الشريفة فى كثير من ابواب المعاملات ولم اجد احدا منهم ناقش
فى مقام بمثل المناقشة المذكورة على انها لو تمت للزم سقوط التمسك بكثير من الاطلاقات والعمومات الشرعية كما لا يخفى هذا كله على تقدير كون
لفظ العقد مجازا فى الايجاب والقبول واما على تقدير كونه حقيقة شرعية فى ذلك كما يستفاد من كنز العرفان فلا اشكال من جهة المناقشة المزبورة

فى ان الوفاء والايفاء بمعنى واحد

فتم وينبغى التنبيه على امور **الاول** قال فى زبدة البيان الوفاء والايفاء القيام بمقتضى العقد والعهد وفى كنز العرفان يقال وفى بعهده
واوفى بمعنى واحد وفى الوافى الايفاء والوفاء بمعنى واحد وفى مجمع البيان يقال وفى بعهده وفاء واوفى ايفاء بمعنى واوفى لغة الحجاز وهى
لغة القران وفى تفسير الرازى والكشاف يقال وفى بالعهد واوفى به ومنه الموفون بعهدهم **الثانى** قال فى زبدة البيان العقد العهد الموثق

فى معنى العقد

المشدد بين اثنين فكل عقد عهد دون العكس لعدم لزوم الشد والاثنينية وفى الوافى العقد العهد الموثق وفى كنز العرفان المراد بالعقود ما يعقده
الناس فى معاملاتهم وفى مجمع البيان العقود جمع بمعنى المعقود وهو اوكد العهود والفرق بين العقد والعهد ان العقد فيه معنى الاستيثاق و
الشد ولا يكون الا بين متعاقدين والعهد قد ينفرد به الواحد فكل عقد عهد ولا يكون كل عهد عقدا واصله عقد الشىء بغيره وهو وصله به
كما يعقد الحبل ويقال عقدت العقد فهو معقود ومعقد وفى الكشاف العقد العهد الموثق شبه بعقد الحبل ونحوه قال الحطيئة قوم اذا عقدوا
عقدا لجارهم شدوا العناج وشدوا فوقه الكربا وفى تفسير الرازى العقد هو وصل الشىء بالشىء على سبيل الاستيثاق والاحكام والعهد الزام والعقد
التزام على سبيل الاحكام انتهى **الثالث** اذا حصل الشك فى صحة المعاملة المشتملة على الايجاب والقبول المنهى عنها شرعا فهل يجوز الحكم

فى ان الاية الشريفة هل تقتضى صحة المعاملة المنهى عنها ام لا

بصحتها نظرا الى الاية الشريفة اولا التحقيق ان يقال ان قلنا بان النهى يقتضى الفساد فى المعاملات عقلا فلا يجوز الحكم بذلك بل يجب تخصيص
الاية الشريفة حينئذ وان قلنا انه يقتضى الفساد فيها شرعا فلا يجوز الحكم بذلك ايضا ان كان الدليل الشرعى الدال على اقتضائه الفساد اقوى

دلالة من الاية الشريفة وان كان الامر بالعكس فيجوز الحكم بذلك وان تساويا فينبغى الحكم بالفساد لانتفاء مقتضى الصحة وان قلنا بان النهى
لا يقتضى الفساد لا عقلا ولا نقلا كما هو التحقيق فالذى يظهر من جدى قدس سره انه لا يجوز الحكم بذلك ايضا لان الامر بالوفاء لا يمكن تعلقه بما هو
حرام لامتناع اجتماع الضدين واذا ارتفع هذا الامر بذلك بقيت المعاملة المنهى عنها بلا مقتضى الصحة فينبغى الحكم بفسادها من هذه الجهة لا من جهة
النهى ولهذا يحكم بفساد البيع المنهى عنه لان النهى منع من شمول قوله تعالى احل الله البيع للبيع المفروض فبقى بلا مقتضى الصحة فيحكم بفساده بناء
على ما بيناه من ان الاصل فى المعاملات الفساد وفيه نظر للمنع من التضاد بين وجوب الوفاء وحرمة العقد لان وجوب الوفاء انما يتعلق بعد
تحقق العقد لا حين تحققه والمحرم هو نفس العقد وايجاده فى الخارج فمتعلق الوجوب غير متعلق الحرمة ولا بعد فى ان يكون فعل محرم سببا لايجاب
فعل آخر كما يجب الغسل بوطى الغلام وقد اشار الى هذا والدى العلامة دام ظله **الرابع** اذا شك فى صحة المعاملة المشتملة على الايجاب والقبول

فى ان الاية الشريفة هل تدل على صحة بيع المعاطاة ام لا

الفعليين دون اللفظيين كبيع المعاطاة فهل الاصل الصحة باعتبار الاية الشريفة اولا فيه اشكال من ان العقود المامور بالوفاء بها جمع عقد
وهو عبارة عن الايجاب والقبول كما اشار اليه فى كنز العرفان فقال العقد شرعا اسم للايجاب والقبول انتهى والمتبادر منهما ما كان باللفظ
فالاية الشريفة لا تشمل المعاملة على وجه المعاطاة ولا تدل على صحتها ومن ان اطلاق لفظ العقد على صيغ المعاملات مجاز كما يستفاد من جماعة
والعلاقة المصححة للاستعمال فيها متحققة فى المعاطاة مع صحة الاستعمال فيها فيشملها العموم وفيه نظر لامكان دعوى اقربية صيغ المعاملات
الى المعنى الحقيقى مع قلة استعمال لفظ العقد فى المعاطاة لو سلم اصله فتم وقد يقال لو سلم عدم صحة استعمال لفظ العقد فى المعاطاة
فيمكن الاستدلال بالاية الشريفة على صحتها وذلك لان كلا من المتعاملين بطريق المعاطاة اذا عقد على المال الذى انتقل اليه من صاحبه بعقد
لفظى مشتمل على الايجاب والقبول اللفظيين لغيره وجب عليه الوفاء لعموم الاية الشريفة انتقل اليه من صاحبه بعقد لفظى مشتمل على الايجاب والقبول
اللفظيين لغيره وجب عليه الوفاء لعموم الاية الشريفة وهو مستلزم لصحة المعاملة المعاطاتية التى بها صار المال منتقلا اليه مثلا اذا
اشترى بالمعاطاة سلعة ثم باعها من غيره بعقد لفظى وجب عليه الوفاء لانه عقد وكل عقد يجب الوفاء به نظرا الى عموم الاية الشريفة
لا يقال وجوب الوفاء بالشىء فرع القدرة عليه والقدرة على الوفاء بالعقد لا يكون الا بعد ثبوت ان ذلك المال المنتقل بطريق المعاطاة
صار ملكا للمنتقل اليه اذ لو علم بعدم الانتقال اليه لم يجب الوفاء بل لم يجز لانه تصرف فى ملك الغير وهو غير جائز والمانع الشرعى كالمانع
العقلى ومن الظاهر ان الانتقال مشكوك فيه والشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط فلا يمكن الاستدلال بالاية الشريفة على صحة
ذلك العقد لانا نقول القدرة الذاتية على الوفاء حاصلة والاية الشريفة بعمومها دالة على وجوبه فى كل عقد ومنه المفروض ولا
دليل على تخصيصها بالنسبة اليه فالاصل التمسك بالعموم ومنه ينكشف انتقال الملك اليه وقد تقدم الاشارة الى مثل هذا نعم قد يقال
ما ذكر منقوض بما اذا عقد صاحب المال الاصلى على المال الذى نقله الى صاحبه بطريق المعاطاة لشخص آخر بعقد لفظى كما اذا باع البايع العين
التى باعها من زيد بطريق المعاطاة ثانيا من عمرو بعقد لفظى فانه ايضا عقد يجب الوفاء به نظرا الى العموم وهو يستلزم عدم انتقال الملك
بطريق المعاطاة ولا ترجيح لاحد الامرين على الآخر فيلزم سقوط التمسك بالاية الشريفة فى محل البحث وبهذا يمكن دعوى عدم جواز
الاستدلال بقوله تعالى واحل الله البيع على صحة البيع الذى شك فى صحته وعدم جواز الاستدلال بقوله تعالى اوفوا بالعقود على صحة
العقود اللفظية لامكان ان يقع عقيبها عقد آخر من كل من المتعاملين ينافى عقدهما اولا وفيه نظر لان العقد والبيع الاولين خاليان
عن المعارض ما لم يتحقق المنافى فيجب العمل بمقتضاهما نظرا الى عموم الآيتين فيلزم منه بطلان المنافى لامتناع اجتماع الضدين ومع هذا
فهو مستفاد من طريقة العقلاء وعادتهم ولولا صحته للزم الاجمال فى كثير من العمومات وهو بعيد جدا وايضا قد لا يمكن تحقق المنافى
بعد البيع والعقد الاولين فيشملهما العمومان من غير معارض اصلا فلا بد من الحكم بصحتهما فى هذه الصورة وهو مستلزم لصحتهما فى صورة
تحقق المنافى للاجماع المركب فتم وايضا اطلاق الآيتين ينصرف الى المعهود والمتعارف ومن الظاهر ان تحقق البيع والعقد المنافيين للبيع والعقد
الاولين نادر جدا فلا يشملهما الآيتان وح لا يلزم سقوط الاستدلال بهما على ما ذكر ومع هذا فاستدلال جمهور الاصحاب بهما عليه اوضح

فى ان الاية الشريفة هل تدل على صحة معاملة الصبى ام لا

شاهد على بطلان المناقشة بما ذكر فتم **الخامس** اعلم انه يمكن الاستدلال بالاية الشريفة على صحة معاملة الصبى اذا كان احد طرفى
العقد بالغا رشيدا لانه مامور بالوفاء بالعقد الذى اوقعه مع الصبى نظرا الى عموم الاية الشريفة فيلزم ان يكون صحيحا بالنسبة اليه فيلزم

صحة بالنسبة الى الصبي ايضا لما بيناه من عدم تبعض العقد صحة وفسادا وعدم كونه مامورا بالوفاء باعتبار عدم توجه التكليف اليه لا يستلزم عدم الصحة الذي هو حكم وضعي هذا ويمكن الاستدلال بالاية الشريفة ايضا على صحة العقد الذي يقع بين الصبيين لان مقتضى عموم الاية الشريفة وجوب الوفاء بجميع العقود حتى التي صدرت في حال الصباوة ولولا صحتها لما توجه الامر بالوفاء بها بعد البلوغ وتوجه الامر بالوفاء بعده لا ينافي ثبوت الصحة بمعنى ترتب الاثر الذي هو حكم وضعي يصح تحققه بالنسبة الى الصبيين قبله اللهم الا ان يقال هذا متجه لو علم تحقق العقد من المخاطبين بالاية الشريفة في حال صغرهم وهو غير معلوم ومعه لا يتجه الاستدلال فتم ومما ذكر يظهر صحة دعوى جواز الاستدلال بعموم الاية الشريفة على صحة عقد الولي بنته الصغيرة اذا كان الزوج بالغا رشيدا لانه مامور بالوفاء به ومعناه العمل بمقتضى العقد من الانفاق واعطاء المهر ويظهر من جدي قدس سره خلاف ذلك فانه قال لا يمكن الاستدلال بالاية على صحة العقد الذي لا يمكن للعاقد الوفاء به مثل عقد الولي على بنته الرضيعة متعة يوما او مثله لعدم تاتي تمتع بها اصلا ولا ثمر آخر تتاتى بها للولي الوفاء به والخروج عن عهدته واما الثمرات التي تكون فرع ثبوت الصحة ومشروطة بها مثل حلية النظر الى امها فلا يمكن الاستدلال عليها للزوم الدور مع انها ليست بيد الولي ولا من الاحكام التكليفية حتى يقال يجب على الولي الوفاء بها بل من الاحكام الوضعية القهرية شرعا مع ان النظر الى الام ليس بيد الولي قطعا ان كان حلالا لا تحلل والا فلا من غير مدخلية للولي اصلا بل الام اولى بالخطاب بكشف الوجه للمتمتع بها من زوجها الولي مع انها ايضا ليس باختيارها حلية النظر وحرمته مع انها ليست بطرف العقد قطعا ومما ذكرنا ظهر انه لا يمكن الاستدلال بها وبنظائرها على صحة عقود الصبيان ومعاملاتهم كما فعله بعض المحققين غفلة لعدم وجوب شيء عليهم وعدم خطابهم بالواجبات **السادس** هل الاية الشريفة تشمل العقود الجائزة التي يجوز لكل من الطرفين الفسخ بمجرد المشية والارادة كالوكالة والعارية فلو شك في صحة نوع او صنف منها كان اللازم الحكم بالصحة لعموم الاية الشريفة او لا يشملها ويكون مخصصة من عمومها فيه اشكال لما ذكره العلامة في لف في مقام الجواب عن احتجاج الحلي بالاية الشريفة على لزوم عقد السبق والرماية من ان الوفاء بالعقد هو العمل بمقتضاه فان كان لازما كان العمل بمقتضاه على سبيل اللزوم وان كان جائزا كان الوفاء به العمل بمقتضاه على سبيل الجواز وقد صرح بما ذكره السيوري في كنز العرفان قال وح يكون في العقود اجمال يعلم حاله من البيان النبوي والامامي وذكره في جامع المقاصد فقال في مقام الجواب عن الجواب الذي ذكره في لف ان الوفاء بالعقد هو العمل بمقتضاه من دون القيد الذي ذكره فان المفهوم لغة وعرفا من الوفاء بالقول هو العمل بمدلوله ثم انه لا معنى لوجوب الوفاء بالعقد على وجه الجواز فان وجوب الوفاء ينافي الجواز والاية مخصوصة بما عدا الجائز فان العام المخصص حجة في الباقي انتهى وقد نبه على ما ذكره جماعة ففي المسالك بعد الاشارة الى ما في المختلف هو خلاف الظاهر فان مقتضى الوفاء بالشيء التزامه والعمل بمقتضاه مط وفي الروضة الاصل في الوفاء العمل بمقتضاه دائما وخروج العقد الجائز تخصيص للعام فيبقى حجة في الباقي وفي مجمع الفائدة ان ظاهر الامر هو الوجوب واللزوم وخروج الوديعة والعارية على تقدير كونهما عقدين بدليل لا يضر كالمضاربة والمعنى المذكور للاية بعيد اذ المتبادر ان العمل بمضمون العقد واجب وفي الرياض ان مقتضى الوفاء بالشيء التزامه والعمل به مط لا العمل بمقتضاه من لزوم او جواز جدا ولذا استدل به الاصحاب حتى هو اثبات لزوم العقود اللازمة بمثله ولا وجه له لو صح ما ذكره لاستلزامه الدور الواضح كما لا يخفى على من تدبره انتهى وفي بعض مؤلفات جدي قدس سره يشكل الاستدلال بالاية على صحة العقود الجائزة مثل الشركة والمضاربة وغيرهما لعدم وجوب الوفاء جزما الا ان يجعل المراد وجوب الوفاء بمقتضاها في موضع ثبت المقتضى لا في موضع لم يثبت انتهى وقد يقال ان العقود الجائزة ما لم يحصل فيها فسخ من الطرفين يجب الوفاء بها نظرا الى عموم الاية الشريفة وخروج صورة الفسخ من عمومها لا يقتضي عدم شمولها صورة عدم الفسخ فهي بهذا الاعتبار مندرجة تحت العموم ولو كان جواز الفسخ مانعا من شمولها لما شملت البيع الذي لم يشترط فيه سقوط خيار المجلس ونحوه وهو باطل وبالجملة الاية الشريفة تقتضي وجوب الوفاء بكل ما يسمى عقدا سواء سمي جائزا باعتبار ولازما باعتبار آخر وخروج بعض الافراد وبعض الصور من عمومها واطلاقها لا يقدح في الشمول لما لم يقم الدليل على خروجه فتم فاذن المعتمد كون الاية الشريفة اصلا في صحة العقود الجائزة **السابع** اعلم انه يمكن الاستدلال بالاية الشريفة على صحة المعاملة الفضولية فيما اذا كان احد طرفي العقد فضوليا والاخر غيره وذلك لان غير الفضولي مامور بالوفاء به لعموم الاية الشريفة وهو يستلزم صحة العقد

في ان الاية الشريفة هل تدل على صحة العقود الجائزة ام لا

في جواز الاستدلال بالاية الشريفة على صحة المعاملة الفضولية

وله

ولا يمكن ان يكون العقد بالنسبة اليه صحيحا وبالنسبة الى الفضولي فاسدا لما بيناه من ان العقد لا يتبعض صحة وفسادا واذا صح هذا القسم من المعاملة الفضولية صح القسم الاخر وهو ما اذا كان طرفا العقد كلاهما فضوليين اذ الظاهر انه لا قائل بالفصل بين الصورتين مع امكان اندراجه تحت عموم الاية الشريفة لانه اجى المالكين اذا اجازا فعل الفضوليين تعلق الامر بالوفاء بالعقد بهما نظرا الى عموم الاية الشريفة نعم قبل الاجازة لا يتعلق الامر بالوفاء بهما لان الوفاء انما يكون في الشيء الملتزم به ومن الظاهر ان صاحبي المالين قبل الاجازة لم يلتزما بشيء فلا معنى لامرهما بالوفاء ويؤيد ذلك ما ذكره والدي العلامة دام ظله العالي في الرياض فانه قال بعد ذكر الاخبار الدالة على جواز عقد الفضولي في النكاح وهذه الاخبار وان اختص موردها بالنكاح لكن يستفاد جواز الفضولي في سائر العقود بفحوى الخطاب للاتفاق فتوى ورواية على شدة امر النكاح وعدم جواز المسامحة فيه بما ربما يتسامح في غيره فاذا جاز الفضولي في مثله جاز في غيره بطريق اولى كما لا يخفى انتهى وقبله ايضا كما في لف ولنا انه يصح بيع الفضولي لانه عقد صدر من اهله من حيث استجماعه لشرائط الصحة عدا الملكية وكان في محله لكون المبيع مما يجوز بيعه في حد ذاته فيكون صحيحا وزاد في الاول والثالث وبالاجازة يصير لازما لعموم الامر بالوفاء بالعقود انتهى وبالجملة فالظاهر عندي ان الاصل صحة كل فضولي نظرا الى الاية الشريفة ولا يعارضها قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض لان التراضي في عقد الفضولي حاصل وليس في الاية الشريفة تقييد التراضي بتراضي المالكين مع انه ايضا يحصل بعد الاجازة فتم سلمنا ولكن التعارض بين الايتين الشريفتين تعارض العمومين من وجه والترجيح مع عموم قوله اوفوا بالعقود كما لا يخفى وما ادعاه في الخلاف والايضاح ومجمع الفائدة من ان معاملة الفضولي تصرف في ملك الغير من دون اذنه وهو قبيح فلا تصح ممنوع كما اشار اليه والدي العلامة دام ظله العالي سلمنا ولكن نمنع من استلزام حرمة التصرف فساد العقد اذ لا دليل على التلازم **الثامن** اذا دار الامر بين كون العقد لازما لا يجوز لكل منهما فسخه مع عدم رضا الاخر وجايزا يجوز لكل منهما فسخه وان لم يرض به الاخر فالاصل نظرا الى الاية الشريفة الاول كما يظهر من جامع المقاصد والمسالك والروضة ومجمع الفائدة والرياض **التاسع** اذا شك في كون الفسخ فوريا او يجوز فيه التراخي فمقتضى اطلاق الاية الشريفة الاول ولكن فيه اشكال تقدم اليه الاشارة **مفتاح** اذا جاز اثبات امر بشهادة العدلين كما في اثبات الهلال فهل الاصل الحكم بثبوته بما يفيد الظن الاقوى من الظن الحاصل من شهادتهما فاذن يجوز اثبات الهلال بالشياع المفيد للظن الاقوى من الشهادة اولا اختلف فيه الاصحاب على قولين الاول ان الاصل ذلك فيجوز اثبات الهلال بالشياع المفروض وهو لظ كره والمسالك ولهما ما تمسكا به من الفحوى والقياس بالطريق الاولى وفيه نظر اما اولا فلمعارضته بفحوى ما دل على عدم جواز العمل ببعض الظنون التي هو اقوى من الظن الحاصل من شهادة العدلين فتم وقد اشار الى ما ذكر في مجمع الفائدة وقال والقول بخروجها بالاجماع ونحوه يبطل لكونه مفهوم الموافقة اذ لا يمكن ابطال بعض ما ثبت بالمفهوم مع القول به بالاصل وهو ظاهر انتهى وفيه نظر واما ثانيا فلما ذكره في ك فقال بعد الاشارة الى الدليل المذكور ويشكل بان ذلك يتوقف على كون الحكم بقبول شهادة العدلين معللا بافادتهما الظن ليتعدى الى ما يحصل به ذلك ويتحقق به الاولوية المذكورة وليس في النص ما يدل على هذا التعليل وانما هو مستنبط فلا عبرة به مع ان اللازم من اعتبار الاكتفاء بالظن الحاصل من القرائن اذا ساوى الظن الحاصل من شهادة العدلين او كان اقوى وهو باطل اجماعا انتهى وقد صرح بما ذكر ايضا في مجمع الفائدة والذخيرة والرياض وغيرها **الثاني** ان ليس الاصل ذلك وهو لظ مجمع الفائدة والمدارك والذخيرة والرياض وغيرها ولهم الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم واغلبية عدم حجية الظن الاقوى من الظن الحاصل من شهادة العدلين وعدم ثبوت الاولوية وعلى تقدير تسليمها فهي معارضة بما ذكر فتم والمسئلة في غاية الاشكال **مفتاح** اعلم ان الاصحاب جعلوا من شرايط قبول الشهادة انتفاء التهمة كما جعلوا من شرائط العدالة ولكنهم صرحوا بان جميع افراد التهمة غير قادح في الشهادة بل منها ما هو قادح ومنها ما لا يكون قادحا وقد ادعى بعضهم الاجماع عليه ولم يذكروا في هذا الباب قاعدة كلية يجب الرجوع اليها اذا حصل الشك في مانعية تهمة خاصة لقبول الشهادة ولا صرحوا بان الاصل في التهمة كونها مانعة له حتى يثبت المخرج عنه او كونها غير مانعة له حتى يثبت المخرج عنه نعم يستفاد من بعض الاصحاب الاول ومن بعض آخر منهم الثاني فعلى هذا يحصل في المسئلة قولان للقول الاول وجوه منها اصالة عدم ثبوت الحكم بشهادة العدل المتهم خرج منها بعض الافراد بدليل ولا دليل على خروج الباقي فيكون مندرجا تحتها ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج غيره منها فيكون مندرجا تحتها ومنها اطلاق الاخبار الدالة على ذلك منها

[illegible]

في ان مقتضى الاية كون الاصل في الفسخ الفورية

في ان ما جاز اثباته بالشهادة فهل الاصل جواز اثباته بما يفيد الظن الاقوى من الشهادة ام لا

في ان الاصل هل يقتضي كون التهمة مانعة عن قبول الشهادة او العكس

صحيحة

عن علي الحلبي

صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم قلت فالفاسق والخائن قال ذلك يدخل في الظنين ومنها خبر سليمان الذي وصف بالصحة في مجمع الفائدة قال سئلنا ابا عبد الله عما يرد من الشهود قال الظنين والخصم ومنها خبر ابي بصير الذي وصف بالصحة في المسالك قال سئلت ابا عبد الله عما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم والخصم ومنها خبر عبيد الله الذي وصف في مجمع الفائدة بالصحة عن قال سئل ابو عبد الله عما يرد من الشهود فقال الظنين والمتهم قلت فالفاسق والخائن فقال كل هذا يدخل في الظنين ومنها خبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال قال رسول الله لم يجز شهادة الصبي ولا خصم ولا متهم ولا ظنين ومنها مضمرة سماعة عما يرد من الشهود قال المريب والخصم والشريك ودافع مغرم والاجير والعبد والتابع والمتهم كل هؤلاء ترد شهادتهم والظاهر ان هذه الرواية من الموثقات فتصلح للحجية الا ان يناقش فيها بان الاضمار من سماعة قادح فيها وفيه اشكال فت ومنها النبوي المرسل لا يقبل شهادة ظنين ولا خصم والظنين المتهم ومنها المرتضوي المرسل اعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلود في حد لم يتب منه او معروف بشهادة زور او ظنين وللقول الثاني وجوه ايضا منها ان اكثر الافراد ان التهمة لا يوجب رد الشهادة فكذا المشكوك فيه الحاقا له بالاعم الاغلب عملا بالاستقراء وفيه نظر ومنها عموم مفهوم قوله تع ان جائكم فاسق بنبا فتبينوا وفيه نظر ومنها ما اشار اليه في مجمع الفائدة من عموم ما دل على قبول شهادة العدلين وفيه نظر لما ذكره في الرياض فقال التحقيق في المسئلة يقتضي الرجوع الى الاخبار المتقدمة نظرا الى انها بالاضافة الى ما دل على قبول شهادة العدل عموما او اطلاقا اما خاصة فيقيد بها او عامة فيصير التعارض بينهما تعارض العموم والخصوص من وجه حيث لا مرجح لاحدهما على الاخر من اجماع وغيره فينبغي الرجوع الى الحكم الاصل وهو هنا عدم القبول مط انتهى وقد يناقش فيما ذكره دام ظله العالي بالمنع من عدم المرجح بل يجب الحكم بترجيح ما دل على قبول شهادة العدل لان سنده قطعي ووارد في الكتاب والسنة وكثير في الغاية ولا كل ما دل على عدم قبول شهادة المتهم مع انه خرج منه كثير من الافراد بحيث حصل الوهن العظيم في دلالته على انه قد يقال اطلاقه ينصرف الى الغالب وهو المتهم باعتبار الفسق وجهالة الحال فيبقى ما دل على قبول شهادة العدل سليما عن المعارض نعم بالجملة القول الثاني لا يخ عن قوة

اطلاق خ

في ان الاصل في الشهادة العدالة

مفتاح اعلم ان الاصل في الشاهد ان لا يكون فاسقا وان يكون عادلا كما عليه الاصحاب على الظاهر ولهم على ذلك امور منها اصالة عدم ثبوت الحكم بشهادة غير العادل ومنها عموم ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم خرج منه شهادة العادل بالدليل ولا دليل على خروج شهادة غيره فيبقى مندرجا تحته ومنها ان شهادة الفاسق لو قبلت لثبت التساوي بينه وبين العادل لقبول شهادته والاصل عدمه لعموم قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقد اشار الى هذا في الايضاح وقال لا يقال ان هذه الاية نزلت في الوليد بن عقبة بن ابي معيط وسبب نزولها انه على على عم فنزلت فيه لانا نقول خصوص السبب لا يقتضي تخصيص العام ومنها ما تمسك به في ير والايضاح والمسالك من عموم قوله تع ان جائكم فاسق بنبا فتبينوا قال في الاخير والشهادة نباء وزاد في الايضاح فقال لا يقال ان هذه الاية نزلت في الوليد بن عقبة بن ابي معيط لانه كذب على قوم وقال انهم امتنعوا من اداء الزكوة عند النبي ص فنزلت فيه ان جائكم فاسق لانا نقول خصوص السبب لا يقتضي تخصيص العام انتهى ومنها ما اشار اليه في الايضاح ولك من قوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم ومنها ما اشار اليه في الكتابين ايضا وفي مجمع الفائدة من قوله تع ممن ترضون من الشهداء والفاسق ليس بمرضي والمرضي العدل ومنها ما اشار اليه في مجمع الفائدة فقال اشتراط العدالة في الشاهد قد دل عليه العقل لان اطمينان القلب لم يحصل الا بالعدل ولصيانة حق الغير الا على وجه القوي ومنها الاطلاق دعوى الاجماع في صريح المسالك ومجمع الفائدة وكشف اللثام والرياض وظاهر ك والكفاية على اشتراط العدالة في الشاهد ومنها جملة من الاخبار منها ما تقدم اليه الاشارة في المسئلة السابقة ومنها خبر جراح المدايني عن ابي عبد الله قال لا اقبل شهادة فاسق الا على نفسه ومنها خبر محمد بن مسلم عن ابي عبد الله في شهادة المملوك اذا كان عدلا فانه جائز ومنها غير ذلك

بالاتفاق خ

استطالة خ

في بيان معنى العدالة

مفتاح اختلف علماء الاسلام من الخاصة والعامة في معنى العدالة التي هي شرط في الشهادة وغيرها على اقوال منها ما حكاه في لف عن المفيد فقال وقال المفيد العدل من كان معروفا بالدين والورع عن محارم الله تع ومنها ما حكاه في لف ايضا عن الشيخ في ط فقال قال الشيخ في ط العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة هو من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه فالعدل في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة مثل الاكل في الطرقات ومد الارجل بين الناس ولبس الثياب المصبغة والعدل في الاحكام ان يكون بالغا عاقلا فمن كان عادلا في جميع ذلك قبلت شهادته ومنها ما صار اليه ابن ادريس في السرائر فقال والعدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل

الاحوال

الاحوال متساويا واما في الشريعة فهو كل من كان عدلا في دينه وعدلا في مروته وعدلا في احكامه فالعدل في الدين ان لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحا وقيل لا يعرف بشيء من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة مثل الاكل في الطرقات ولبس الثياب المصبغات للنساء وما اشبه ذلك والعدل في الاحكام ان يكون بالغا عاقلا ومنها ما صار اليه الشيخ في النهاية فقال العدل الذي يجوز قبول شهادته للمسلمين وعليهم هو ان يكون ظاهره ظاهر الايمان ثم يعرف بالستر والصلاح والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكباير التي اوعد الله عليها النار ويكون ساترا لجميع عيوبه ويكون متعاهدا للصلوات الخمس مواظبا عليهن حافظا لمواقيتهن على حضور جماعة المسلمين من غير تخلف عنهم الا لمرض او علة او عذر ومنها ما صار اليه الشيخ في العدة فقال اما العدالة المراعاة في ترجيح احد الخبرين على الاخر فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرزا عن الكذب غير متهم فيما يرويه ومنها ما اشار اليه في البحار فقال الاشهر في معناها ان لا يكون مرتكبا للكبائر ولا مصرا على الصغاير والظاهر من صاحب الكفاية المصير اليه ومنها ما صار اليه في لف والقواعد والارشاد والتحرير وتهذيب الاصول ونهاية الاصول والمنية والدروس والذكرى والتنقيح والروضة والروض وجامع المقاصد والمعالم والرياض من انها هيئة وملكة وكيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة وزاد في التحرير والمنية وكنز ع وضه وض فقالوا ويحصل بالامتناع عن الكباير وعن الاصرار على الصغاير والاكثار منها انتهى وحكى هذا التعريف في المدارك والذخيرة عن المتاخرين وفي مجمع الفائدة هو المشهور في الفروع والاصول وفي كشف اللثام تعريفها بين العامة والخاصة في الفروع والاصول مشهور بذلك انتهى وعزاه في التنقيح الى الفقهاء وظاهره اتفاق جميع اصحابنا عليه وفيه لا بعد فيه لامكان تنزيل الاقوال المتقدمة عليه وممن صرح من العامة بالتعريف المذكور الحاجبي والعضدي والغزالي فيما حكي عنه ويظهر من الاحكام المصير اليه

في بيان المختار في معنى العدالة

والتحقيق عندي ان يقال ان لفظ العدالة اذا ورد في خطاب الشارع والمعصوم ع وجب حمله على معناه اللغوي وهو على ما في المبسوط والسرائر ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وعلى ما في المدارك الاستواء والاستقامة وعلى ما في الاحكام التوسط في الامور من غير افراط في طرفي الزيادة والنقصان قال ومنه قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا والوسط والعدل بمعنى واحد ثم قال وقد يطلق في اللغة ويراد به المصدر المقابل للجور وهو انصاف الغير بفعل ما يجب له وترك ما لا يجب من الجور في مقابلة وقد يطلق ويراد به ما كان من الافعال الحسنة يتعدى من الفاعل الى غيره ومنه يقال للملك المحسن الى رعيته عادل انتهى فيكون المعنى اللغوي هو متعلق الخطاب ومناط الحكم الشرعي لانه المعنى الحقيقي وقد تقرر ان الخطاب الشرعي يجب حمله على معناه حيثما تجرد عن القرينة

في عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ العدالة

لا يقال هذا حسن لو لم يثبت نقل اللفظ المذكور عن المعنى اللغوي واما معه فلا لان المعنى المنقول اليه معنى حقيقي ايضا ومن الظاهر ان اللفظ المذكور قد صار منقولا عن المعنى اللغوي الى معنى اخر لظهور كلام المحققين من الخاصة والعامة فيه لانا نقول لا نم ثبوت النقل في زمن صدور الخطاب المفروض بل ينبغي الحكم بعدمه لان الاصل تاخر الحادث وح يجب الحكم بوجوب حمل اللفظ المذكور على معناه اللغوي لانه معناه الحقيقي حال صدور الخطاب المفروض فيه وبالجملة مجرد النقل عن المعنى اللغوي لا يقدح في حمل اللفظ عليه وهو واضح نعم ان ثبت نقل اللفظ المذكور الى خلاف معناه اللغوي في زمن صدور الخطاب وثبت كون المعنى الثاني هو المعنى الحقيقي عند قصد من صدر منه الخطاب لم يجز الحكم بوجوب حمل الخطاب المفروض على معناه اللغوي لان الواجب حمل الخطاب المجرد عن القرينة على ما هو معنى حقيقي له حال الخطاب وعند المخاطب مط ولكن ذلك غير معلوم لعدم الدليل عليه بل اصالة تاخر الحادث تقتضي عدمه لا يقال المستفاد من كلام جملة ممن تقدم اليه الاشارة ثبوت صيرورة اللفظ المذكور منقولا عن معناه اللغوي الى غيره في زمن صدور الخطاب المفروض لان قولهم العدالة في الشريعة وشرعا في مقابلة المعنى اللغوي يدل على ذلك مضافا الى ظهور كون القصد في التعرض لتعريفها للفظ المذكور بيان ما ثبت كونه معنى حقيقيا له في زمن صدور الخطاب وكلام هؤلاء واخبارهم حجة ولا يقصران عن كلام نحو الجوهري وسيبويه واخبارهما في المسئلة اللغوية لانا نقول لا نم ذلك ونمنع من دلالة قولهم في الشريعة وشرعا على ذلك ونمنع ايضا من كون القصد في التعرض لذلك بيان ذلك لاحتمال كون القصد بيان ما اصطلحوا عليه كما في تعريف المعاملات كالبيع والصلح والاجارة لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيها وربما يستفاد هذا من كلام الامدي ومن جماعة منهم المقدس الاردبيلي فانه قال لا يبعد كون العدالة ما هي فيقول وما يعرف لها معنى شرعيا منقولا عن الشارع وما ذكر في كلام البعض فيحتمل

مزبيان

ان يكون اصطلاحا منقولا عن الشرع والعرف فلم يكن حجة نعم مناسب للمعنى اللغوي وهو الاستقامة وعدم الميل الى جانب لان الفاسق

سو

مال عن الحق والطريق وكونهما بهذا المعنى في الشرع حيث وقعتا في الاية والاخبار غير بعيد اعتمادا على قول العلماء المعتمد بن جملة على ان التغيير انما هو عرفه نحو انه في الشرع مع اتفاق اللغة فالذي يظهر ان المدار في ذلك على ما يفهم من صحيحة عبد الله ابن ابي يعفور فلا بد من اجتناب الكبائر واطمينان القلب والسكون اليه وعدم اتهامه بشيء ولا يقال لا شك ان المتبادر من اللفظ المزبور في عرف الشارع والمعصومين ع ايضا ذلك بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية لانا نقول لا نم الصغرى في بالجملة لم اجد دليلا يطمئن نفسي اليه يدل على ثبوت الحقيقة الشرعية في اللفظ المزبور وصيرورته حقيقة في خلاف معناه اللغوي في عرف المعصومين ع وان كانت هذه الدعوى لا تخ عن قوة خصوصا بالنسبة الى زمن الصادقين ع ومن بعدهما فالتحقيق في بيان المرجع لمعرفة معنى اللفظ المزبور عليه ان يقال ان لم تثبت الدعوى المزبورة فالمرجع هو اهل اللغة لا غير وان ثبتت فلا تخ اما ان يكون باعتبار اصالة اتحاد عرف المتشرعة مع عرف الشارع او باعتبار كون الاصل في تعريف الفقهاء بيان المعنى الشرعي الذي يجب حمل خطابه عليه فان كان الاول فلا شك ان المرجع هو اهل الشرع فما حكموا بكونه معنى اللفظ المزبور وبكونه جزئه وجب الاخذ به وما حكموا بكونه ليس كك وجب طرحه وان كان الثاني فالمرجع هو العلماء المعرفين لذلك فما اتفقوا على اعتباره في معناه وجب اعتباره وما اختلفوا فيه ولم يقم دليل على احد الطرفين او الاطراف وجب التوقف فيه والرجوع الى ما يقتضيه الاصول القطعية والادلة الشرعية اللهم الا ان يكون احد الطرفين او الاطراف مذهبا للاكثر وح يمكن ترجيحه كما اذا تعارض اهل الخبرة فيما يرجع اليهم وكان الاكثر في جانب فان القاعدة تقتضي ترجيح جانب الاكثر هذا كله اذا كان اللفظ المزبور واردا في خطاب الشارع والمعصومين ع واما اذا ورد في كلام الاصحاب والفقهاء فيجب حمله على ما اصطلحوا عليه وان اتفق وروده في كلام من لا يعلم له ثبوت اصطلاح فيه فالواجب ايض حمله على المعنى اللغوي ويحتمل ان يحكم بحمله على ما اصطلح عليه الاكثر لظهور اشتراكه معهم في الاصطلاح فت وينبغي التنبيه على امور

في انه لا فرق فيما ذكر بين لفظ العدالة ولفظ العدل ولفظ العادل

الاول الظاهر انه لا فرق فيما ذكرنا بين لفظ العدالة ولفظ العدل والعادل ونحوها **الثاني** قال خالي العلامة المجلسي في البحار واما العدالة فقد اختلف كلام الاصحاب فيها اختلافا كثيرا في باب الامامة وباب الشهادة والظاهر انه لا فرق عندهم في معنى العدالة في المقامين وان كان يظهر من الاخبار ان الامر في الصلوة اسهل منه في الشهادة ولعل السر فيه ان الشهادة يبتني عليها الفروج والدماء والاموال والحدود والمواريث فينبغي الاهتمام فيها بخلاف الصلوة فانه ليس الغرض منها الا اجتماع المؤمنين وائتلافهم واستجابة دعواتهم ونقص الامام وفسقه وكفره لا يضر بصلوة المأموم ولذا اكتفى بحسن ظاهر الامام وعدم العلم بفسقه انتهى واشار الى بعض ما ذكره في الذخيرة ايض فقال اعلم ان كلام الاصحاب في معنى العدالة المعتبرة في امام الجماعة وفي الشاهد مختلف والظاهر ان معنى العدالة المعتبرة فيهما واحد عندهم من غير قائل بالفرق

في حكم ما اذا شك في كون العدالة شرطا للشيء

الثالث اعلم انه اذا شك في كون العدالة شرطا للشيء كما اذا شك في كونها شرطا في مستحق الزكوة وفي كونها شرطا في العمل بخبر الواحد فلا تخ اما ان يلزم من الحكم بالاشتراط تقييد اطلاق او تخصيص عموم او تصرف في ظاهر او مخالفة لظن معتبر او لا يلزم منه ذلك كما اذا ثبت اصل المشروط بالاجماع مثلا فان كان الاول فلا اشكال في لزوم الحكم بعدم كونها شرطا للزوم مخالفة الاصل فلا يصار اليه من غير دليل وان كان الثاني فالاصل يقتضي الحكم بكونه شرطا في بعض المقامات دون بعض وهو خفي على الفقيه الفطن ولا فرق في ذلك بين العدالة بالمعنى اللغوي والعدالة بمعنى الاصطلاحي وهكذا الحال لو ثبت شرطيته بعض ما اعتبر في العدالة اصطلاحا وشك في الباقي

في تعليق الشرع الحكم على لفظ العدالة وقليل

الرابع اعلم ان تعليق الشرع الحكم على لفظ العدالة ونحوه قليل فلا احتياج الى معرفة معناه من جهة تعليق الشرع وليس بذلك الاحتياج نعم تعليق الاصحاب الحكم عليه كثير كما لا يخفى على المتتبع لكلامهم فلا بد من معرفة اصطلاحهم اذ قد يكون كلامهم حجة شرعية وحيث لا يكون حجة شرعية فلا بد من الرجوع فيما اذا صرحوا بكون العدالة شرطا للشيء الى دليله ولا حاجة الى معرفة معنى لفظ العدالة من جهة الاستدلال على الحكم الشرعي والغالب انهم يستدلون على ذلك بقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وبقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الاية وبعض الاخبار الدالة على الامامة والثقة في بعض الامور ومن الظاهر ان ما ذكر من الادلة لا يثبت جميع ما ذكروه في تفسير العدالة وثبوت البعض بتلك الادلة لا يقتضي ثبوت الجميع الا ان يدعى الاجماع المركب على ذلك

في انه هل يعتبر في العدالة الاجتناب عن جميع المعاصي

مفتاح اذا نص الشارع والمعصوم ع على توقف قبول قول الغير على كونه عادلا فقال مثلا يشترط في قبول خبر زيد وشهادته ان يكون عدلا او عادلا وقد اتفق هذا كثيرا فهل يعتبر في تحقق هذا الشرط ان يكون ذلك الغير مجتنبا لجميع الذنوب والمعاصي فيكون صدور ذنب ما منه مانعا من تحقق ذلك وقادحا في عدالته او يعتبر

ذلك

ذلك بل يجوز ان يصدر منه ذنب ولا يكون قادحا في عدالته ومانعا منها اختلف فيه الاصحاب على قولين الاول انه يعتبر ذلك وهو للحلي في السرائر وحكاه في الايضاح والرياض عن المفيد والحلبي والقاضي وزاد في الاخير فنسبه الى الشيخ في العدة وابي علي الطبرسي وخال وظاهرهم الشيخ والطبرسي والحلي كونه مجمعا عليه بين الطائفة الثاني انه لا يعتبر ذلك وهو لصريح المبسوط والنافع والمختلف والقواعد والايضاح والدروس ومجمع الفائدة والذخيرة والرياض وظاهر التحرير والذكرى والمنية والروضة وض وجامع المقاصد والكفاية وعزاه في الايضاح الى جده وابن الجنيد وفي الرياض الى الديلمي وابن حمزة والفاضلين والشهيدين وغيرهم من سائر المتاخرين قال بل عليه عامتهم وفي الذخيرة والمشهور بينهم ان الصغيرة النادرة غير قادحة وان امكن تداركها بالاستغفار ويظهر ايض جملة من العبارات انه مذهب المعظم للاولين وجوه منها ان الاصل عدم قبول قول الغير من شهادته وخبره لانه لا يفيد العلم علمنا عنه فيما اذا كان مجتنبا لجميع المعاصي بالدليل وهو مفقود فيما اذا صدر منه ذنب ما فيبقى مندرجا تحت الاصل المذكور الذي مستنده العقل وعموم ما دل على عدم جواز العمل بغير ما يفيد العلم من الكتاب والسنة لا يقال هذا انما يسلم حيث يلزم من قبول قول الغير مخالفة ظاهر دليل لفظي واصل عقلي كاصالة البراءة ونحوها واما اذا لم يلزم منه ذلك فلا كما اذا كان قول الغير موافقا لدليل لفظي واصل عقلي فلا نم ان الاصل عدم قبوله لانا نقول نمنع لزوم قبول قول الغير واعتباره مخالف للاصل وحكم شرعي يحتاج في ثبوته الى دليل ومجرد موافقته لما ذكر احيانا لا يمنع من الحكم بمخالفة الحكم بلزوم الاخذ به للاصل ومن الظاهر ان الحكم بمضمونه في صورة موافقته لاحد الامرين المتقدم اليهما الاشارة ليس مستندا اليه بل انما يستند الى ما وافقه وهو واضح لا اشكال فيه نعم قد يقال ان ما ذكر من الاصل انما يتم لو لم يرد من الشرع عموم يقتضي جواز الاعتماد على قول الغير وقبوله مط ولو كان فاسقا واما معه فلا بل ينعكس الاصل ح ويلزم الحكم بعدم اعتبار الاجتناب عن جميع المعاصي في ثبوت عدالته حتى يقوم عليه دليل شرعي اذ الاصل المذكور اضعف بالنسبة الى هذا العموم ولا يترك القوي بالضعيف وعلى هذا فينبغي التفصيل بين الموارد ولكني لم اجد قائلا به بل الظاهر ان كل من قال بتوقف العدالة على اجتناب جميع المعاصي قال به مط وكل من قال بخلاف ذلك قال به مط ايض فالتفصيل خرق للاجماع المركب على الظاهر فلا يجوز المصير اليه فيتعين المصير الى القول الثاني وهو واضح اللهم الا ان يمنع من وجود الدليل على جواز الاعتماد على قول الغير وقبوله في المقام وفيه نظر فتامل

فيما استدل به المانع على عدم جواز الاعتماد على خبر الفاسق

ومنها ان ما دل على توقف العدالة على ثبوت المروة التي لا يترتب على تركها الاثم يدل على توقفها على اجتناب جميع المعاصي بطريق اولى وفيه نظر اما اولا فللمناقشة في توقف العدالة على المروة واما ثانيا فللمنع من الاولوية لظهور الفرق بين المقيس والمقيس عليه اذ مع عدم المروة لا يحصل الوثوق بالشهادة ولا كك اذا صدر بعض المعصية لامكان فرض تحقق الوثوق بها معه وربما يشهد بما ذكر مصير المعظم الى اشتراط المروة وعدم اشتراط التجنب عن جميع المعاصي فت ومنها ان ارتكاب المعصية يوجب الفسق وكون الفاعل فاسقا مط ولو كانت المعصية صغيرة والاصل في الفاسق ان لا يعول عليه مط فيلزم الاجتناب عن جميع المعاصي في ذلك ويكون صدور المعصية مط قادحا في العدالة اما المقدمة الاولى فلان الفسق ليس الا الخروج عن طاعة الله تعالى كما صرح به في مجمع البيان وكنز العرفان والقاموس ولا ريب ان كل من يصدر عنه المعصية يكون خارجا عن الطاعة فيكون فاسقا لا يقال لا نم ان الفسق هو مطلق الخروج عن الطاعة لظهور كلام السيوري والشهيد الثاني في اختصاصه بفعل معصية مخصوصة مع العلم بكونها معصية ويؤيده مصير معظم الخاصة والعامة الى ان الصغيرة من المعاصي لا تقدح في العدالة مع عدم الاصرار عليها وظهور كلامهم في كون اطلاق لفظ العادل على من اجتنب الكبائر ومنافيات المروة ولم يصر على الصغائر بطريق الحقيقة ومن الظاهر ان كل من صدق عليه العادل لا يصدق عليه الفاسق وما ذكره الجماعة المتقدم اليهم الاشارة لا يصلح للمعارضة لهذا لامكان تنزيله عليه لانا نقول هذا غير متجه وكيف يجوز طرح خبر جماعة من ائمة الفن بما ذكر خصوصا اذا كان معتضدا بالعرف وحيث صيرورته في الشريعة منقولا الى خلاف ما ذكروه يدفعه اصالة عدم النقل فتعين المصير الى ما ذكروه خصوصا على تقدير لزوم الحكم بتقدم شهادة الاثبات على النفي فان مرجع ما ذكروه الى الاول ومرجع ما ذكره السيوري الى الثاني على ما ذهب اليه بعض المحققين فت واما المقدمة الثانية فلوجوه الاول عموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا المعتضد بالتعليل في قوله تعالى ان تصيبوا الاية وقد استدل بالاول في المعارج والتهذيب والنهاية والمنية وكنز العرفان وشرح الدراية على كون الاسلام والايمان والعدالة شرطا في الراوي والشاهد لا يقال لا نم شموله لمحل البحث لوروده في مورد خاص كما يظهر من كتب التفسير لانا نقول ذلك لا يقتضي تخصيص العام لان العبرة بعموم اللفظ

للشهيد الثاني ره

لخصوص المحل فتدبر ولا يقال اللبس فيما ذكر لفظ عام متى يشمل محل البحث لانا نقول لا يشترط فى الشمول اللفظ العام بل الاطلاق يكفى
فيه فان المطلق كثيرا ما يفيد العموم ولا ريب فى وجوده على انه قال المقدس الاردبيلى ره فى زبدة البيان وتنكير النباء والفاسق يدل
على العموم اى اذا جائكم ايها المؤمنون اى فاسق كان باى خبر كان فتوقفوا فيه واطلبوا بيان الامر وانكشاف الحق ولا تعتمدوا قول
الفاسق ولا تعملوا به فان الفسق مانع ويمكن ان يستدل بمنطوقها على عدم جواز قبول خبر الفاسق انتهى ولا يقال ان اطلاق الفاسق ينصرف
الى الفرد المتبادر منه وهو غير المرتكب للصغيرة لانا نقول لا نسلم تبادر هذا والاصل بقاء الاطلاق على حاله ولا يقال غاية ما يستفاد مما
ذكر عدم جواز الاعتماد على ما يسمى نبأ الفاسق ولا دلالة فيه على عدم جواز الاعتماد عليه فى شهادته فان الشهادة لا تسمى نبأ لانا نقول
هذا فاسد فان الشهادة نبأ لغة كما صرح به فى كنز العرفان ولا يقال يعارض ما ذكر عموم ما دل على قبول الشهادة وخروج من كان مرتكبا للكبائر
منه لا يقدح فى حجيته لانا نقول ذلك لا يصلح للمعارضة لان ما ذكر اخص منه فيجب تقديمه فتدبر ولا يقال غاية ما يلزم مما ذكر هو لزوم الحكم
بتوقف قبول الشهادة والخبر على اجتناب جميع المعاصى فلا يثبت توقف العدالة عليه مطلقا حتى فى الاقتداء ونحوه مما هو مشروط
بالعدالة لانا نقول هذا باطل فانه اذا ثبت توقف العدالة على ذلك فى موضع خاص ثبت مطلقا اذ لا قائل بالفصل على الظاهر فتدبر الثانى
عموم قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار والمراد بالركون على الظاهر هو مطلق الاعتماد كما يظهر من القاموس ومجمع البيان
ومجمع البحرين فانهم فسروا الركون الى الشيء بالميل والسكون والاطمينان والانصباب اليه والاعتماد عليه ولا يقال هذا يتوقف
على صدق الظالم على كل فاسق حقيقة وهو ممنوع لانا نقول هذا المنع فى غير محله لانه صرح فى المعتبر والمنتهى ونهاية الاحكام بان
الفاسق ظالم وقد استدل فيها كالانتصار والغنية والذكرى على اشتراط عدالة الامام بالاية المذكورة وفى مجمع البحرين الظالم من
يتعدى حدود الله بدليل قوله ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون وفى الحديث الا وان الظلم ثلثة ظلم لا يغفر وظلم لا يترك و
ظلم مغفور لا يطلب فاما الظلم الذى لا يغفر فالشرك بالله واما الظلم الذى يغفر فظلم العبد نفسه عند بعض الهنات يعنى الصغيرة من الزلات وفى
القاموس الظلم بالضم وضع الشيء فى غير موضعه ولا يقال لا نم عموم الاية الشريفة بحيث يشمل محل البحث فانه قد حكى فى مجمع البيان عن جماعة من
المفسرين تفسير الاية الشريفة بصور خاصة وببعض الظلمة لانا نقول منع عموم الاية الشريفة ودعوى تخصيصها بما عدا محل البحث مما ذكر فاسد
لان الاصل لزوم حملها على ظاهرها ولا معارض له سوى ما ذكره وهو لا يصلح له كما لا يخفى ويؤيد ما ذكرنا ظهور بناء كثير من الاصحاب على عموم الاية
الشريفة ولا يقال الظلم وان وضع لما يعم كل معصية الا ان اطلاقه ينصرف الى بعض افراد المعاصى فلا تفيد الاية الشريفة العموم وعموم قوله تعالى الذين
لا يمنع من الانصراف المذكور بناء على التحقيق من ان عموم الموصول يقدر ما يفيده ظاهر الصلة لانا نقول ما ذكر لا يصح الاعتماد عليه اما لان عموم
الموصول يمنع من انصراف صلته الى بعض الافراد وان كان شايعا كما عليه بعض المحققين او لان معظم الاصحاب على ان الاية الشريفة محمولة على العموم فتدبر
الثالث عموم ما دل على نفى المساواة بين الفاسق والمؤمن وهو قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقد استدل به فى الايضاح على كون
العدالة شرطا فى الشاهد ومنها ان لفظ العدالة حقيقة فى اجتناب جميع المعاصى لا غير فيجب حمل اطلاقه واطلاق ما يشتق منه عليه اما المقدمة الاولى
فلوجهين احدهما انه المتبادر منه عند الاطلاق والاصل فى التبادر ان يكون علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز وثانيهما انه لا يصح سلبه عن اجتناب
جميع المعاصى ويصح سلبه عمن صدرت منه معصية مطلقا والاصل فى صحة السلب ان يكون علامة المجاز وفى عدمها ان يكون علامة الحقيقة واما المقدمة
الثانية فلما تقرر من اصالة وجوب حمل اللفظ المجرد عن القرينة على معناه الحقيقى عند الاطلاق وفيه نظر لان غاية ما يستفاد مما ذكر فى
بيان المقدمة الاولى كون اللفظ المذكور حقيقة فى ذلك فى عرفنا وهو لا يستلزم ان يكون فى عرف المعصومين ع كذلك واصالة عدم
عدم النقل لا يجوز التمسك بها هنا لمعارضتها بمثلها لظهور ان المعنى المذكور غير معناه اللغوى على انا نمنع من ثبوت الحقيقة العرفية فان
اهل عرفنا لا يفهمون معنى اللفظ المذكور والشاهد عليه انهم كثيرا ما يستفسرون عن معناه ولو كان اصطلاحهم مستقرا على شيء لما
استحسن ذلك الاستفسار منهم كما لا يحسن منهم الاستفسار عن معنى لفظ الصلوة ونحوه واما التمسك بالتبادر وصحة السلب هنا فغير
وجيه فتدبر لا يقال لو سلم وجوب حمل اللفظ المذكور على معناه اللغوى فى خطاب الشرع لو حكم بدلالة اطلاقه على لزوم الاجتناب عن
جميع المعاصى اما لان اطلاقه ينصرف اليه كما ينصرف اطلاق لفظ الغسل الى الغسل بالماء او لان ارادة العدالة من جهة خاصة يقتضى الاجمال والا

فيه اشارة الى الصالح على حرمة الركون الى الظالم الفاسق

فى ان الاصل عدم المساواة بين الفاسق والمؤمن

عدمه

عدمه فيجب ان يكون المراد من جميع الجهات فيلزم ذلك لانا نقول لا نم الملازمة المزبورة لوجهين لا ينهضان لاثباتها اما الاول فللمنع منه واما
الثانى فللقطع بامتناع ارادة جميع الجهات فلا بد من ارادة البعض وحيث لا دليل على التعيين لزم الاجمال ووجب الرجوع فى البيان الى الشرع ولعل
هذا هو السر فى رجوع اهل زماننا الى العلماء فى مقام معرفة معنى اللفظ المذكور وبالجملة التمسك بهذا الوجه فى دعوى كون لفظ العدالة فى خطاب
الشرع ظاهرا عند الاطلاق فى اجتناب جميع المعاصى محل اشكال واضح ولعله لذا لم يستند الى هذا احد من القائلين بتوقف العدالة على اجتناب جميع المعاصى
ولا استند اليه من قبلهم خصوصهم فتدبر ومنها ان المقصود من جعل العدالة شرطا ليس الا حصول الاطمينان وهو لا يحصل مع ظهور الفسق والمعصية مطلقا
وقد يتمسك بهذا الوجه فى مجمع الفائدة وفيه نظر ومنها ان كل معصية كبيرة وكل كبيرة قادحة فى العدالة فكل معصية قادحة فيها وفى كلتا المقدمتين
نظر اما الاولى فللمنع منها بل التحقيق وفاقا للمعظم ان المعصية تنقسم الى كبيرة وصغيرة ولا تنحصر فى الكبيرة لما سيأتى انشاء الله تعالى واما الثانية فللمنع منها
ايضا لعدم الدليل عليها لا يقال كل من قال بان المعصية لا تكون الا كبيرة قال بان كل معصية قادحة فى العدالة فمن التزم بالمقدمة الاولى لابد ان يلتزم
بالثانية عملا بالاجماع المركب لانا نقول لا نم تحقق هذا الاجماع كما اشار اليه الفاضل الخراسانى وفيه نظر لظهور كلام جمع كثير فى دعوى الاجماع المركب
المشار اليه فى ثبوت استلزام المقدمة الاولى للمقدمة الثانية ويؤيده انه لولا ذلك لما كان للنزاع العظيم فى ان المعاصى كلها كبائر ولا فائدة كما اشار اليه
المقدس الاردبيلى ره ومنها ظهور كلام الطبرسى والشيخ فيما حكى والحلى فى السرائر فى دعوى الاجماع على فساد القول الثانى وفيه نظر لانا لا نم دعواهم الاجماع
على ذلك سلمنا ولكن الاجماع المنقول بخبر الواحد العدل انما يكون حجة حيث لا يتطرق اليه الوهن بمصير المعظم الى خلافه واما معه كما فى محل البحث فلا وهو
واضح ومنها ما ذكره فى الايضاح فانه قال فى مقام ذكر حجة هذا القول احتج القائلون بالاول بان الشهادة فى الفضيلة تالية لفضيلة النبوة و
الامامة لقوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وقال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون
الرسول عليكم شهيدا ومن هو بهذه الفضيلة محال ان يقدم على معصية الله صغيرة كانت او كبيرة ولقوله تعالى والذين هم بشهاداتهم قائمون اولئك
فى جنات مكرمون وتعليق الحكم على الوصف يشعر بكونه علة له ولانه لو لم يكن علة لم يكن لذكره فائدة والاكرام يشعر بالعموم فى الاوقات عرفا وهو ينفى
العذاب فى وقت ما والا لزم الاهانة انتهى ولا يقال غاية ما يستفاد من هذه الحجة اعتبار اجتناب جميع المعاصى فى العدالة المعتبرة فى الشاهد ولا
يستفاد منها اعتباره فى العدالة المعتبرة فى غيره لانا نقول الظاهر انه لا قائل بالفصل والظاهر ان العدالة بمعنى واحد فى جميع الابواب عند الاصحاب
نعم الانصاف ان الاعتماد على هذه الحجة فى غاية الاشكال ومنها بعض الاخبار من لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان
فهو من اهل العدالة التى شهادته مقبولة وان كان فى نفسه مذنبا وفيه نظر لان هذا الخبر ضعيف السند فلا يجوز الاعتماد عليه مع ان ظاهره من
خلاف الاجماع فتدبر وللاخرين وجوه ايضا منها ما تمسك به فى المبسوط والمختلف والقواعد والايضاح والمسالك ومجمع الفائدة والذخيرة والرياض
من ان اعتبار اجتناب جميع المعاصى فى الشهادة مما يعسر ويشق ويؤدى الى بطلان الشهادة لان غير المعصوم لا ينفك عن معصية وذلك مناف
لمقتضى الحكمة ومستلزم للحرج وتعطيل الاحكام الكثيرة المبتنية على وجود العدل وتفويت المنافع العظيمة الدينية والدنيوية وتضييع الحقوق
واورد على هذا الحلى فى ئر فقال بعد الاشارة اليه هو غير واضح لانه قادر على التوبة من تلك الصغيرة فاذا تاب قبلت شهادته وليست التوبة مما
يتعذر على الانسان انتهى واجاب عن هذا الايراد فى لف والايضاح فقال الاول ابن ادريس ليس بشيء لان مع التوبة لا فرق بين الصغيرة والكبيرة
فى سقوطهما بها انتهى وقال الاخر كما فى الرياض على ان التوبة من شرطها العزم على ترك المعاودة ولا شك ان الصغائر لا ينفك منها الانسان فلا يصح
هذا العزم منه غالبا فلا يمكن التوبة فى اغلب الاوقات وزاد فى الرياض فقال وثانيا انه لا يكفى فى التوبة مطلق الاستغفار واظهار الندم حتى
يعلم من حاله ذلك وهذا قد يؤدى الى زمان طويل يفوت معه الغرض من الشهادة ونحوها فيبقى العسر والحرج بحالهما انتهى واورد فى كشف اللثام
على ما اشار اليه فى لف بقوله لان مع التوبة الخ بان ابن ادريس لا يفرق بينهما وفيه نظر واورد فى الذخيرة على ما اشار اليه ايضا بقوله على ان
التوبة الخ فقال ان هذا الاشكال ان كان وروده على اصحاب هذا القول اشد لكنه متوجه الى غيرهم فى الجملة اذ الظاهر ان التوبة من الذنب واجب
اتفاقا من غير فرق بين الصغيرة والكبيرة فاذا اعتبر فى التوبة العزم على الترك وعدم المعاودة جاء الاشكال فهذا الاشكال لازم لوجوب التوبة
مع عدم اختصاصه بهذا القول نعم وروده على هذا القول باعتبارين وجوب التوبة واعتبار العدالة ومن لم يعتبر فى التوبة العزم على الترك كما هو
مذهب جمع من العلماء ويدل عليه بعض الاخبار لم يحتج الى زيادة نظر فى دفع هذا الاشكال وقد اشار الى ما ذكره فى الرياض ايضا والتحقيق عندى

يقتضى

ان ما ذكره الحلي لا يمكن المصير اليه فيبقى الحجة المذكورة سليمة عن المعارض الا ان يقال يعارضها العمومات الدالة على عدم جواز الاعتماد على
مطلق العاصي وفيه نظر لان التعارض بين هذه العمومات على تقدير تسليمها والعمومات الدالة على نفي الحرج في الدين من قبيل تعارض العمومين من
وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع الاخير لكثرته وقوة دلالته واعتضاده بالعقل نعم قد يقال بالاكتفاء بحسن الظاهر في معرفة العدالة
يرتفع الحرج والضيق وفيه نظر والانصاف ان الحجة المذكورة في غاية القوة ويؤيدها خبر علقمة قال قال الصادق ع وقد قلت له يا ابن رسول الله
اخبرني عمن يقبل شهادته ومن لا يقبل فقال يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته ثم قال فقلت له تقبل شهادة مقترف للذنوب فقال
يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء لانهم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم
يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا الحديث فتأمل ومنها ان المعصية تنقسم الى صغيرة وكبيرة
فيجب ان لا يكون جميع المعاصي قادحة في العدالة ومانعة منها والوجه في الحكم بالتلازم بين الامرين قد تقدم اليه الاشارة ومنها ان اجتناب جميع المعاصي
لو كان شرطا في العدالة وتحقق مطلق المعصية قادحا فيها لاشتهر ونبه عليه في الاخبار المعتبرة لتوفر الدواعي عليه والتالي باطل فالمقدم مثله وقد
اشار الى هذا في المختلف والرياض ومنها ما اشار اليه في مجمع الفائدة من عموم ادلة قبول الشهادة خرج منه مرتكب الكبيرة بالدليل ولا دليل على خروج
مرتكب الصغيرة فيبقى مندرجا تحته لا يقال يعارض هذا العموم عموم ما دل على عدم جواز الاعتماد على الفاسق ومطلق العاصي لانا نقول الاول
اما على تقدير كونه اخص فواضح واما على تقدير كونه اعم من وجه فلاعتضاده بالشهرة العظيمة واما على تقدير كونه اعم مطلقا فان العام المعتضد بالشهرة
يجب ترجيحه على الخاص ومنها الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف والانصاف ان المسألة في غاية الاشكال الا ان القول
الثاني اقوى عندي ولكن الاحتياط يقتضي مراعاة القول الاول كما اشار اليه والدي العلامة دام ظله العالي وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم انه
يظهر من جماعة ان النزاع في المسألة مبني على ان الذنوب هل تنقسم الى كبائر وصغائر او كلها كبائر وقد اختلف الاصحاب في ذلك على قولين الاول
ان الذنوب والمعاصي كلها كبائر وهو للحلي في السرائر فانه قال لا صغائر عندنا في المعاصي الا بالاضافة الى غيرها انتهى وحكاه في المسالك والذخيرة
عن جماعة فقال الاصحاب مختلفون في ان كل معصية هل هي كبيرة ام لا بل بعضها كبيرة وبعضها صغيرة فالقول الاول ما ذهب اليه جماعة منهم المفيد
وابن البراج وابو الصلاح والطبرسي وهو ان كل معصية كبيرة نظرا الى اشتراكها في مخالفة امر الله تعالى ونهيه لكنه قد يطلق الصغير والكبير على
الذنب بالاضافة الى ما فوقه وما تحته فالقبلة صغيرة بالنسبة الى الزنا كبيرة بالنسبة الى النظر بشهوة ونسبه الطبرسي في التفسير الى اصحابنا قال في
الذخيرة ويظهر من كلامه ان هذا القول اتفاقي بين الاصحاب ويظهر ذلك من كلام الشيخ في العدة وابن ادريس في السرائر الثاني ان الذنوب تنقسم
الى كبائر وصغائر وهو للمبسوط والشرائع والنافع والقواعد والتحرير والمختلف ونهاية الاصول والايضاح والذكرى والدروس واللمعة والقواعد
الشهيدية والتنقيح وجامع المقاصد والروضة والروض والكفاية والذخيرة والمعالم والمدارك والبحار والرياض والمحكي عن ابن حمزة ووالد
العلامة وربما يظهر من البحار انه المعروف بين اصحابنا وفي الذخيرة انه مذهب جمهور المتأخرين وفي الرياض هو الاشهر الذي عليه عامة من تأخر
انتهى وقد صار الى هذا القول جماعة من العامة كالحاجبي والعضدي والبيضاوي وللاولين وجوه منها ظهور كلام الطبرسي والحلي كما عن العدة في دعوى
الاجماع على ذلك وفيه نظر لما اشار اليه والدي العلامة دام ظله العالي فقال اما الاجماع فبعد الاغماض عن وهنه في امثال ما نحن فيه ففيه انه معارض
بما عن الصحيح من نسبة تعريف الكبائر بما اوعد الله عليه النار الى الاصحاب وهو يستلزم ان الذنوب التي لم يوعد عليها بالنار ليست كبائر عندهم فلا
يبقى بعد ذلك الا ان تكون صغائر عندهم مع انه جعل هذا القول الذي عم فيه الكبائر لجميع الذنوب مقابلا لما نسبه الى الاصحاب وعن شيخنا البهائي انه عزى
المختار الى الاصحاب معرضا عن دعوى الاجماع هذا وقد عرفت استفاضة نقل الشهرة على تخصيص الكبيرة بما يسنده الصحيح الى الاصحاب كافة فالاجماع
المستظهر من كلامهما مرجح عليه الاجماع المستظهر من عبائر هؤلاء الجماعة انتهى ومنها ما اشار اليه في المسالك بقوله نظرا الخ وفيه نظر لعدم الدليل
على استلزام المشاركة في مخالفة امره تعالى ونهيه كون الجميع كبائر ومنها ما اشار اليه في الذخيرة فقال ولهذا القول شواهد في الاخبار مثل ما دل
على ان كل معصية شديدة وما دل على ان كل معصية قد توجب لصاحبها النار وما دل على التحذير من استحقار الذنب واستصغاره وامثال ذلك
ويؤيده ما رواه الكليني عن عبد الله بن سنان باسناد محتمل الصحة عن ابي عبد الله ع لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار وما رواه
ابن بابويه باسناد ضعيف عن النبي ع انه قال لا تحقروا شيئا من الشر وان صغر في اعينكم ولا تستكثروا شيئا من الخير وان كثر في اعينكم فانه لا كبيرة

في ان الذنوب هل هي منقسمة الى قسمين او منحصرة في الكبائر

مع

مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار وجه التأييد ان المراد بالاصرار الاقامة على الذنب لعدم التوبة والاستغفار كما ذكره جماعة من المفسرين
في قوله تعالى ولم يصروا على ما فعلوا وروى الكليني عن جابر عن ابي جعفر ع في قول الله عز وجل ولم يصروا الآية قال الاصرار ان يذنب الحديث وروي
من طريق العامة عن النبي ص ما اصر من استغفر وروى ابن بابويه مرسلا عن الصادق ع شفاعتنا لاهل الكبائر من شيعتنا واما التائبون فان الله
عز وجل يقول ما على المحسنين من سبيل وفي هذه المقالة اشعار بان ما عدا التائب صاحب كبيرة انتهى وفيه نظر لما ذكره في الرياض فقال واما الروايات
فنحن نقول بمضمونها من ان كل ذنب شديد لاشتراكها في معصية الرب المجيد الا ان مجرد ذلك لا يوجب كون كلها كبائر بمعنى ما توعد عليه النار
كما استفيد من الاخبار مع انها على تقدير تسليم وضوح دلالتها لا تعارض الاخبار التي قدمنا لاستفاضتها بل وتواترها واعتضادها
بفتوى عامة متأخري اصحابنا بحيث كاد ان يكون ذلك لنا اجماعا منهم انتهى وفي الذخيرة بعد ما نقلناه عنه سابقا بلا فصل لكن هذا التأييد ضعيف
لجواز ان يكون المراد بالاصرار المداومة عليها او العزم على المعاودة فان ذلك انسب باللغة قال الجوهري اصر على الامر لزم وقريب منه كلام ابن فارس
في المجمل واما الرواية فضعيفة السند انتهى وللآخرين ظواهر الكتاب والسنة والادعية المأثورة منها ما اشار اليه في المسالك والذخيرة ومجمع الفائدة
والرياض من قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم قال في الاولين دل بمفهومه على ان اجتناب بعض الذنوب وهي الكبائر يكفر السيئات
وهو يقتضي كونها غير كبائر من غير ان يصاحبها في الصغائر وفي الاخير وجه الدلالة ظاهر ومنها ما اشار اليه في الذخيرة ومجمع الفائدة من قوله تعالى
الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ومنها ما اشار اليه في المسالك والذخيرة والرياض من الخبر ان الاعمال الصالحة تكفر الصغائر ومنها
ما اشار اليه في الكتب الثلاثة ايضا من المرسل من اجتنب الكبائر كفر الله عنه جميع ذنوبه وذلك قوله ان تجتنبوا الآية ومنها ما اشار اليه في الذخيرة
فقال وعن الصادق ع انه سئل عن قول الله عز وجل ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هل تدخل الكبائر في مشية الله
فقال نعم ذاك الى الله عز وجل ان شاء عذب عليها وان شاء غفر وعن رسول الله ص انما شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وروى الكليني باسناد
فيه كلام عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع قال ان الله عز وجل لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الكبائر فما سواها قال قلت
دخلت الكبائر في الاستثناء قال نعم وقريب منه عن اسحق بن عمار عن الصادق ع ومنها ما اشار اليه في مجمع الفائدة والذخيرة والرياض من الاخبار
الكثيرة الدالة على تفصيل الكبائر وبيانها وزاد في الاخيرين فقالا ويشهد له ايضا ما دل من الاخبار الواردة في ثواب بعض الاعمال انه يكفر الذنوب
الا الكبائر وامثال ذلك وبالجملة تخصيص الكبيرة ببعض انواع الذنوب في الاخبار والآثار اكثر من ان يحصى انتهى وبعض ما ذكرناه ذكره في
مجمع الفائدة فقال ولانه قول اكثر العلماء والمشهور ولانه لا شك في قسمته اليهما في الآية والاخبار وكلام العلماء ووجود ذلك المعنى الخفي النسبي
في الجميع غير ظاهر انتهى والمعتمد عندي هو هذا القول وان الذنوب تنقسم الى كبيرة وصغيرة لا باعتبار المعنى الاضافي وان المراد بالكبيرة في اطلاق
الشريعة معنى يخص بعض المعاصي كما ان المراد بكبير القوم وكبير الجيش وكبير البلد معنى يخص بعض اشخاصهم وهل هو على طريقة الحقيقة
الشرعية ام على التجوز الشرعي اشكال من اصالة عدم النقل ومن شيوع الاستعمال فيه بحيث يمكن دعوى تبادره منه ولعل الاخير لا يخلو عن قوة
واعلم انه حكى جماعة عن بعض الاصحاب دعوى ان الصغائر لا تطلق الا على بالاحباط وضعفه في الشرائع والمسالك والتنقيح الثاني لا اشكال
ولا شبهة في ان الكبائر من الذنوب قادحة في العدالة ومانعة منها بمجردها ولا يتوقف على الاصرار واما الصغائر فهي غير قادحة بمجردها من
دون اصرار باتفاق القائلين بانقسام المعاصي الى الكبائر والصغائر على الظاهر وهل يقدح فيها مع الاصرار عليها او لا المعتمد هو الاول
كما يستفاد من الشرائع والنافع والتحرير والتنقيح والذكرى والدروس وجامع المقاصد والروضة والروض والمسالك ومجمع الفائدة والكفاية
والرياض بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه كما اشار اليه المقدس الاردبيلي ره وهل هو كبيرة او لا يظهر الاخير ما عدا الكفاية والرياض من الكتب
المتقدمة وصرح بالاول في الكفاية ويدل عليه جملة من الاخبار منها المروي عن النبي ص والمروي عن الصادق ع لا كبيرة مع الاستغفار ولا
صغيرة مع الاصرار ومنها خبر فضل بن شاذان عن الرضا ع من الكبائر الاصرار على صغائر الذنوب وقد اختلفوا في تفسير الاصرار على اقوال
منها ما اشار اليه في الذخيرة والكفاية والرياض فقالوا ونقل بعضهم قولا بان المراد بالاصرار عدم التوبة انتهى ويدل عليه امران احدهما خبر جابر عن
ابي جعفر ع في قول الله عز وجل ولم يصروا على ما فعلوا قال الاصرار ان يذنب الذنب فلا يستغفر الله ولا يحدث نفسه بالتوبة فذلك الاصرار ويؤيد هذا
ما ادعاه والدي العلامة دام ظله العالي من دلالة النصوص على القول المزبور وثانيهما عموم ما دل على ان مطلق الذنب قادح في العدالة الموجبة

في تفصيل الصغائر مع الاصرار في العدالة

في بيان معنى الاصرار

للاعتماد خرج منه بعض الصور بالدليل ولا دليل على خروج هذه الصورة فيبقى مندرجا تحت العموم وفي كلا الوجهين نظر اما الاول
فلعدم صلاحيته للحجية باعتبار ضعف سنده كما صرح به في الرياض ومخالفته للعرف واللغة وفتوى المعظم كما لا يخفى وفي الرياض هو مخالف لما يستفاد
من كلام جماعة من اهل اللغة من كون المراد بالاصرار على الذنب المداومة عليه او العزم على المعاودة انتهى لا يقال لا نم عدم الموافقة للعرف واللغة لان
المداومة على ترك التوبة اصرار على المعصية عرفا ولغة لانا نقول ليس في الرواية ما يدل على ان المراد المداومة على ترك التوبة بل ظاهرها ان مجرد الذنب
وعدم التوبة اصرار سواء حصل المداومة ام لا ولا شك ان هذا مخالف للعرف واللغة واما الثاني فللمنع من شموله لمحل البحث لظهور اتفاق الكل على
هذا القائل على كونه مختصا بالمصر على الصغيرة او بمن تكرر منه المعصية وليس محل البحث منهما قطعا وان توهم هذا القائل كونه من الاول لا يقال
بعض افراد محل البحث منه وهو الذي حصل منه الذنب واستمر واصر على ترك التوبة فيلحق الباقي به لعدم القائل بالفصل لانا نقول هذا معارض بمثله
لان بعض افراد محل البحث ليس منه فيلحق الباقي به لذلك والترجيح مع هذا لاعتضاده ببعض الادلة الدالة على ان مطلق المعصية غير قادح في العدالة
كما لا يخفى وبالشهرة فان الظاهر من القول المذكور خلاف المشهور بل القائل به غير معلوم كونه من اصحابنا مما صرح بهذا القول من اصحابنا جماعة منهم
الشهيدان في القواعد والمسالك والفاضل الخراساني في الذخيرة وخالي المجلسي في البحار والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والدي العلامة
دام ظله العالي في الرياض واحتج عليه في المسالك بان ذلك لو كان اصرارا قادحا في العدالة لادى الى ان لا يقبل شهادة احد وفي الذخيرة
والحديث المشهور لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار يومي الى ان الاصرار لا يحصل بعدم الاستغفار بقرينة المقابلة ومنها ما حكاه
في الذخيرة والبحار والرياض فقالوا وقيل المراد المداومة على نوع واحد منها ومنها ما صار اليه الشهيد في قواعده فقال الاصرار اما
فعلي فهو المداومة على نوع واحد من الصغائر بلا توبة او الاكثار من جنس الصغائر بلا توبة واما حكمي وهو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد
الفراغ منها انتهى وحكى ما ذكره في الذخيرة والبحار والرياض عن جماعة من المتاخرين وعدهم في الاخير السيوري في كنز العرفان ويظهر من الكلام
المذكور ان الاصرار يتحقق بامور احدها المداومة على نوع واحد من الصغائر بلا توبة وقد صرح بتحقق الاصرار بهذا في المسالك والروضة
والمدارك وصرح في الذخيرة والبحار والرياض بانه يناسب المعنى المفهوم من الاصرار قلت قال في البحار قال الجوهري اصررت على الشيء اي اقمت
ودمت وقال في النهاية اصر على الشيء يصر اصرارا اذا لزمه وداومه وثبت عليه وفي القاموس اصر على الامر لزم انتهى وثانيها الاكثار من جنس
الصغائر بلا توبة وقد صرح بتحقق الاصرار بهذا في المسالك والروضة والكشف وصرح في الاولين بانه لا فرق بين ان يكون من نوع واحد
او من انواع مختلفة وفي الذخيرة والكفاية والبحار والرياض الظاهر ان الاكثار من الذنوب ان لم يكن من نوع واحد بحيث يكون ارتكابه للذنب
اغلب من اجتنابه عنه اذا عزله من غير توبة قادح في العدالة بلا اخلاف في ذلك بينهم وزاد في الكفاية قوله على الظاهر وزاد في الاول والرابع
فقالا وفي التحرير الاجماع عليه فلا فائدة في تحقيق كونه داخلا في معنى الاصرار ام لا وزاد في الاول فقال ويفهم من العبارة المنقولة
سابقا انه غير داخل في معنى الاصرار وكذا من كلام المصنف حيث قال في باب الشهادات من هذا الكتاب بالاصرار على الصغائر او في الاغلب
ونحوه قال في القواعد وقال في التحرير وعن الاصرار على الصغائر والاكثار منها ثم قال فاما الصغائر فان داوم عليها او وقعت منه في اكثر
الاحوال ردت شهادته اجماعا انتهى وفي الكشف او فعل الصغائر في الاغلب وان اظهر التوبة عنها كلما فعلها لدلالته على قلة المبالاة
وعدم الاخلاص في التوبة وثالثها العزم على فعل الصغيرة بعد الفراغ منها وقد صرح بتحقق الاصرار بذلك في المسالك والروضة و
المدارك والكشف ومجمع الفائدة وحكاه فيه عن الاكثر واحتج عليه بانه المتبادر من الاصرار وفي البحار وفي العرف يقال فلان مصر على
على هذا الامر اذا كان عازما على العود اليه فالقول بكون العزم داخلا في الاصرار لا يخ عن قوة انتهى ويظهر من الذخيرة والرياض التامل في
ذلك فقالا وفي كونه قادحا تامل ان لم يكن اتفاقيا وزاد الاول فقال وفي صحيحة عمر بن يزيد اشعار بالعدم اذ الظاهر ان اسماع الكلام
المغضب للابوين معصية انتهى والتحقيق عندي في المقام ان يقال ان المرجع في معرفة معنى الاصرار هو العرف فكلما صدق عليه عرفا حقيقة انه
اصرار فهو قادح في العدالة سواء كان من الافراد الثلثة ام لا اما على تقدير الاول فواضح واما على تقدير الثاني فلان الظاهر من الذين جعلوا
الاصرار على الصغيرة قادحا في العدالة كونه قادحا فيها مط فتم وان ثبت التخالف بين العرف واللغة كما اذا اتضح صدق الاصرار لغة لا عرفا
او بالعكس فالاقرب ترجيح العرف لان ما دل على ان الاصرار قادح في العدالة هو اتفاق القائلين بان مطلق المعصية غير قادح فيها عليه ومن

الظاهر

الظاهر ان لفظ الاصرار في كلامهم يحمل على العرف العام ولكن الظاهر عدم التخالف بين الامرين وعدم كونه من الالفاظ المنقولة وان فرض
ظهور بعض عبارات اهل اللغة في المخالفة وان لم يصدق الاصرار حقيقة عرفا ولغة فالظاهر من كلام اكثر القائلين بان مطلق المعصية غير قادح
في العدالة والمفسرين لها باجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر عدم القدح ويستفاد من جماعة حصول القدح ببعض ما لا يصدق عليه الاصرار
حقيقة ويستفاد من بعضهم دعوى الاجماع عليه وفيه نظر لامكان المناقشة فيما توهمها من الميل الى الخلاف اللهم الا ان يرد عبارات هؤلاء
على ما صار اليه هؤلاء الجماعة نظرا الى عدم الاشارة الى هذا الخلاف في اكثر الكتب وفيه اشكال والتحقيق ان لا يقال ان قلنا الاصل في المعصية
كونها قادحة فالحق ما ذكره هؤلاء الجماعة اذ لا معارض له فيما ذكروه والا فالاصل مع الاكثر فتم وكيف كان فمراعاة الاحتياط مهما امكن اولى
مفتاح اعلم ان ترك جميع المستحبات والسنن ما لم يبلغ حدا يؤذن بالتهاون بها لا يقدح في العدالة كما في الشرايع والتحرير والقواعد و
الدروس والروضة ومجمع الفائدة وكشف اللثام والحجة في هذا امور الاول ان الظ اتفاق الاصحاب عليه كما صرح به في الكفاية الثاني
اصالة بقاء العدالة بعد ترك جميع المستحبات لا يقال هذا معارض باصالة عدم تحقق المشروط بالعدالة بعد ذلك لانا نقول الاول
اولى بالترجيح لما بيناه في مقام اخر ولا يقال الاصل المذكور انما يصح التمسك به بعد ثبوت العدالة واما قبلها فلا بل الاصل عدم
ثبوت العدالة بعد ترك جميع المستحبات وان كان جامعا لجميع ما يعتبر في العدالة عدا ما ذكر والتفصيل في المسئلة بين الصورتين مما لا يقول
به احد على الظ فينبغي ح رفع اليد عن احد الاصلين وحيث لا ترجيح فينبغي التوقف ومعه يسقط الاستدلال بالاصل المذكور على
الحكم المذكور لانا نقول الظاهر لزوم الاخذ بالاصل المزبور فان وجه الترجيح معه كما لا يخفى الثالث فحوى ما دل على ان ارتكاب الصغيرة
لا يقدح في العدالة الرابع ان تارك السنن جميعا ليس بفاسق والاصل في كل من ليس بفاسق ثبوت احكام العدالة عليه لعموم قوله تعالى افمن كان
مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واذا ثبت له احكام العدالة ولوازمها فهو عادل لان وجود
اللوازم يدل على وجود الملزومات ولعدم القائل بالفصل وفيه نظر الخامس ما تمسك به في مجمع الفائدة من عموم ادلة قبول الشهادة
السادس اطلاق جملة من الاخبار منها خبر عبد الله بن المغيرة الذي وصفه بعض بالصحة عن ابي الحسن الرضا ع كل من ولد على الفطرة وعرف
بالصلاح في نفسه جازت شهادته لا يقال لا يتحقق مفهوم الصلاح الا بالاتيان بمستحب لانا نقول لا نم ذلك بل يتحقق المفهوم بمجرد
الاتيان بالواجبات ولا يقال غاية ما يستفاد من الرواية قبول الشهادة ولا يستفاد منها ثبوت العدالة بالمفروض فيها لانا نقول
اذا قبلت الشهادة ثبتت العدالة بناء على كون العدالة شرطا في الشاهد وهو واضح وقد يقال اطلاق الخبر المذكور لا ينصرف الى
من ترك المستحبات لانه في غاية الندرة فتم ومنها الاخبار الكثيرة التي تمسك بها بعض لكفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق لثبوت
العدالة وسيأتي اليها الاشارة ان شاء الله تعالى وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في ذلك بين ان يصر على الترك اولا كما صرح به في الشرايع
والتحرير والقواعد وكشف اللثام **الثاني** يظهر من هذه الكتب ومن الدروس والروضة والكشف ان ترك جميع المستحبات اذا بلغ حد
التهاون بها قادح في العدالة واحتج عليه في المسالك والكفاية بدلالته على قلة المبالاة بامر الدين والاهتمام بكمالات الشرع وهو
ضعيف بل مقتضى الوجوه المتقدمة عدم حصول القدح بذلك لا يقال ذلك كبيرة فيكون قادحا فيها لانا نمنع من ذلك اذ لا دليل عليه
بل قد يمنع من كونه معصية كما يستفاد من الروضة فانه قال هل هو من الذنوب ام مخالفة المروة كل محتمل وان كان الثاني اوجه انتهى سلمنا
انه معصية ولكن لا نم ان كل معصية قادحة في العدالة ولا يقال ذلك مخالف للمروة فيكون قادحا في العدالة لانا نقول المقدمة الاولى
ممنوعة سلمنا ولكن نمنع المقدمة الثانية ولا يقال الظ اتفاق الاصحاب على كون ذلك قادحا في العدالة لانا نقول لا نم ذلك
فان الظاهر ان الاكثر على انحصار القادح في العدالة في ارتكاب الكبيرة والاصرار على الصغيرة والاتيان بمخالف المروة ولم يثبت كون
المفروض احد الثلثة وبالجملة لم يثبت الاجماع على كونه قادحا في العدالة بل قد يمنع من ثبوت الشهرة فيه نعم هو فتوى جماعة اشرنا اليهم وهي بنفسها
لا تصلح للحجية على انه قد يمنع من ظهور عباراتهم في الحكم بكونه قادحا في العدالة وبالجملة اثبات كون المفروض من قوادح العدالة في غاية الاشكال ولكن
الامر سهل اذ ترك جميع المستحبات لا يتفق عادة كما صرح به في مجمع الفائدة **الثالث** اذا اعتاد ترك صنف من المستحبات كالنوافل فهل يقدح في
عدالته اولا الظاهر من المعظم بل صريح بعضهم الثاني وصرح في المسالك بالاول وقال هو كترك الجميع لاشتراكهما في العلة المقتضية لذلك نعم

[illegible] العدالة

[illegible] في ان ترك جميع المستحبات [illegible] اذا بلغ حد التهاون بها يكون قادحا في العدالة

[illegible]

في ان ترك الصلوة جماعة ليس من قوادح العدالة

لو تركها احيانا لم يضر انتهى والمعتمد عندي هو الثاني للاصل والعموم المتقدم اليه الاشارة وظهور مصير المعظم اليه بل الظاهر انه لا
قائل بما صار اليه في المسالك عدا غيره على ان في الروضة وافق ما عليه المعظم فلا خلاف في المسئلة اصلا فتم هذا ويعضد المختار عموم الاخبار
المتقدمة وانه لو كان المفروض قادحا في العدالة للزم الحرج لاشتهار انه ما من احد الا ويعتاد ترك مستحب ولو منع من الكلية فلا اشكال
في ان الغالب ذلك واما ما اشار اليه في المسالك من الخبر على كون ذلك قادحا في العدالة فضعفه ظاهر وقال في مجمع الفائدة انه
قياس مع الفرق **الرابع** يستفاد من خبرين ان ترك الصلوة جماعة يقدح في العدالة احدهما خبر عبد الله بن ابي يعفور عن الصادق ع
وفيه قال رسول الله ص لا غيبة الا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقط عندهم عدالته
ووجب هجرانه واذا رفع الى امام المسلمين انذره وحذره فان حضر جماعة المسلمين والا احرق عليه بيته ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت
عدالته وثانيهما ما اشار اليه في البحار فقال روى الشهيد الثاني عن الباقر ع ثم قال قال امير المؤمنين ع من سمع النداء فلم يجبه من غير علة فلا صلوة
له وقال رسول الله ص لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة ولا غيبة الا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن
جماعة المسلمين سقطت عدالته ووجب هجرانه واذ رفع الى امام المسلمين انذره ومن لزم جماعة المسلمين حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته
ويؤيد هذين الخبرين خبر ابراهيم بن زياد عن ابي عبد الله ع قال من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيرا واجيزوا شهادته
ويظهر من الكفاية العمل بهذين الخبرين وربما يستفاد من المقدس الاردبيلي ره في موضع من مجمع الفائدة وخالي المجلسي في موضع من
البحار ذلك ايضا والمعتمد عندي ان مجرد ترك صلوة الجماعة لا يقدح في العدالة ولا في الحكم به مطلقا وان حصل الاصرار عليه ما لم يبلغ
حد التهاون والاستخفاف لنا وجوه الاول الاصل المتقدم اليه الاشارة الثاني العموم المتقدم اليها الاشارة الثالث عموم قوله تعالى افمن كان
مؤمنا كمن كان فاسقا الرابع انه لو كان قادحا في العدالة لتواتر النقل به عن اهل العصمة ع لانه مما يعم به البلوى والتالي باطل الخامس ان الظاهر ان معظم
الاصحاب من المتقدمين والمتاخرين على انه ليس بقادح لانهم لم ينبهوا على كونه قادحا لا في باب الجماعة ولا مقام ذكر قوادح العدالة بل في هذا المقام
اقتصروا على ان الكبائر والاصرار على الصغاير ومنافيات المروة مما يقدح في العدالة ومن الظاهر ان محل البحث لا يندرج تحت واحد من الثلثة ولو
سلم اندراجه تحت الاخير فلا نسلم كونه قادحا في العدالة لا يقال عدم تصريح المعظم بكون المفروض قادحا في العدالة لا يدل على انه ليس بقادح
فيها عندهم لانا نقول ذلك ظاهر فيما ذكر خصوصا مع ملاحظة تصريح جماعة منهم بان ترك السنن لا يقدح في العدالة ما لم يبلغ حد التهاون
مع عدم نقلهم الخلاف فيه وبالجملة من تتبع كلمات الاصحاب ظهر له صحة ما ذكرناه من ان المعظم على ان المفروض ليس بقادح وان القائل بكونه
قادحا نادر السادس عموم الاخبار المتقدم اليها الاشارة ويعضده ما اشار اليه في البحار فقال وروى في الخصال والعيون باسانيد عن
الرضا ع عن ابائه ع قال قال رسول الله ص من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت
عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته وروى نحوه بسند معتبر عن ابي عبد الله ع انتهى ولا يعارض هذه الاخبار الاخبار الدالة على كون
المفروض قادحا في العدالة المتقدم اليها الاشارة اما اولا فلضعفها سندا اما الاول فلما اشار اليه الشهيد الثاني فقال في طريقه جماعة منهم
الحسن بن علي عن ابيه والظاهر ان المراد منهما ابنا فضال الحسن وابو علي وغايته ان يكون محتملا لهما وهو كاف في ضعف السند وفيه محمد بن
موسى وهو مشترك بين جماعة منهم الضعيف جدا والثقة نعم قد روى هذه الرواية الصدوق في الفقيه بطريق صحيح ولكن ليس فيه ما نقلنا
بل فيه هذه العبارة ان رسول الله ص هم بان يحرق قوما في منازلهم لتركهم الحضور في جماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه
ذلك وكيف يقبل شهادة او عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله ص فيه الحرق في جوف بيته بالنار وقد كان يقول
لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة وهذه العبارة وان امكن الاستدلال بها على كون المفروض قادحا في العدالة لكنها ليست
كالعبارة السابقة في الدلالة بل يمكن منع دلالة هذه العبارة على ذلك لان فعل رسول الله ص قضية في واقعة فلا يعم جميع الاحوال ولعله
اراد حرق القوم الذين تركوا الجماعة الواجبة فان الجماعة قد تجب كما في الجمعة والعيدين بل الظاهر ذلك لان الحرق والعذاب لا يصح مع استحباب
الجماعة وكذا قوله ص لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة والحمل على نفي الكمال ليس باولى من التخصيص بما يجب فيه الجماعة بل هذا
اولى فان التخصيص اولى من المجاز هذا وقد يقال اختلاف متن الرواية يوجب ضعف الاعتماد عليها فتم واما الثاني فلارساله واما الثالث

على الحكم

فلعدم

في بيان ما يثبت به العدالة

في بيان حال الشاهد المجهول من العدالة مع العلم بالاسلام

فلعدم معلومية صحته واما ثانيا فلان التعارض بين هذه وتلك الاخبار من قبيل تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى ومن الظاهر ان وجه الترجيح
مع هذه الاخبار فلا بد من الاخذ بها واما ثالثا فلضعف دلالة تلك الاخبار على كون المفروض قادحا في العدالة اما الخبر الاول فلا دلالة على ان
مجرد ترك الجماعة ولو مرة من غير علة قادح في العدالة وهذا مما لم يقل به احد على الظاهر مع انه يدفعه ايضا نفي الحرج في الشريعة فتم فينبغي التاويل
في الرواية وهو يمكن بوجهين احدهما تخصيص اطلاقها بصورة المداومة على الترك وثانيهما تخصيص اطلاقها بصورة ترك الجماعة الواجبة وحيث لا دليل
على ترجيح احد الامرين وجب التوقف ومعه يسقط الاستدلال بها على كون المفروض قادحا في العدالة على انا نقول الترجيح مع الاخير لدلالة الرواية
على ان ترك الجماعة يترتب عليه استحقاق العذاب والايلام وحلية الغيبة بل وجوبها وكل ذلك انما يتجه على تقدير ترك الجماعة الواجبة لا المستحبة وقد
يقال سياق الرواية ظاهر في ارادة الجماعة المستحبة على ان الجماعة الواجبة غير معلوم تحققها في زمن الصادق ع بل الظاهر عدمه فتعين ان يكون المراد
المستحبة وفيه نظر وبالجملة الاعتماد على ظاهر الرواية لا يساعده القواعد العقلية وكذا التاويل بالتخصيص بصورة الاستمرار على ترك الجماعة فينبغي
التاويل اما بالتخصيص بالجماعة الواجبة او بالحمل على المبالغة او نفي الكمال او الاستهانة بصلوة الجماعة وقد اشار الى هذا الشهيد في الذكرى واما الخبر
الثاني فنحو ما ذكر واما الخبر الثالث فلانه ليس فيه ما يدل على ذلك فتم ثم انه لو قلنا بان الاستمرار على ترك الجماعة يقدح في العدالة فالظاهر انه لا يقدح
فيها مع الضرورة والعذر كما هو ظاهر بعض الاخبار المتقدمة وظاهرها ان مطلق العذر كاف واذا ادعى التارك العذر فهل يصدق او لا وجهان ولعل
الاقرب الاول فيما اذا ظن بصدقه ويحتمل قويا مع الشك ايضا واما مع الظن بكذبه ففيه اشكال **مفتاح** اعلم انه اذا شهد الشاهد عند الحاكم
فلا يخلو اما ان يعلم عدالته او لا فان كان الاول وجب ان يعمل بشهادته ويحكم بها اذا اجتمع ساير شروطه كما صرح به في المبسوط والنهاية والنافع والشرايع والتحرير
والارشاد والقواعد والدروس واللمعة والروضة والمسالك ومجمع الفائدة والظاهر انه مما لا خلاف فيه بل الحجة فيه مضافا الى ذلك واضحة قال في المسالك
ولا حاجة الى التعديل وان طلبه الخصم الثاني ان يعلم بفسقه وح يطرح شهادته من غير احتياج الى بحث ولا يحكم بها كما صرح به في الخلاف والمبسوط و
الشرايع والنافع والقواعد والتحرير واللمعة والروضة وغيرها وقد صرح بدعوى الاجماع عليه في مجمع الفائدة ونفى الخلاف فيه في المسالك وزاد في
الاول فاحتج بالاية والاخبار الثالث ان لا يعلم عدالته ولا فسقه ويجهل اسلامه وح يطرح شهادته كما في المبسوط والنهاية والشرايع والنافع و
القواعد والتحرير والدروس واللمعة والمسالك وفيه دعوى نفي الخلاف عنه وحكاها في الرياض عن جملة من العباير واستظهرها الرابع ان لا يعلم
عدالته ولا فسقه ويعلم اسلامه وقد اختلف اصحابنا في قبول شهادته ح على قولين الاول انها لا تقبل بل يلزم التوقف حتى يتحقق ما ينبني عليه من عدالة او
جرح وهو للمبسوط والنهاية والنافع والقواعد والتحرير والارشاد والمختلف والايضاح والتنقيح والدروس واللمعة والروضة والمسالك والرياض
والمحكي في التنقيح عن المفيد والمرتضى وابن ادريس بل يظهر من الايضاح انه مذهب الكل الا من شذ الثاني انها تقبل ولا يلزم التوقف وهو
للخلاف والاستبصار وقواه في المسالك وحكاه في الكفاية والذخيرة والرياض عن الاسكافي والمفيد في كتاب الاشراف وزاد في الاولين فقال
ومال اليه الشيخ وهو ظاهر الاستبصار للاولين وجوه منها ما تمسك به في مجمع الفائدة والرياض من اصالة عدم ثبوت الحق ونفوذ الحكم وتحقق
ما يشترط فيه العدالة بشهادة المفروض لعدم الدليل على كون مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق عدالة ولا دليل عليها ومنها ما تمسك به
في مجمع الفائدة من ان شهادة المسلم الذي لم يظهر منه الفسق لا يفيد بنفسها العلم فلا يجوز الاعتماد عليها للعمومات المانعة عن العمل بغير العلم
خرج منها بعض الافراد ولا دليل على خروج المفروض منها فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به في الايضاح من ان مجرد الاسلام مع عدم
ظهور الفسق لو كان كافيا لما توقف الحكم بالمال على ثبوت التزكية بالبينة وفيه منع بطلان التالي لعدم قيام دليل عليه ولعل ارباب القول الثاني
ملتزمون بالتالي سلمنا ولكن قد يقال ثبوت التزكية بالبينة يمكن فرضه على القول الثاني بالنسبة الى الشاهد الذي لم يعلم اسلامه ومنها ما تمسك به
في مجمع الفائدة ايضا من لزوم الفساد باخذ الاموال والفروج والدماء بمجرد شهادة المفروض قال فانا نجد ان التعديل في زماننا هذا بين المسلمين قليل
جدا وهو ظاهر ومنها ان المسلم الذي لم يظهر منه فسق لا يقبل خبره فيجب ان لا تقبل شهادته اما المقدمة الاولى فلما تقرر في محله واما الثانية فلوجهين
احدهما ظهور عدم القول بالفصل بين الامرين وثانيهما ان امر الشهادة اصعب من الخبر فرد خبر الشخص المفروض يستلزم رد شهادته بطريق اولى واما
ان امر الشهادة اصعب فلما ذكره بعض محققي العامة من ان الاحتياط في باب الشهادة اتم منه في باب الرواية ولهذا كان العدد شرطا في الشهادة دون الرواية
وكان الفاظ خاصة معتبرة في الاولى دون الثانية حتى انه لو قال بدل قوله اشهد اعلم لم يكن مقبولا ومنها ان من شرط قبول الشهادة عدالة الشاهد

وثبوتها بمن علم اسلامه ولم يظهر منه فسق مشكوك فيه يلزم الشك في تحقق الشرط ومعه لا يجوز الحكم بتحقق المشروط قطعا وقد تمسك بهذا الوجه
في المنتهى وكشف اللثام وفي الذخيرة احتج به الاولون لا يقال لا نسلم الشك في ثبوت العدالة لمن علم اسلامه ولم يظهر منه فسق بل هي ثابتة فان العدالة
هي الاسلام مع عدم ظهور الفسق سلمنا ان العدالة امر آخر غير ذلك لكن يكفي في الحكم بثبوتها مجرد الاسلام وعدم ظهور الفسق وقد اشار الى
جميع ما ذكر في المسالك والكفاية وزاد الاول فقال اما الآية الدالة على العدالة فليس فيها ان المراد منها ما هو زائد عن الاكتفاء بظاهر الاسلام
اذا لم يظهر الفسق ثم قال سلمنا ان العدالة امر غير الاسلام وهو الملكة الآتية لكن لا يشترط العلم بوجودها بل يكفي عدم العلم بانتفائها عن
المسلم والعدالة في الآية ما جاءت وصفا ومفهوم الوصف ليس بحجة بحيث يلزم من عدمه العدم انتهى لانا نقول جميع ما ذكره مدفوع اما دعوى
ان العدالة هي الاسلام مع عدم ظهور الفسق فلما سيأتي اليه اشارة انش تع فان قلت ان لفظ العدالة يحمل على المعنى المذكور مجازا قلنا
المجاز خلاف الاصل فلا يصار اليه الا مع قرينة وهي هنا غير مسلمة ومع هذا فالظاهر انتفاء العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فتامل ومما
ذكر ظهر ان حمل لفظ العدالة الوارد في الكتاب والسنة على المعنى المذكور مما لا وجه له اصلا ولئن تنزلنا فلا اقل من الشك في حمله عليه ومعه لا
يجوز الحكم بمجرد تحقق ذلك المعنى كما اشار اليه بعض الاصحاب فقال احتمال ان لا يكون مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق يكفينا لان
البراءة اليقينية من التكليف اليقيني يقتضي اعتبار ما يحصل معه اليقين بالعدالة ولا يحصل ذلك الا عند البحث والتفتيش ولما ادعوه من انه لا
يشترط العلم بوجودها بل يكفي عدم العلم بانتفائها فبان الاصل يقتضي اشتراط العلم بوجودها قطعا والخروج عنه في بعض الموارد لا يقتضي الخروج
عنه هنا وهو واضح واما دعوى ان العدالة في الآية الشريفة ما جاءت شرطا فبان دليل اشتراط العدالة ليس منحصرا في خصوص الآية بل دليله
كثير تقدم الاشارة الى بعضه سلمنا ولكن ذلك مدفوع بما اشار اليه في مجمع الفائدة فقال ويكفي الامر باشهاد ذوي العدل وان لم يكن بطريق الشرط
فانه علق الحكم بالشاهد العدل لا مع العلم ولم يعلم جواز الحكم بغيره فلا يضر منع الاشتراط بعد تسليم الوصف فتامل انتهى وفي الذخيرة وقع الامر
باشهاد العدل فيجب العلم بكونه عدلا ليحصل الخروج عن العهدة انتهى لا يقال الامر في شهادة مجهول الحال دائر بين وجوب القبول وحرمته لانه
ان كان عادلا وجب قبول شهادته وان كان فاسقا لم يجز قبوله وحرم وحينئذ يدور الامر بين الوجوب والحرمة فينبغي الحكم بالتخيير كما اذا ورد خبر صحيح دال
على وجوب فعل وخبر آخر مثله دال على حرمته فانه يتخير في العمل بهما ومع التخيير يجوز ان يقال يجوز الحكم بقبول شهادة مجهول الحال لانا نقول
لا نم دوران الامر في شهادة مجهول الحال بين الامرين المشار اليهما اما في صورة عدم انحصار الشاهد فيه ووجود شاهد آخر عدل غيره فظاهر
واما في صورة الانحصار فيه فللمنع من وجوب قبول شهادة العادل مطلقا بل انما يجب اذا كان معلوم العدالة سلمنا ولكن لا يجوز الحكم بالتخيير هنا والا لوجب
الحكم به في كلما شك في كونه دليلا شرعيا لدوران الامر فيه بين وجوب القبول وحرمته ولوجب الحكم به ايضا بمجرد دعوى النبوة والخلافة لدوران الامر فيه ايضا
بين الامرين كما لا يخفى وبطلان ذلك ضروري عند العقلاء فضلا عن العلماء سلمنا ولكن القول بالتخيير في محل البحث منفي فلا يجوز المصير اليه فتامل ومنها
ما تمسك به في التنقيح من ان الظن انما يحصل باخبار العدول دون الفاسق ومع انتفاء الظن لا يجوز الحكم بشهادته واعترض عليه الشهيد الثاني فقال
ولقد اغرب العلامة في المختلف فيما ذكره واي دليل على هذا الحصر فان الكلام في شهادة المستور لا الفاسق وبعض المستورين والمجهولين قد يحصل الظن
بصدقهم ازيد من بعض من ظاهره العدالة فضلا عن حصول اصل الظن في خبرهم وايضا فالظن ليس شرطا وانما الشرط شهادة من نصبه الشارع دليلا سواء ظن
الحاكم صدقه ام لا ومنها ان مجهول الحال ليس مرضيا للشهادة فلا يجوز قبولها منه لعموم قوله تع ممن ترضون من الشهداء ومنها ما تمسك به في الايضاح
والتنقيح من انه لو لم يجب على الحاكم التوقف في محل البحث لما بقي فرق بين معلوم العدالة ومجهول الحال وهو باطل وفيه نظر ومنها جملة من الاخبار
احدها ما تمسك به في مجمع الفائدة والكشف والرياض من رواية عبد الله بن ابي يعفور المشهورة قال قلت لابي عبد الله ع بما تعرف عدالة
الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم قال فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب
الكبائر التي اوعد الله عليها النار والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن و
حفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا
مواظبا على الصلوة متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته على المسلمين الحديث لا يقال هذه الرواية لا يصح الاعتماد
عليها لضعفها سندا كما اشار اليه في المسالك فقال في طريقها جماعة منهم الحسن بن علي عن ابيه والظاهر ان المراد منهما ابنا فضال الحسن وابوه

[illegible] الاول في [illegible] اسلامه [illegible]

علي

علي وغايته ان يكون محتملا لهما وهو كاف في ضعف السند وفيه محمد بن موسى وهو مشترك بين جماعة منهم الضعيف جدا والثقة لانا نقول لا نم ضعف
هذه الرواية سندا فانها مروية في الفقيه بطريق صحيح وذلك لان طريق الصدوق الى عبد الله بن ابي يعفور صحيح على ما صرح به خالي المجلسي في الوجيزة
وغيره ولهذا وصف الرواية بالصحة في التنقيح ومجمع الفائدة والكشف والذخيرة والكفاية والمدارك والرياض واما الطريق الذي ضعفه
في المسالك فانما هو طريق الشيخ الى عبد الله بن ابي يعفور ومن الظاهر ان ضعف احد الطريقين لا يقدح في الرواية اذا كان الطريق الآخر صحيحا
هذا ويظهر من مجمع الفائدة منع ضعف طريق الشيخ فانه قال معترضا على ما ذكره في المسالك وفيه نظر اذ قد عرفت انها صحيحة في الفقيه
والظاهر ان في سند يب وصا غلطا وينبغي ان يكون هكذا احمد بن الحسن بن علي عن ابيه ويدل عليه قرائن كثيرة مثل وجوده في مثل هذا السند وهو
ظاهر خصوصا بعد هذه الرواية في هذا الباب وعدم وجود علي بن فضال في الروايات ولا في كتب الرجال بل موجود علي بن الحسن والحسن بن علي وكل ذلك
ظاهر عند المتتبع فيتبع ان الحسن ثقة وان قيل انه فطحي وكذا احمد والظاهر ان محمد بن موسى ثلثة اثنان ثقتان والواحد ضعيف كانه غير مشهور
ولذلك ما ذكره ابن داود في كتابه فيغلب على الظن كونه ثقة فتامل انتهى سلمنا ضعف الطريق ولكن نقول هو منجبر بشهرة القول بعدم كفاية ظاهر
الاسلام وعدم ظهور الفسق في اثبات العدالة كما هو مفاد الرواية ولا يقال ليس في الرواية ما يدل على ان مجرد الاسلام لا يصلح للدلالة على
العدالة فان غاية ما يستفاد من قوله والدلالة على ذلك اه كون ستر العيوب والتعاهد للصلوة وحضور الجماعة من ادلة العدالة مسلم لا حصر
الدلالة في ذلك بحيث ينتفي الدلالة بمجرد الاسلام عليها ولعل لذلك الحكم في ذلك بقصور دلالة الرواية على المدعى لانا نقول منع دلالة الرواية على ذلك
بعيد فان قوله والدلالة على ذلك اه يدل عليه من وجهين احدهما تعريفه بحرف التعريف فانه قد تقرر ان المبتدأ اذا كان معرفا بالالف واللام كان
مفيدا للحصر كما في قولهم العالم زيد وثانيهما ان كون المفروض في الرواية دليلا يستلزم ان لا يكون مجرد الاسلام دليلا لان العلم به سابق على العلم بذلك
ويمتنع تحقق وصف الدلالة للاحق بعد ثبوته للسابق لاقتضاء الضرورة ببطلان حصول الحاصل فتدبر وقد يناقش في كلا الوجهين اما في الاول
فبان حمل ما يدل على الحصر على ظاهره هنا غير جائز لظهور ان دليل العدالة غير منحصر في المفروض في الرواية لثبوتها بطريق العلم وشهادة العدلين
فيحمل على غير الحصر فيسقط هذا الوجه واما الثاني فبالمنع من سبق العلم بمجرد الاسلام على العلم بالمفروض في الرواية اذ يجوز فرض تقدم الآخر على
الاول وقد يجاب عن كلتا المناقشتين اما عن الاولى فبان خروج بعض الافراد من الحصر بالدليل لا يقتضي عدم ثبوته بالنسبة الى غير الخارج بل انما
حمل اللفظ على اقرب المجازات يقتضي الحمل على الحصر بالنسبة اليه فتامل واما عن الثانية فبان الفرض المشار اليه في غاية الندرة واطلاق الرواية
محمول على الغالب وتخصيصه بالفرد النادر من غير دليل غير جائز وبالجملة منع ظهور الرواية في عدم كفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في
الحكم بالعدالة بعيد نعم هي غير صريحة في ذلك وثانيها ما تمسك به في الرياض من المرسل المروي عن الحسن بن علي العسكري ع عن امير المؤمنين ع
في تفسيره عن ابائه ع
قال كان رسول الله ص اذا تخاصم اليه رجلان قال للمدعي الك حجة الى ان قال واذا جاء بشهود لا يعرفهم قال للشهود اين قبائلكما الى ان قال ثم
يقول ص ليذهب كل واحد منكما من حيث لا يشعر الآخر الى قبائلهما واسواقهما ومحالهما والربض الذي ينزلانه فيسئل عنهما فيذهبان ويسئلان
فان اتوا خيرا وذكروا فضلا رجعوا الى رسول الله ص فاخبروه فاحضر القوم الذين اثنوا عليهما واحضر الشهود فقال للقوم المثنين عليهما هذا
فلان بن فلان وهذا فلان بن فلان اتعرفونهما فيقولون نعم فيقول ان فلانا وفلانا جاءني عنكم فيما بينكما بجميل ذكر صالح افكما قالا فان
قالوا نعم قضى حينئذ بشهادتهما على المدعى عليه فان رجعا بخبر سيء وثناء قبيح فيقول اتعرفون فلانا وفلانا فيقولون نعم فيقول اقعدا حتى
دعاهم ثم
يحضرا فيقعدان فيحضرهما فيقول للقوم اهما هما فيقولون نعم فاذا ثبت ذلك عنده لم يهتك ستر الشاهدين ولا عابهما ولا وبخهما ولكن
يدعو الخصمين الى الصلح الحديث لا يقال لا دلالة في هذه الرواية على المدعى لاحتمال ان يكون استكشافه ص على سبيل الندب او يكون بالنسبة
الى من لا يعلم اسلامه لانا نقول الرواية ظاهرة في ذلك لان مداومته ص على الاستكشاف المستفادة من قوله ع كان رسول الله ص ظاهرة في ذلك
واذا ثبت انه كان واجبا عليه لزم الحكم بوجوبه على غيره من الحكام والقضاة اذ لا قائل بالفصل مضافا الى غلبة الاشتراك في الاحكام بينهما
والى اولوية ثبوت الحكم المذكور بالنسبة اليهم بعد ثبوته بالنسبة اليه سلمنا عدم دلالة الرواية على وجوب الاستكشاف بالنسبة اليه ص لكن الاصل
وجوب متابعته بالنسبة الى غيره لما تقرر من وجوب التاسي به وفيه نظر واما احتمال كون استكشافه بالنسبة الى من لا يعلم اسلامه فبعيد في الغاية كما
اشار اليه في الرياض مدعيا ان المتبادر من اطلاق الرواية صورة العلم بالاسلام لغلبته في المتخاصمين وشهودهم في زمانه ص وبالجملة الانصاف ان

الرواية

الرواية ظاهرة في المدعى وثالثها خبر عبد الله بن المغيرة قال قلت لابي الحسن الرضا ع رجل طلق امرأته واشهد شاهدين ناصبيين قال كل من
ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته وقد وصف هذه الرواية بالصحة في البحار وفي مجمع الفائدة بالحسن وفي الذخيرة وليس
في سند هذا الخبر من يتوقف في شأنه الا احمد بن محمد بن يحيى الذي يروي عنه الصدوق وهو غير موثق في كتب الرجال والظاهر ان ذلك غير قادح في
صحة الرواية لان احمد بن محمد المذكور من مشايخ الاجازة وليس بصاحب كتاب في النقل من الكتب الذي هو الواسطة في نقلها غاية لاتصال الاسناد
خصوصا اخبار الفقيه فانها منقولة من الكتب المعتمدة كما صرح به مؤلفه والكتب كانت معروفة في زمانهم فلا يضره ضعف مشايخ الاجازة لا يقال
لا دلالة في هذه الرواية على المدعى الا على تقدير كون المراد بالصلاح القدر الزائد على الاسلام وهو ممنوع ومن الظاهر كون مجرد الاسلام صلاحا
لانا نقول الصلاح وان كان في اللغة يشمل مجرد الاسلام الا ان اطلاقه ينصرف الى الامر الزائد ومع هذا فنقول لو كان المراد منه الاعم لما كان لقوله
من ولد على الفطرة فائدة وبالجملة الظاهر من قوله ع عرف بصلاح في نفسه ارادة تقوى منه وورع فاذن تنهض الرواية للدلالة على المدعى الا
ان يقال غاية ما يستفاد من منطوق الرواية ان المسلم الذي عرف صلاحه تقبل شهادته وليس هو محل البحث لئن فيه دلالة على ان المسلم
الذي لم يعرف صلاحه لا تقبل شهادته الذي هو محل البحث الا على تقدير كون جوابه من ولد متضمنا لمعنى الشرط وهو ممنوع وفيه نظر بل الظاهر
ذلك الشرطية فتدبر على انه قد يدعى دلالة الرواية بوجه اخر فتدبر ورابعها خبر البزنطي المروي في البحار عن ابي الحسن ع انه قال جعلت فداك كيف طلاق
السنة قال يطلقها اذا طهرت من حيضها قبل ان يغشاها بشاهدين عدلين ثم قال في اخر الرواية من ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق
بعد ان يعرف منه خير وصرح في المدارك بان سند هذه الرواية معتبر وخامسها ما تمسك به في مجمع الفائدة والكشف من خبر عبد الكريم بن ابي
يعفور عن ابي جعفر ع قال تقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات
للبذاء والتبرج الى الرجال في انديتهم وقد عد هذه الرواية في الذخيرة من الموثق وسادسها خبر جابر عن ابي جعفر ع قال شهادة القابلة جائزة
على انه استهل او برز ميتا اذا سئل عنها فعدلت فان مقتضى مفهوم الشرط عدم قبول شهادتها مع عدم التعديل مطلقا ولو علم باسلامها وعدم
ظهور فسق منها قال في مجمع الفائدة ولا يضر ضعف السند وللاخرين وجوه ايضا منها ما تمسك به في الخلاف والمسالك وشرح البداية كما
عن بعض العامة من ان الاصل في المسلم العدالة حتى يتبين خلافه وفيه نظر لانهم ان ادعوا ان ذلك اصل تعبدي شرعي كاصالة الطهارة ونحوها
فهو ممنوع لعدم الدليل عليه بل ذلك مدفوع باستصحاب عدم العدالة للقطع بانها من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم الازلي خصوصا على
القول بان حقيقة العدالة الملكة الراسخة والى هذا اشار العضدي بقوله الظاهر ان الاصل الفسق لان العدالة طارية ولانه اكثر انتهى
ويعضد ما ذكر مصير المعظم الى القول الاول المشعر بالمنع عن الاصل المذكور وقد صرح به في الايضاح والتنقيح وغيرهما كما عن المهذب وان
ادعوا ان الظاهر والمظنون من حال المسلم العدالة كما ان المظنون من خبر العدل الصدق كما صرح به في التنقيح محتجا بان اعتقاده دين الاسلام
مما يزجره واشار الى هذا في النهاية فقال ان احتمال الصدق مع ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق اظهر من احتمال الكذب فضعفه
ظاهر لما ذكره في جملة من الكتب وفي الكشف وان كان الاصل عدم الفسق وكان الاسلام ملكة رادعة لصاحبه عنه الا ان كثرة وقوعه من
المسلمين مما اضعف الاصل وغلبة الاهواء مما اضعف الردع وفي زبدة البيان لا يكفي ان الاصل عدم الفسق وظاهر حال المسلم ذلك
لانه معارض باصل عدم فعل الطاعات وان وقوعه كثير وعدمه اكثر فلا ينبغي الاعتماد فتأمل وفي مجمع الفائدة واما الاستدلال بكفاية
الاسلام ثانيا على الاصل في المسلم العدالة كما ذهب اليه بعض العامة او ان الظاهر من حال المسلم ذلك اذ لا يترك الواجبات ولا يفعل المحرمات ولهذا لو
نسبه احد الى خلاف ذلك يفسق ويعزر فضعيف اذ الاصل عدمهما وهو ظ والظاهر لا يدل على حصولها وهو مع اعتبار الملكة واضح وعدمه لاستلزامه
اعتبار امور كثيرة وجودية فيها والاصل عدم ذلك كله وظهور حال المسلم لا يقتضي حصولها على انه معارض بما تراه من اكثر المسلمين فانك اذا عاشرت
الناس خصوصا في السفر وبالمعاملة عرفت ان اكثرهم غير عدل ولهذا لم يوجد الا نادرا فالظ معارض بالظ وحمله على عدم ترك الواجبات وفعل المحرمات
وعلى الصحة والسلامة او تعزير من ينسبه الى الفسق بالمصلحة وذلك لا يقتضي الجزم ولا الظن بالعدالة والشهادة بها والحكم بشهادته في القضية
الموقوف على ظهورها عند الحاكم بحيث يحكم بها شرعا ولذا يحمل على ذلك ولو حصل الظن بعدم فعل الواجبات وترك المحرمات ويعزر لو نسبه اليه
ولو علم فسقه وبالجملة فرق بين ثبوت شيء عند الحاكم بحيث يحكم عليه ويحكم على الخلو بسببه وجوده وبين عدم الحكم بالعدم والحمل على الفعل

على التعج

فيه اشارة الى ان الاصل في المسلم العدالة

بناء

بناء على ظاهر الحال المصلحة فافهم ولا يستلزم الثاني الاول وهو ظ فتأمل ومنها الاجماع المحكي في الخلاف فانه قال اذا شهد عند الحاكم شاهدان
يعرف اسلامهما ولا يعرف فيهما جرح حكم بشهادتهما دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وايضا نحن نعلم انه ما كان البحث في ايام النبي ص ولا ايام
الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي فلو كان شرطا ما اجمع اهل الاعصار على تركه انتهى وفي المسالك و
حال السلف يشهد بذلك وفيه نظر اما اولا فلوهنه بمصير المعظم الى خلافه كما صرح به في الرياض وفي التنقيح يمنع من انه لم يكن في ايام النبي
بحث عن حال الشهود وعدم الوقوف لا يدل على عدم الوجود وفي مجمع الفائدة ان ذلك في مثل هذه المسئلة بعيد حتى لم يظهر القول بذلك
مط من المخالفين ايضا بل نقل عن ابي حنيفة فقط في غير الحدود لا مط واما ثانيا فلما ذكره في مجمع الفائدة فقال ان مراد الشيخ من الاسلام
الايمان بالمعنى الاخص فانه يبعد قوله بقبول مطلق المسلم مع قوله بفسقهم لمخالفة المذهب فكيف يستدل الشيخ بفعل الصحابة والتابعين
القائلين بقبول كل المسلمين بل غير المؤمنين كما روي ان ابا يوسف رد شهادة ابن ابي يعفور فقال لانك رافضي مع علمه بانه صدوق واما ثالثا
فلما ذكره في الرياض من انه معارض بما يظهر من كنز العرفان من كون تفسير العدالة بالملكة مجمعا عليه حيث نسبه الى الفقهاء بصيغة الجمع المحلى
باللام المفيد للعموم واليه يشير كلام المقدس الاردبيلي ره في شرح الارشاد وفيه نظر واما رابعا فلما ذكره في الكشف فقال واستدل الشيخ
بالاجماع مع انه قال بعده اذا حضر الغرباء في بلد عند حاكم فشهد عنده اثنان فان عرفهما بعدالة حكم وان عرفهما بالفسق وقف وان لم يعرف عدالة
ولا فسقا بحث عنهما انتهى وفيه نظر نعم حكي عنه انه قال في المبسوط ان عرفنا اسلامهما دون عدالتهما بحث عنهما فتأمل ومنها ما اشار اليه في المسالك
فقال وهذا القول امتن دليلا واكثر رواية وبدونه لا يكاد ينتظم الاحكام للحكام خصوصا في المدن الكبيرة وللقاضي المتقدم من بعد
اليها لكن المشهور الان بل المذهب خلافه انتهى وفيه نظر ومنها العمومات الدالة على قبول شهادة المسلم من نحو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم خرج منها معلوم الفسق بالدليل ولا دليل على خروج مجهول الحال فيبقى مندرجا تحتها والعام المخصص حجة في الباقي وفيه نظر فان
هذه العمومات قد ثبت تقييدها بما دل على كون العدالة شرطا في الشاهد فلا يشمل الفاسق مط ولو لم يكن معلوم الفسق فلا يصح التمسك بها في
محل البحث لان مجهول الحال يحتمل ان يكون فاسقا فيكون خارجا عن تلك العمومات ويحتمل ان يكون عادلا في الواقع فيكون مندرجا تحتها و
الاحتمالان متساويان ومعه لا يمكن شمولها له فيسقط الاستدلال بها على قبول شهادته وهو واضح سلمنا الشمول ولكنها لا تصلح لمعارضة ادلة
القول الاول المتقدم اليها الاشارة وبالجملة الاستناد الى هذه العمومات في اثبات هذا القول في غاية الضعف ولعله لهذا لم يتمسك بها الشيخ
في الخلاف ومنها جملة من الاخبار احدها خبر ابي ايوب الخزاز عن ابي عبد الله ع في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل
الاخران فقال اذا كان اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا واقيم الحد على الذي شهدوا عليه انما عليهم
ان يشهدوا بما ابصروا وعلموا وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وقد وصف هذه الرواية بالصحة في المسالك
والذخيرة والرياض وتامل في ذلك في مجمع الفائدة فقال ويمكن ان يناقش في السند بعدم ظهور صحته الى الحسن بن محبوب فانها منقولة
في التهذيب في اخر باب البينات مقطوعة عن الحسن وفي اواسط الباب نقلها عن احمد بن محمد عن الحسن واحمد مشترك والطريق اليه غير ظاهر وفيه
ابو ايوب وهو ايضا مشترك وفي حريز ايضا شيء وان كان الظاهر ان الطريق الى الحسن صحيح واحمد هو ابن محمد بن عيسى الثقة والطريق اليه صحيح
وكذا ابو ايوب وهو الخزاز كما صرح به في اخر الباب وحريز مقبول عندهم بل ثقة انتهى والانصاف ان هذه الرواية صحيحة كما اعترف به المناقش
فلا يمكن الجواب عنها بضعف السند وان كانت المناقشة المزبورة توجب وهنا فيه وكذا لا يمكن الجواب عنها بما اشار اليه المقدس الاردبيلي ره
فانه قال ويمكن حملها على التقية واختصاصها بالصورة المذكورة فلا يكون دليل عدم الاشتراط مط بل دليله في الجملة على انه قد استثنى
المعروف بالفسق فلا بد من العلم او الظن بعدم ذلك وليس معلوم حصوله من دون العدالة فتأمل انتهى وذلك لان الحمل على التقية خلاف الاصل فلا
يصار اليه الا مع دليل عليه وهو هنا منتف واحتمال الاختصاص بالصورة المذكورة يدفعه اولا ظهور عدم القائل بالفرق بينها وبين غيرها
من الصور وثانيا ان جواز الاكتفاء بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في الصورة المذكورة يقتضي جوازه في كثير من الصور بطريق اولى
كما لا يخفى فلم يبق الا صورة قليلة وهي تلحق بالاكثر بالاستقراء فتأمل ولا نسلم ان استثناء المعروف بالفسق يستلزم ذلك لانه ان كان المراد منه المعلوم بالفسق
عند الوالي نعم ان كان المراد منه المشهور بالفسق يستلزم ذلك ولكن اطلاق كلامه ع يقتضي الاكتفاء بمجرد الاسلام مع عدم الاشتهار

القاصر

[illegible] في المسلم العدالة

با

بالفسق وهذا ربما يكون دليلا على هذا القول وفيه نظر لان ما ذكر لا قائل به على الظاهر فينبغي التنزيل اما على ما عليه المعظم فيقيد الاطلاق او على
ما عليه ارباب هذا القول فالتقييد الامران متساويان فيسقط الاستدلال بالرواية على هذا القول على انه قد يدعى ترجيح الاول فيكون الرواية
حجة للقول الاول وثانيها مرسلة يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ فيها بظاهر الحكم
الولايات والمناكح والذبايح والشهادات والانساب فاذا كان ظاهر الرجل ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه قال في الوسائل
قد عمل الشيخ وجماعة بظاهرها وظاهر امثالها وحكموا بعدم وجوب التفتيش انتهى واجيب عنها في التنقيح بانها مرسلة مع انها رواية محمد بن عيسى عن
يونس لا يعتمد عليه كما قاله ابن بابويه وفي مجمع الفائدة بضعف السند وبان المستدل لا يقول بظاهرها فانهم يقولون بقبول الظاهر في
اكثر من خمسة اشياء وهو ظاهر فتأمل ولا يعارض ما ذكر من الادلة ويمكن حملها على عدم التكليف بما في نفس الامر وحقيقة الحال وانه لا يدل على عدم
اعتبار العدالة وكفاية مجرد الاسلام والا لما ناسب قوله ظاهرا مامونا وفي الرياض بضعف السند من غير جابر له وبانها غير واضحة الدلالة لقوله
قال والشرط كما يحتمل ان يكون المراد به عدم ظهور الفسق كذا يحتمل ان يراد به ما يزيد عليه من الملكة او حسن الظاهر ومعه لا يمكن الاستدلال سيما
مع ظهورها فيه بحكم التبادر وما سيأتي من الاخبار وثالثها خبر العلاء بن سيابة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام
فقال لا بأس اذا كان لا يعرف بفسق وقد وصف هذه الرواية في الذخيرة بالحسن فقال وروى الصدوق في الفقيه باسناد حسن للوشاء عن
العلاء بن سيابة ورواه الشيخ عن العلاء باسناد ضعيف لمكان محمد بن موسى الشريفي بن الضعيف وغيره انتهى وفيه نظر فان العلامة لم يجد ما يدل
على حسن حاله ولعله اراد الحسن اليه فاذن ينبغي الحكم بضعف سند الرواية فلا يصح الاعتماد عليها مضافا الى امكان المناقشة في دلالتها بما
تقدم اليه الاشارة في خبر ابي ايوب ورابعها خبر سلمة بن كهيل قال سمعت عليا عليه السلام يقول لشريح واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض
الا مجلود في حد لم يتب منه او معروف بشهادة زور او ظنين وفيه نظر لضعف السند وقصور الدلالة لما ذكره في الكشف من احتمال عموم الظنين
لكل مجهول الحال هذا وقال في مجمع الفائدة ان الفاسق مردود مطلقا ويفهم منها عدم الايمان يحمل الظنين عليها وفيها نقص او زيادة فافهم
على انه لا صراحة فيها على القول فيحتمل ان يكون المراد عدم الرد بل البحث والتفتيش وخامسها خبر ابي بصير الذي وصف بالصحة في المسالك
ومجمع الفائدة والذخيرة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم والخصم وقريب منها خبر عبد الله بن سنان وسليمان بن
خالد والحلبي لا يقال لا يجوز الاعتماد على الرواية هنا لان غاية ما يستفاد مما ذكر عدم رد شهادة غير الظنين والمتهم والخصم الذي منه
مجهول الحال وعدم الرد اعم من القبول كما صرح به في مجمع الفائدة وقال الظاهر ان ابا بصير هو يحيى الواقفي لنقل شعيب عنه لانا نقول ما ذكر مدفوع
بان مقتضى اطلاق الروايات عدم رد شهادة غير الظنين والمتهم الذي من جملته مجهول الحال ولو بعد الفحص والتفتيش وعدم رد مجهول الحال وهو
مستلزم للقبول والا لكان مردودا فتأمل ولا يقال ان مجهول الحال باعتبار احتمال كونه ظنينا وفاسقا وخائنا لا يصح الحكم بقبول شهادته
تحقيق المطلب ان الروايات المتقدمة دلت على ان كل ظنين وفاسق في نفس الامر ترد شهادته ومجهول الحال يمكن ان يكون ظنينا وفاسقا
ويمكن ان يكون عادلا واذا حصل الشك فينبغي التوقف فلا يكون الروايات السابقة دليلا على قبول شهادته لانا نقول اطلاق تلك الروايات
ينصرف الى من علم كونه ظنينا ومتهما لا مطلق من يطلق عليه لفظ الظنين والمتهم حقيقة وذلك لان المتبادر من اطلاق اللفظين ذلك وفيه
نظر للمنع من التبادر المذكور سلمنا ولكن غاية ذلك التبادر تيقن دخول من علم اتصافه باحد الامرين تحت الاطلاق لا انحصار المراد
فيه فيحصل الشك في دخول مجهول الحال تحت المنطوق والمفهوم فلا يمكن التمسك بتلك الروايات على حكمه وفيه نظر اذ المحقق ان التبادر
المذكور يقتضي الحكم بانحصار المراد في ذلك ولا يقال انه ليس في الروايات السابقة تصريح بانه يقبل غير شهادة الظنين والمتهم حتى يحكم
بقبول شهادة مجهول الحال على تقدير تسليم عدم دخوله في مفهوم الاسمين نعم اقتصاره عليه السلام عليهما في مقام الجواب عن السؤال عما يرد من
الشهود ربما كان ظاهرا في ذلك ولكن هذا الظاهر لا يجوز التعويل عليه بعد ما ثبت على خلافه لقيام الدليل على ان بعض افراد غير الظنين لا تقبل
شهادته لانا نقول ان خروج بعض الافراد من ذلك الظاهر بالدليل لا يقتضي ان يخرج منه الفرد الذي لم يقم الدليل على خروجه منه وهو محل
البحث والا لم يكن العام المخصص حجة في الباقي ودعوى هذا انما يسلم في العمومات المستفادة من الوضع واما المستفادة من العقل كما في
محل البحث فلا فتأمل ولا يقال ان مجهول الحال يمكن ادعاء دخوله تحت المتهم الذي حكمت تلك الروايات برد شهادته لانا نقول نمنع من صدق

فانما تفرد به محمد بن عيسى عن يونس ح

في بيان امر العدالة وبعض احكامها

المتهم

المتهم على مجهول الحال فتأمل وسادسها خبر علقمة بن محمد قال قال الصادق عليه السلام كل من ولد على فطرة الاسلام جازت شهادته ثم قال فمن لم تره يرتكب
ذنبا او لم يشهد عليه شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا وفيه نظر لضعف الرواية سندا
فلا يصح الاعتماد عليها وبالجملة الروايات المذكورة لا تنهض لاثبات هذا القول لان الدال منها ضعيف السند من غير جابر والصحيح السند
منها ضعيف الدلالة ولو سلم صحة سند جميعها وظهور دلالتها فمع ذلك هي لا تصلح لمعارضة الاخبار التي ذكرناها حجة للقول الاول اما
اولا فلما ذكره في الرياض من ان الاخبار المتقدمة اخص مطلقا من هذه الاخبار لانها لا تدل الا على ان المسلم الذي لم يظهر منه فسق مقبول الشهادة
وهو مطلق يعم ما لو كان متصفا بالملكة او حسن الظاهر ام لا والاخبار المتقدمة كالصريحة بل صريحة في اعتبار الشيء الزائد على ما في هذه الاخبار
فيجب تقييدها بالاخبار المتقدمة واما ثانيا فلاعتضاد الاخبار المتقدمة بالشهرة العظيمة بل في الرياض كادت تكون اجماعا واما ثالثا فلا
فلاعتضادها بما ذكره في الرياض من ظواهر الكتاب والسنة المستفيضة بل المتواترة المانعة عن قبول شهادة الفاسق اسم لمن ثبت له وصف
الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة في نفس الامر ولا مدخلية للمعرفة به في حقيقته ومفهومه لا لغة ولا عرفا قال مع ان المنع عن قبول شهادته
في الاية معلل بكراهة الوقوع في الندم وهي كالصريحة بل صريحة في اعتبار الوصف الواقعي ومقتضى تعليق الحكم عليه لزوم مراعاته والبحث عن
ثبوته وعدمه في نفس الامر والاسلام كما لا يجامع هذا الوصف ظاهرا كذا لا يجامعه بسببه يحتمل الوقوع في الندم فيجب الفحص ثم قال وقريب
منها الكتاب والسنة المستفيضة بل المتواترة الدالة على اعتبار العدالة بناء على ان المتبادر منها عرفا وعادة ليس مجرد الاسلام مع عدم
ظهور الفسق جدا انتهى والمسئلة محل اشكال ولكن التحقيق ان يقال ان من ذهب الى كفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في العدالة ان ادعى
ان ذلك معنى العدالة حقيقة لا غير كما هو ظاهر المبسوط والسرائر وغيرهما فهو باطل بل الحق ان العدالة غير ذلك لوجوه الاول ان المتبادر والمفهوم
من لفظ العدالة عند الاطلاق صفة حاصلة للشخص كامنة فيه كالشجاعة والسخاوة كما صرح به في مجمع الفائدة والرياض فان قلت هذا باعتبار اللغة
ولكنها صارت حقيقة شرعية في ذلك قلنا لا نسلم ذلك للتكلف والمتبادر من لفظ العدالة في عرف المتشرعة خلاف ذلك المعنى الثاني الاخبار
التي ذكرناها في مقام ذكر حجة القول الاول ويؤيدها ما اشار اليه والدي العلامة دام ظله العالي فقال ويستفاد من جملة وافرة من النصوص في
موارد عديدة اعتبار الاعدلية ولا يتاتى الا بقبولها المراتب المرتبة ضعفا وقوة ولا يكون ذلك الا بتفسيرها بغير ذلك مما يرجع الى امر وجودي
والا فالامر العدمي ولو ركب مع وجودي لا يقبل المراتب كما هو واضح الثالث ان معظم الاصحاب على عدم كون العدالة عبارة عن ذلك وانها عبارة
عن ملكة تبعث على ملازمة التقوى والمروة منهم العلامة في المختلف والقواعد والارشاد والتحرير وتهذيب الاصول ونهاية الاصول والشهيد
في الدروس والذكرى والروض والروضة والسيوري في التنقيح والمحقق الثاني في جامع المقاصد والسيد عميد الدين في المنية والفاضل
الشيخ حسن في م والفاضل الهندي في الكشف والوالد دام ظله العالي في الرياض وقد صرح جماعة ايضا بانه مذهب المعظم بل يستفاد من بعضهم
دعوى الاجماع عليه وفي البحار والذخيرة انه مذهب المتأخرين لا يقال لا دليل على ما ذكرت من الادلة الاربعة سوى الشهرة وهي ليست بحجة
ولذا انكر ذلك في مجمع الفائدة والبحار والذخيرة والكفاية وقال الاخيران لم نجد العدالة بمعنى الملكة في الاخبار ولا في كلام من تقدم على
العلامة ولا دليل عليه وقد صرح بهذا في مجمع الفائدة لانا نقول لا نسلم ان الشهرة ليست بحجة خصوصا مثل هذه الشهرة التي لا يبعد معها دعوى
شذوذ المخالف سلمنا ولكن الاجماع المنقول حجة خصوصا اذا اعتضد بالشهرة سلمنا ولكن نقول لفظ العدالة والعدل الواردين
في الكتاب والسنة ان وجب حمله على المعنى العرفي بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية فيه فلا اشكال في دلالته على الملكة لان المتبادر منه
عند الاطلاق في العرف الملكة وان وجب حمله على المعنى اللغوي فيحتمل قويا دلالته على الملكة ايضا فعلى اي تقدير هو يدل على الملكة و
يتبادر منه فيكون تفسير المعظم مستندا الى هذا وهو راجع الى احد الادلة الاربعة كما لا يخفى لا يقال اعتبار الملكة لا يجامع قولهم بعود
العدالة بعد التوبة مطلقا او في الجملة كما صرح به صاحب الكفاية والمقدس الاردبيلي رحمه الله لانا نقول هذا باطل لان اعتبار الملكة ابتداء لا
يستلزم اعتبارها دائما سلمنا ولكن ليس المراد بالملكة ما يمنع المكلف من المعصية بحيث لا يتمكن منها اصلا بل المراد منها استعداد
النفس لترك المعاصي وقوتها القريبة في ذلك فتأمل وان سلم القائل بكفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في الحكم بالعدالة ان العدالة
عبارة عن الملكة الخاصة وادعى ان ذلك دليل عليها فنقول ان ادعى انه يحصل منه العلم بها فهو باطل قطعا وان ادعى انه يحصل منه

بالمرة بناء على ان الفاسق ح

في بيان ان العدالة هي الملكة

الظن

الظن بها منوا بعد بعد وهو ظ سلمنا حصول الظن منه بذلك ولكن نطالب بدليل حجيته وان ادعى انه يدل على الملكة تعبدا منو مطلقا
لعدم الدليل عليه وبالجملة الاقرب عندك ما عليه المعظم من انه لا يجوز الحكم بالعدالة بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق وان ادعى القائل بكفاية
مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في قبول الشهادة ان العدالة ليست شرطا فيه بل الفسق مانع ومع الشك فيه كما في مجهول الحال يدفع
بالاصل فضعفه ظاهر لان اشتراط العدالة في الشاهد مما لا ريب فيه وبالجملة محل النزاع في المسئلة لا يخلو عن اشتباه فان منهم من جعل
النزاع كون مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق عدالة ومنهم من جعل محل النزاع كون العدالة شرطا وكيف كان فالمختار ان مجرد الاسلام
مع عدم ظهور الفسق لا يكفي في قبول الشهادة وثبوت العدالة وينبغي التنبيه على امرين **الأول** ان القائلين بكفاية مجرد الاسلام مع
عدم ظهور الفسق في ثبوت العدالة هل ارادوا بالاسلام المعنى الاعم او المعنى الاخص وهو الايمان فيه اشكال ولكن الظاهر الاخير كما صرح به
في مجمع الفائدة **الثاني** اعلم انه كما لا يثبت عدالة الشاهد بمجرد الاسلام وعدم ظهور الفسق كذلك لا يثبت به عدالة الامام والظاهر ان من
اكتفى به في ثبوت عدالة الشاهد اكتفى به في ثبوت عدالة الامام وقد اشار الى هذا في الذخيرة والبحار وغيرهما والظاهر عدم القائل بالفصل في باب الامامة والشهادة **مفتاح**
اختلف اصحابنا في توقف العدالة التي هي شرط لجملة من الامور على مراعاة المروة على قولين الاول انها متوقفة على ذلك وهو للمبسوط والسرائر والتحرير والمختلف
والقواعد والارشاد والتهذيب والنهاية والمنية والدروس والذكرى والتنقيح وجامع المقاصد وضه ولك والكفاية وحكاه في كنز العرفان عن
الفقهاء وفي المدارك والذخيرة عن المتأخرين وفي الرياض والمفاتيح هو المشهور وفي الكفاية انه المشهور بين الخاصة والعامة وفي البحار والمشهور لا سيما
بين المتأخرين اعتبار المروة في الامامة والشهادة لا شاهد له من جهة النصوص الثاني انها ليست بمتوقفة على ذلك وهو للمفيد في المحكي عنه
والشيخ في العدة والمحقق في موضع من يع والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والشهيد الثاني في الروض وسبطه في لك والفاضل الخراساني
في النخبة وخالي العلامة المجلسي طاب ثراه في البحار ووالدي دام ظله العالي في الرياض ويمكن استفادته من النهاية والمحكي عن الحلبي والقاضي
حيث لم يصرحوا بتوقف العدالة على ذلك ولم يذكروا ما يدل عليه الا ان الاول صرح بتوقفها على ستر العيوب والاخيرين بتوقفها على اجتناب
القبائح وفي دلالة هذين على اعتبار المروة فيها اشكال للاولين وجوه منها الاصل المستفاد اليه الاشارة ومنها ان المقصد من اشتراط العدالة
هو حصول الوثوق والاعتماد وهما لا يتحققان بالنسبة الى من لا مروة له لان عدمها اما لخبل وضعف عقل او لقلة حياء وعلى التقديرين لا يبقى
وثوق اما مع قلة الحياء فلان من لا حياء له يصنع ما يشاء كما ورد في الخبر فيكون عدم المروة من منافيات العدالة فيكون هي متوقفة عليها
وفيه نظر للمنع من ان المقصد من اشتراط العدالة ذلك لاحتمال ان يكون المقصد امرا اخر ولو كان المقصود منه ذلك لكان الشرط في الحقيقة هو حصول
الظن بالصدق والوثوق والاعتماد وهي كما تحصل بالعدالة كذا تحصل بغيرها فلم يكن للتخصيص بالعدالة وجه سلمنا ولكن لا نم ان عدم المروة
ينافي الاعتماد والوثوق بل قد ينافيهما فلا يكون من منافيات العدالة مط لا يق اذا ثبت انه في الجملة من منافيات العدالة ثبت كونه منافيا
مط لعدم القائل بالفصل لانا نقول هذا بط كما لا يخفى ومنها ما تمسك به بعض على ما حكي من المروي عن مولانا الكاظم عليه السلام لا دين لمن لا
مروة له ولا مروة لمن لا عقل له وفيه نظر لضعف الرواية سندا فلا يجوز التعويل عليها ومع هذا فقد قال بعض الفضلاء فيما حكي عنه ان
استعمال المروة بالمعنى الذي ذكره الاصحاب غير معروف في كلامهم عليهم السلام وح فالظاهر حمله على بعض المعاني المروية عنهم ع في تفسيرها انتهى قال
والدي العلامة دام ظله العالي بعد نقل هذا اقول كانه اشار بالمعنى المذكور بين الاصحاب الى ما قالوه من انها التخلق بخلق امثاله وبالمعاني
المروية عنهم عليهم السلام الى ما في بعض النصوص من انها اصلاح المعيشة وما في بعض اخر منها من انها ستة ثلثة في الحضر وهي تلاوة القران وعمارة
المساجد واتخاذ الاخوان ومثلها في السفر وهي بذل الزاد وحسن الخلق والمزاح في غير معاصي الله وما في ثالث من انها ان يضع الرجل خوانه بفناء
امن الحير ذلك وليس في شيء من هذه المعاني المروية ما يوافق ما ذكره الاصحاب في معنى المروة ولا كونه معتبرا في العدالة بالكلية نعم ربما يشعر
به بعض الروايات منها من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت
اخوته وحرمت غيبته لكن الاشعار غير كاف سيما مع قصور السند لا ريب ان اعتبارها احوط وان كان في تعينه نظر انتهى ومنها انه لا
يطلق عرفا على من لا مروة له انه عادل فيكون هي مما يتوقف عليه مفهوم العدالة وفيه نظر لان لفظ العدالة عند اهل العرف غير معلوم
المعنى وبناؤهم في معرفة معناه على ما يرد الشرع به فحاله عندهم كحال سائر الالفاظ التي لا يعرف معناها الا بعد التوقيف من الشرع فتم

ايضا

تنبيه متعلق بالمعنى

الشاهد اكتفى به في ثبوت عدالة

الخبل فظ واما مع ع

وجه لا ينافيهما

ومنها

ومنها اشتهار القول بتوقف العدالة على المروة وفيه نظر لامكان المناقشة في حجية الشهرة سلمناها ولكن نمنع من تحققها في المسئلة على وجه
يصح الاعتماد عليه ومنها ان المناصب التي اعتبر فيها العدالة كالشهادة والامامة والقضاء لا يليق بمن لا مروة له فيلزم ان يكون المروة مما يتوقف
عليه العدالة وفيه نظر للمنع من المقدمة الاولى سلمنا ولكن الاستلزام مم ولم لا يجوز ان تكون المروة شرطا لتلك المناصب بنفسها ولا يكون لها
دخل في اصل العدالة وقد صار الى هذا بعض قائلا ان المروة شرط في الشهادة وانه لا ربط لها بالعدالة فتم وللاخرين وجوه منها ما تمسك به في مجمع
الفائدة من الاصل فقال دخول المروة في العدالة غير بين للاصل ولعدم ثبوتها منها شرعا ولا لغة ولا في عرف الجميع لعدم ذكر البعض في تعريف
العدالة واعتبارها في قبول الشهادة ايضا غير ظاهر للاصل وعدم ذكرها في الادلة من الاية والاخبار والاجماع بل يدل على عدمه تركها في
الادلة والاقتصار على العدالة وعدم الفسق والتهمة كما سمعت فتم ومنها ان عدم قدح ارتكاب الصغائر في العدالة يستلزم عدم قدح ارتكاب
خلاف المروة فيها بطريق اولى ومنها ان اطلاق مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية يقتضي جواز قبول خبر غير الفاسق مط ولو لم يكن له مروة ولا
دليل على خروج من لا مروة له عنه فيكون مندرجا تحت العموم وفيه نظر لامكان دعوى انصراف الاطلاق الى الغالب وهو من له مروة كما اشار
اليه في ئك ومنها عموم قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون يقتضي جواز الاعتماد على من لا مروة له لانه ليس بفاسق قطعا فلا يكون
عدم المروة من قوادح العدالة فتم ومنها خلو الاخبار عن بيان توقف العدالة على المروة كما اشار اليه في مجمع الفائدة والمدارك والذخيرة والكفاية
والرياض ومنها ما اشار اليه في البحار فقال والحق ان ما لم يخالف منه ذلك الشرع ولم يرد فيه نهي لا يقدح في العدالة ولا دليل عليه وليس
في الاخبار منه اثر بل خلافه في اخبار كثيرة ومن كان اشرف من رسول الله ص وكان يركب الحمار العاري ويردف من خلفه ويأكل ماشيا الى الصلوة
كما روي كانهم اتبعوا اثر العامة فانها مذكورة في كتبهم ولذا لم يذكر المحقق ذلك في معناها واعرض عنه كثير من القدماء والمتأخرين انتهى وفيه
نظر والمسئلة لا تخلو من اشكال ولكن القول الثاني لا يخلو عن قوة الا ان مراعاة الاول مهما امكن احوط وينبغي التنبيه على امور **الأول**
اختلف العبارات في تفسير المروة ففي ط وئر العدالة في المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة وفي التحرير اما العدالة في الافعال فتجتنب
الامور الدنية وفي القواعد من صفات الشاهد المروة فمن يرتكب ما لا يليق بامثاله من المباحات بحيث يسخر به ويهزأ منه ترد شهادته وفي
الايضاح اما المروة فاجتناب ما يسقط العزة من القلوب ويدل على عدم الحياء وعدم المبالاة بالانتقاص وفي الدروس اما المروة فهي تنزيه النفس
عن الدنائة التي لا تليق بامثاله وفي التنقيح اما المروة فيخرج عنها بفعل الدنائة ما يسقط العزة والمحل من القلب ما يدل على المهانة وعدم المبالاة
وفي جامع المقاصد المروة مجانبة ما يؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة من المباحات والصغائر وفي الروضة هي التخلق بخلق امثاله في
زمانه ومكانه وفي الروض المراد بالمروة ملكة تبعث على مجانبة ما يؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة من المباحات والمكروهات وصغائر المحرمات بحيث
لا يبلغ حد الاصرار وفي المدارك اما المروة فالمراد بها تنزيه النفس من الدناءة التي لا تليق بامثاله ويحصل ذلك بالتزام محاسن العادات و
ترك الرذائل المباحة وفي الذخيرة المروة مجانبة ما يؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة من المباحات والمكروهات وصغائر المحرمات التي لا تبلغ حد
الاصرار وفي المسالك ومجمع الفائدة والذخيرة وفي ضبط المروة عبارات متقاربة منها ان صاحب المروة هو الذي يصون نفسه عن الادناس ولا
يشينها عند الناس او الذي يتحرز عما يسخر منه ويضحك به او الذي يسير بسيرة امثاله في زمانه ومكانه وفي البحار وفي ضبط معناها عبارات لهم
متقاربة المعنى وحاصلها مجانبة ما يؤذن الى اخر ما في الذخيرة وفي الكشف المروة بالهمزة ويجوز تشديد الواو وهي الانسانية كما في الصحاح
او الرجولية والمراد بها هنا الكمال فيهما كما في العين والمحيط وفي الاصطلاح هيئة نفسانية تحمل الانسان على الوقوف على محاسن الاخلاق
وجميل العادات **الثاني** اعلم انه قال في ض بعد الاشارة الى تفسير المروة ويختلف ذلك باختلاف احوال الناس وتفاوت مراتبهم وازمنتهم و
امكنتهم فقد يكون الشيء مطلوبا في وقت مرغوبا عنه في وقت اخر بالنسبة الى ما ذكره انتهى واشار الى ما ذكره في الروضة وجامع المقاصد والذخيرة
والبحار ففي الاول بعد ذلك ايضا ويختلف الامر فيها باختلاف الاحوال والاشخاص والاماكن وفي الثاني بعد ذلك ايضا ويختلف ذلك باختلاف
احوال الناس وتفاوت مراتبهم وفي الثالث بعد ذلك ايضا ويختلف ذلك بحسب الاشخاص والاوقات والاحوال والبلاد وفي الرابع بعد ذلك ايضا ويختلف
ذلك بحسب اختلاف الاشخاص والاعصار والامصار والعادات المختلفة **الثالث** عد مما ينافي المروة ويوجب سقوطها امور منها ما صرح
به في المبسوط والسرائر وقالا ومما يسقطها الاكل في الطرقات ومنها ما صرح به في المبسوط من لبس الثياب المصبغة للنساء ومنها ما صرح به في القواعد

تنبيهات متعلقة بالعدالة والمروة

تنبيه متعلق [illegible]

المصبغة وفي تر لبس الثياب

للرجل منها الرجلية [illegible]
وبعضهم ومنها ما صرح به في [illegible]

واما

والايضاح والدروس والتنقيح وجامع المقاصد والروض والمسالك ومجمع الفائدة والذخيرة والبحار من الاكل في السوق وزاد في القواعد ومن غالبا وفي الاخيرين في اكثر البلاد وفي المسالك الان بكون الشخص سوقيا او غريبا لا يكترث بفعله وفي الروضة ومنه الاكل في السوق والشرب فيها لغير سوقي الا اذا غلبه العطش وفي مجمع الفائدة ومنه الاكل في الاسواق الان بكون الشخص سوقيا او بدويا او فقيرا لم ينكر هذا الفعل عنه او يكون ذلك عادة في تلك البلدة غير منكر وخارج عن رسومهم وعادتهم مثل الاكل في الطريق بمحضر الناس والحق في ضم الاكل في السوق الاكل في المجامع ومنها ما صرح به في القواعد من البول في الاسواق غالبا ومنها ما صرح به في القواعد من الانكباب على اللعب بالحمام ومنها ما صرح به في س والذخيرة والبحار من لبس الفقيه لباس الجندي وزاد في الاول بحيث يسخر منه وصرح بان العكس وهو لبس الجندي لباس الفقيه بحيث يسخر منه كذلك وفي الروضة في مقام ذكر المنافيات ولبس الفقيه لباس الجندي وغيره مما لا يعتاد لمثله بحيث يسخر منه وبالعكس وفي المسالك فمن ترك المروة لبس ما لا يليق بامثاله كما اذا لبس الفقيه لباس الجندي وتردد به في البلاد التي لم تجر عادة الفقهاء فيها بلبس هذا النوع من الثياب وكما اذا لبس التاجر ثوب الحمالين ونحوهم بحيث يصير مضحكة وفي مجمع الفائدة في مقام المذكور كما اذا لبس الفقيه الجندي الى اخر ما في المسالك وفي القواعد في المقام المذكور كالفقيه يلبس القباء والقلنسوة غالبا ومنها ما صرح به في الايضاح من كشف الراس بين جماعة الناس وهم ليسوا كذلك وفي ض في المقام المذكور كشف الراس عند من ليس هو كذلك وفي الذخيرة والبحار في المقام المذكور كشف الراس في المجامع وفي الروضة في المقام المذكور المشي مكشوف الراس بين الناس وفي المسالك في المقام المذكور المشي في الاسواق والمجامع مكشوف الراس والبدن اذا لم يكن الشخص ممن يليق به امثاله وفي مجمع الفائدة في المقام المذكور ومنه المشي في الاسواق مكشوف الراس او البدن اذا لم يكن اهل المجلس كذلك ومنها ما صرح به في س من قبيح من السخرية وفي الروضة كثرة السخرية ومنها ما صرح به في الدروس والتنقيح من كشف العورة التي يتاكد استحباب سترها في الصلوة ومنها ما صرح به في جامع المقاصد والروض والذخيرة والبحار من البول في الشوارع وقت سلوك الناس وزاد في الاول فمن يوجب الاختلاط مرتبة عادة ومنها ما صرح به في جامع المقاصد والروض من مرتبة لقمة ومنها ما صرح به في الكثير من التطفيف بحبة ومنها ما صرح به في المسالك والروضة والذخيرة ومجمع الفائدة من كثرة الحكايات المضحكة وفي البحار الاكثار من المضحكات ومنها ما صرح به في الذخيرة والبحار من المضايقة في اليسير الذي لا يناسب حاله ومنها ما صرح به في المسالك ومجمع الفائدة ففي الاول ومنه ان يخرج من حسن العشرة مع الاهل والجيران والمعاملين ويضايق في اليسير الذي لا يستقصى فيه وفي الثاني ومنه ان يخرج من حسن العشرة التي مطلوبة منه عقلا وعادة مع اهله واخوانه وجيرانه وبالجملة مع مخالطيه ومعامليه مثل ان يضايق معهم في المطعم القليل فيأكل وحده طعاما طيبا ويطعمهم ادون مما يجري في عادة امثاله ولا يلتفت الى الجيران باطعام وماء ونار بل يمنعهم ويضايقهم في الامور المشتركة مثل السكنى ويضايق معاملته في الشيء الدون الذي ينبغي المسامحة عن مثله في مثله ونحو ذلك مثل ان يفعل ما لا يليق بامثاله بالنسبة الى الناس ومنها ما اشار اليه في المسالك ومجمع الفائدة ففي الاول ومنه ان يبتذل الرجل المعتبر بنقل الماء والاطعمة الى بيته اذا كان ذلك عن شح وضنة ولو كان عن استكانة او اقتداء بالسلف التاركين التكلف لم يقدح ذلك في المروة وكذا لو كان يلبس ما يجد ويأكل حيث يجد لتقلله وبراءته من التكلفات العادية ويعرف ذلك بتتبع احوال الشخص في الاعمال والاخلاق وظهور مخايل الصدق عليه وفي الثاني ومنه ان يباشر بنفسه نقل الملك والحطب واتيان الحوائج والاطعمة الى البيت لشح على دفع الكرى واما لو كان لاستكانة وعدم اعتباره بنفسه وانكسار نفسه وارادة اصلاحها وجعلها الزاهدة وترك تعويدها بالرسوم الجاهلية والعامة الحادثة اقتداء بالسلف بل الائمة عليهم السلام فذلك ليس من ترك المروة في شيء بل من الطاعات والقربات والامتياز بالقصد يعرف بذلك من افعال الناس واعمالهم واخلاقهم مثل ان يكون عادته ان يأكل ما يجد ويلبس كذلك ويفعل ما تيسر ويجلس كيفما اتفق مثل ان يجلس على الارض والتراب ويأكل عليها من غير سفرة ويجلس جلسة العبيد وياكل اكلهم كما نقل من فعله صلى الله عليه وآله وقوله في جواب من سأل عن ذلك بحيث منا ذلك في العبودية حتى لا افعل انا فعل العبيد ولا اجلس جلستهم ولا اكل اكلهم انتهى **الرابع** قال في الروضة والروض والذخيرة لا يقدح فعل السنن وان استهجنها العامة وهجرها الناس كالكحل والحناء والحنك في بعض البلاد وانما العبرة بغير الراجح شرعا

فما ذكروه جيد والحمد لله رب العالمين تمت

ومنها ما صرح به في ذلك ومجمع الفائدة والذخيرة والبحار من تقبيل امرأته وزوجته في المحاضر وبين الناس وزاد في الاربعين او يحكي لهم ما يجري بينه وبينها في الخلوة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله اجمعين ولعنة الله على اعدائهم ومخالفيهم الى يوم الدين **باب** الاجتهاد والتقليد قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا **القول في الاجتهاد** **مقدمة** اختلف عبارات الاصحاب وغيرهم في تعريف الاجتهاد ففي المعارج الاجتهاد افتعال من الجهد وهو في الوضع بذل المجهود في طلب المراد مع المشقة لانه يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في حمل الحقير وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الاحكام الشرعية وبهذا الاعتبار يكون استخراج الاحكام من ادلة الشرع اجتهادا لانها تبتني على اعتبارات ظنية نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الاكثر سواء كان ذلك الدليل قياسا او غيره فيكون القياس على هذا التقرير احد اقسام الاجتهاد فان قيل يلزم على هذا ان يكون الامامية من اهل الاجتهاد قلنا الامر كذلك لكن فيه ايهام من حيث ان القياس من جملة الاجتهاد في تحصيل الاحكام بالطرق النظرية التي ليس احدها القياس وفي الذريعة الاجتهاد عبارة عن اثبات الاحكام الشرعية بغير النصوص وادلتها بل بما هو طريقه الامارات والظنون وادخل في جملة ذلك القياس الذي هو حمل الفروع على الاصول لعلة مميزة كما ادخل في جملته ما لا امارة لمعينه كالاجتهاد في القبلة وقيم المتلفات وفي النهاية الاجتهاد لغة عبارة عن شرعا استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينفي عنه اللوم بسبب التقصير وفي باب الاجتهاد لغة استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي وفي المبادي وشرحه الاجتهاد في الاصطلاح عبارة عن استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية على وجه لا زيادة فيه وزاد الثاني فقال هو في اللغة استفراغ الوسع في تحصيل امر مستلزم للكلفة والمشقة وفي المنية الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع اي الطاقة في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي وقال اخرون الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد فيه فهم الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وفي الزبدة الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة وفي الوافية الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد في المشقة وفي الاصطلاح المشهور انه استفراغ الوسع من الفقيه في تحصيل الظن بحكم شرعي وعندي الاولى في تعريفه انه صرف العالم بالمدارك واحكامها نظره في ترجيح الاحكام الشرعية الفرعية وفي الاحكام الاجتهاد في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة اما في اصطلاح الاصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه وفي شرح المختصر للعضدي الاجتهاد لغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي انتهى **مفتاح** اعلم انه قد ادعى بعض اصحابنا ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية الفرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من المذهب في نحو زماننا منسد وحجته على ذلك ان ما يمكن ان يستدل به على تلك الاحكام ليس الا الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وليس شيء منها يفيد القطع بالحكم الشرعي اما الكتاب فلانه وان كان قطعي السند معلوم الصدور الا انه ظني الدلالة لان دلالته على الحكم الشرعي انما هي بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية لما سبق اليه الاشارة على انا نمنع ان جميع ما يتعلق بالاحكام الشرعية من الكتاب قطعي السند وذلك لان ما اختلف فيه القراء السبعة وغيرهم لا يمكن القطع بما لعدم ثبوت تواتره كما عليه جماعة وبالجملة ان معظم الاحكام الشرعية لا يمكن استفادته من الكتاب

فاذا المستفتي القياس من اهل الاجتهاد

في تعريف الاجتهاد اصطلاحا استفراغ الوسع

[illegible]

اصلا وهو واضح لا ريب فيه واما ما يمكن استفادته منه فمنه ما يستفاد مما اختلف فيه القراء وهذا مما لا يمكن القطع به لعدم العلم بصحة النسبة بناء على عدم ثبوت القراءات المختلفة ومنه ما اتفق عليه القراء وهذا وان كان قطعي السند الا انه ظني الدلالة فلا يحصل العلم بالاحكام الشرعية من طريق الكتاب هذا وقد منع طائفة من الظاهر الصحيح كون الكتاب مستندا شرعيا لما دل على ان الكتاب لا يعلم معناه الا بتفسير اهل البيت عليهم السلام وهذا المذهب وان كان فاسدا الا انه مما يوجب منع حصول العلم بالحكم الشرعي من طريق الكتاب ايضا مما يوجب هذا ما دل عليه جملة من الاخبار وقال به جملة من العلماء الابرار من وقوع السقط في القران لاحتمال كل اية يمكن استفادة الحكم الشرعي منها وقوع السقط فيها ومعه لا يصح الاستدلال بها وهو واضح فتامل واما السنة فلان الموجود منها المروي من طرق العامة والخاصة لا يستوعب جميع الاحكام الشرعية بل كثير منها خارج عنه وليس له عليه دلالة وهذا واضح لا يشتبه فيه من له تتبع تام في المسائل الفقهية خصوصا فيما يتعلق منها بالمعاملات فان الروايات المتعلقة بها في غاية القلة واكثر مسائلها خالية عن رواية متعلقة به واما الذي يستفاد منه الحكم الشرعي فكثير منه لا حاجة اليه لتعلقه بضروري الدين او المذهب اي المجمع عليه والذي لا يتعلق بما ذكر فكثير منه يجب طرحه لقيام الدليل القاطع عليه والذي لا يجب طرحه على قسمين قطعي وغير قطعي وكلاهما لا يوجبان القطع بالاحكام الشرعية اما غير قطعي السند فواضح واكثر الاخبار الموجودة في زماننا من هذا القبيل واما ما توهمه طائفة خالية عن التحقيق من ان جميع الاخبار او جميع الاخبار المذكورة في الكتب الاربعة قطعية السند معلومة الصدور فهو شيء لا يصغى اليه وقد بينا وجهه فيما سبق واما قطعي السند فلكونه ظني الدلالة لان دلالته بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية وما هو ظني الدلالة لا يمكن تحصيل العلم به وهذا الوجه يجري ايضا في القسم الاول وبالجملة كلما كانت دلالته مستفادة من الالفاظ كالكتاب والسنة المتواترة والمحفوفة بالقرائن القطعية واخبار الاحاد لا يمكن تحصيل العلم منه لما اشرنا اليه من ان دلالة الالفاظ لا تفيد العلم وقد مضى تحقيق ذلك في اول الكتاب واما الاجماع فلان حصوله في زمن الغيبة على وجه يحصل به العلم بقول المعصوم ع غير ممكن عادة كما هو خيرة جمع من المحققين واما الشهرة وعدم ظهور الخلاف وظهور عدم الخلاف فلا تفيد العلم وهو واضح لا يقال كيف تمنع من حصول الاجماع في زمن الغيبة والحال ان معظم الاحكام الشرعية يستفاد من الاجماع لم وانكاره مكابرة فلا يمكن دعوى انحصار المعلوم من الاحكام الشرعية في ضروري الدين والمذهب لانا نقول على تقدير تسليم ما ذكر لا يلزم من تحقق الاجماع كون الحكم قطعيا لان ثبوت الحكم بالاجماع المركب يتوقف على ضم مقدمة اخرى هي اما دلالة الكتاب او دلالة السنة وقد عرفت انهما ظنيتان ومن الظاهر انه اذا كانت احدى مقدمات القياس ظنية كانت النتيجة ظنية وقد اشار الى هذا جدي قدس سره فقال في جملة كلام له على انا نقول الاجماع مثلا وان كان علميا الا انه لا يكاد ينفعنا في المسائل الا بضميمة امر ظني اذ لا يكاد يثبت منه الا امر اجمالي مثلا الاجماع واقع على وجوب الركوع في الصلوة واما حد الركوع وواجباته ومحرماته ومفسداته وسائر احكامه فانما يثبت باصل البراءة او اصل العدم او الحديث او امثال ذلك فظهر ان طريق معرفة الاحكام كاد ينحصر في الظن على انه لو تحقق طريق علمي ينفعنا في بعض المواضع بالاستقلال فلا يبعد ان لا يكون مما يتعلق به الاجتهاد فيكون ما يتعلق به الاجتهاد منحصرا في الظني نعم ربما يحصل العلم من تعاضد الامارات والادلة واما العقل فلانا لم نجد منه ما يدل على الحكم الواقعي بنفسه من غير ضمه الى مقدمة اخرى نقلية واما المنضم اليها فلا يحصل منه العلم لما عرفت سابقا فقد ظهر مما ذكر ان ما عدا الضروري من الاحكام الشرعية لا يكون معلوما وقد اشار الى جملة مما ذكرنا في المعالم فقال ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلام في زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة انتهى وفيه نظر للمنع من انحصار القطعي في الضروري بل قد يحصل العلم بالحكم الشرعي ولم يبلغ الى حد الضرورة وذلك قد يكون بالكتاب والسنة وقد يكون بالعقل واما منع حصول القطع بالحكم الشرعي من الاولين باعتبار كون دلالتهما دلالة لفظية وان الدلالة اللفظية لا تفيد العلم فضعيف لان الدلالة اللفظية قد يحصل منها العلم كما تقدمت اليه الاشارة واما منع حصول العلم بالحكم الشرعي من طريق الاجماع ودليل العقل فضعيف ايضا كما لا يخفى وقد اشار الى ما ذكرناه جدي قدس سره في تعليقته على المعالم فقال ما ذكره فاسد بل بالبداهة اذ ربما يمكن اثبات بعض الشرع ضروريا بالمتواتر سيما المتواتر بالمعنى بل لا تامل في الاثبات ويحصل كثيرا واما الاجماع ففي كثير من المواضع يثبت من التتبع والتطلع والتظافر والتسامع من فتاوى الفقهاء وربما انضم اليها القرائن من الاخبار والقران وما يعقل

بل ربما

[illegible]

بل وربما نقل الاجماع بحد التواتر مثل الاجماع على اشتراط الاذن الخاص في وجوب صلوة الجمعة وربما انضم الى الاجماع المنقول المذكور قرائن اخر مفيدة لليقين بل وربما انضم الى الاجماع المنقول بخبر الواحد امثال ما ذكر الى حد يحصل اليقين وربما يحصل اليقين من خبر الواحد المحفوف بالقرائن سيما اذا استفاض وبلغ حد الكثرة في الاستفاضة واما اصالة البراءة في الموضع الذي لا يكون دليل على التكليف فلا ظن به اصلا فهي من اليقينيات كما حققنا في رسالتنا المكتوبة في اصالة البراءة وللاخبار المتواترة والقران والاجماع المنقول عن كثير من الفقهاء واتفاقنا وهم في ذلك بل وحصول القطع من ملاحظة طريق الرسول ص والائمة ع بالنسبة الى المكلفين في تكاليفهم الى غير ذلك وبالجملة ما ادعاه من الانسداد مخالف للوجدان انتهى وبالجملة الانصاف ان المعلوم من الاحكام الشرعية لا ينحصر في الضروري بل قد يتحقق في غيره نعم هو في غاية القلة ونهاية الندرة فمعظم الاحكام الشرعية لم يتمكن من العلم به قطعا

مفتاح ذكروا انه يتوقف الاجتهاد المطلق والقدرة على استنباط جميع المسائل الفقهية على الوجه المعتبر شرعا على امور منها ان يكون عالما بالنحو فلو لم يكن عالما به لم يكن مجتهدا مط وقد صرح بهذا الشرط في العدة وئر والتحرير والقواعد ونهاية الاصول ودى وشرح المبادي والذكرى والدروس وقيح وضه ولم ودة وشرحها للجد الصالح والوافية والفوائد الحائرية ورسالة الاجتهاد والاخبار ولهم وجوه الاول ظهور الاتفاق عليه الثاني اصالة عدم جواز العمل بالظن حيث لا يكون عالما بالنحو واصالة عدم جواز تقليد من لم يعلم النحو الثالث العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها ظن العالم بالنحو بالدليل ولا دليل على خروج ظن غيره فيبقى مندرجا تحتها الرابع ما تمسك به في العدة وئر ويب والمنية والذكرى والتنقيح والروضة والوافية من ان معظم الادلة الشرعية انما يستفاد من الكتاب والسنة وهما عربيان يتوقف معرفتهما على معرفة اللغة العربية وعلى معرفة النحو وزاد في المنية فقال لاختلاف معاني اللفظ الواحد عند اختلاف حركاته تركيبا تقول ما احسن زيدا وما احسن زيد وما احسن زيد فان الاول تعجب ومعناه شيء احسن زيدا والثاني خبر ومعناه ما صار زيد احسن والثالث استفهام ومعناه اي خلق من اخلاق زيد او اي عضو من اعضائه احسن ودلالة هذه الحركات على هذه المعاني انما تستفاد من علم النحو انتهى ويؤيد ما ذكرناه في ئر فقال روي ان [illegible] قال لابي حنيفة الفقيه ما تقول في رجل ضرب ظبية بمرقاق فقتلها فقال ابو حنيفة ما ادري ما تقول فقال انفقيه وبحك في دين الفقيه يحتاج الى اللغة حاجة شديدة الى الرواية وقال الاصمعي سمعت حماد بن سلمة يقول لرجل في حديث حدثني وقال ابو داود السجي سمعت الاصمعي يقول ان اخوف ما اخاف على طالب العلم اذا لم يعرف النحو ان يدخل في جملة قول النبي ص من كذب علي فليتبوء مقعده من النار لانه لم يكن يلحن فمهما رويت عنه ولحنت فيه كذبت وروي عن الصادق ع انه قال نحن قوم فصحاء فاذا رويتم الاخبار فاعربوا وصرح في النهاية ويب بوجوب معرفته متمسكا بتوقف الواجب المطلق عليه وان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب ومنها ان يكون عالما بالصرف فلو لم يكن عالما به لم يكن مجتهدا مط وقد صرح بهذا الشرط في ئر ويب والتحرير والقواعد ودى وشرح المبادي والذكرى والدروس والتنقيح والروضة والمعالم والزبدة وشرحها للجد الصالح وكشف اللثام ورسالة الاجتهاد والاخبار ولهم الوجوه المتقدمة وفي الوافية لاحتياج المجتهد الى علم الصرف ظاهر لان تغير المعاني بتصريف المصدر الى الماضي والامر والنهي ونحوها انما يعلم في الصرف ومنها ان يكون عالما باللغة العربية وقد صرح بهذا الشرط في يه والعدة والمبسوط والقواعد والتحرير ويب والنهاية ودى وشرح المبادي والذكرى والدروس والمنية والتنقيح وضه وكشف اللثام والفوائد الحائرية ورسالة الاجتهاد والاخبار ولهم الوجوه المتقدمة وقد احتج بالوجه الاخير منها هنا في العدة ويب ويه والذكرى والمنية والفوائد الحائرية ورسالة الاجتهاد والاخبار وقد طال الكلام في ذلك بذكر الشواهد عليه واعظمها التجاء علماء الاسلام من الخاصة والعامة قديما وحديثا الى كتب النحو والصرف

الى كتب اللغة كالصحاح

ومع ذلك فان العيان يشهد بذلك الا ترى انه من لم يعرف اللغة من العربية وغيرها لم يتمكن من فهم المعنى المقصود في الكتاب والسنة وعدم الافتقار الى معرفة العلوم الثلثة المذكورة في كثير من الالفاظ المبذولة لا ينفي الاحتياج اليها مط وذلك في غاية الوضوح ثم ان الظن من اللغة في اكثر الكتب المتقدمة هو متن اللغة الذي تضمنه كتاب القاموس ونحوه بقرينة جعلها مقابلة للنحو والصرف ويطرح من في مقام ذكر الشرائط على العلوم الثلثة عد كون علم المعاني والبيان وعلم القراءة من جملة الشرائط وسيأتي الكلام فيه ان شاء تعالى واعلم انه ليس الشرط معرفة جميع المسائل من العلوم الثلثة ولا حفظها عن ظهر القلب بل اللازم معرفة ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة كما صرح به في يب والمنية وضه وصرح في التحرير وقيح بالاول ولم يصرحا بجواز الرجوع الى الكتب المعتمدة كما صرح به في التهذيب والمنية والروضة وصرح في التحرير والتنقيح بالاول ولم يصرحا بجواز الرجوع الى الكتب المعتمدة لكنه من المقطوع به انهما قائلان به وصرح في المنية

منها

منها المغني والجمهرة والصحاح فلا يشترط ان يكون في اللغة كالاصمعي في النحو كسيبويه كما صرح به في التنقيح وهل يجوز الاكتفاء بكتاب واحد او لا صرح بالثاني في كشف اللثام فقال ولا يضر الافتقار في كثير منه الى الرجوع الى الكتب المعدة في العلوم المذكورة ولكن لا بد من تتبع الكتب بحيث يحصل العلم العادي او الظن بما يجدها يرد فيه ولا يقتصر على كتاب او كتابين كما نرى كثيرا من الفقهاء يقتصرون في المسائل اللغوية على نحو الصحاح وحده والنحوية على نحو المفصل اذ كتاب سيبويه ولا بد مع ذلك من التمهر والاقتدار الكامل والملكة القوية التي لا يحتاج في اكثرها الى الكتب والا لم يعتمد على فهمه واخطاء كثيرا او مر ان كل علم من القرآن والسنة ما يحتاج اليه وما لا يحتاج اليه الا نادرا انتهى وفيه نظر واعلم انه قال في الوافية والاحتياج الى هذه العلوم الثلثة انما هو لمن لم يكن مطلعا على عرف النبي والائمة ع كالعجم مطلقا والعرب ايضا في هذه الازمنة المتطاولة الولاة ومن قرب من زمانهم على ان الاحتياج في هذه الازمنة ايضا متفاوت بالنسبة الى الاصناف كالعرب والعجم انتهى وفيه نظر ومنها ان يعرف شرائط البرهان وكيفية تراكيب البراهين وقد صرح بهذا الشرط في يه والتحرير وعدة كتب اخرى منها شرح المبادي والتهذيب والروضة والكشف والفوائد الحائرية ورسالة الاجتهاد والاخبار والعلم المتكفل لبيان ذلك هو علم المنطق وقد صرح بكون معرفته شرطا في الاجتهاد في الزبدة وشرحها للجد الصالح ره وقال لان المجتهد يستنبط الاحكام من الادلة بطريق النظر فهو يحتاج الى معرفة احوال النظر من الصحة والفساد وكيفية الترتيب الى المنطق انتهى وقد اشار الى الحجة المذكورة في التنقيح ولم والمنية والفوائد وفي الوافية الاحتياج الى المنطق انما هو لتصحيح المسائل الخلافية وغيرها من العلوم المذكورة اذ لا يكفي التقليد بسيما في الخلافيات مع امكان الترجيح كذا الرد الفروع الغريبة الى الاصول لما انه محتاج الى اقامة الدليل وتصحيح الدليل لا يتم بدون المنطق انتهى ولم يذكر هذا الشرط في المبادي وغيرها ولعله لما انه تعرض معظم الاصوليين للقدر المحتاج اليه من علم الاصول فيكون التصريح بشرطية اصول الفقه مغنيا عن الحكم بشرطيته لما ذكرنا او لما ذكره في لم والوافية فقالوا لا يشترط ان يعرف شرائط البرهان لان ما فاذ بقوة تدبيره يأمن معها من الغلط وهو جيد اعلم انه قال في المنية والحاجة الى ذلك عامة في جميع الادلة سواء كانت مقدماتها عقلية او نقلية او بالتفريق وسواء كانت من الكتاب العزيز او السنة المقدسة او غيرهما انتهى وهو جيد ثم اعلم انه صرح في التحرير والروضة والوافية بانه لا يشترط في ذلك الاستقصاء وبلوغ الغاية في معرفة جميع المسائل المدونة وهو جيد قال في التحرير فان حصول ذلك متعذر في اكثر الحكام بل المعتبر اصول الاحكام بحيث يتمكن من الاستنباط وفي الروضة يقتصر على المجزي منه وما زاد منه فهو مجرد تضييع العمر وتزجية للوقت وهو جيد وفي الوافية لا يشترط معرفة المسائل المدونة من هذا العلم والعلوم الثلثة المدونة والاصول والكلام والفقه المحتاج اليه مما لا يمكن تحصيله الا بعد الاحاطة بجميع الاحكام ويكفي لصاحب الرجوع اليه ما يحتاج اليه عند الاحتياج كما لا يخفى ومنها ان يعرف علم المعاني وقد صرح بهذا الشرط جدي الصالح قدس ره وحكاه في الفوائد عن السيد المرتضى ره والشهيد الثاني والشيخ احمد بن المتوج البحراني وفي الوافية عد علم المعاني بعض العامة من الشرائط وهو المنقول من السيد الاجل المرتضى ره في بحثه وعن الشهيد الثاني في كتاب اداب العالم والمتعلم وعن الشيخ احمد المتوج البحراني في كفاية الطالبين انتهى وربما يمكن استفادته من الذكرى والزبدة لتصريحهما باشتراط معرفة العلوم العربية فان المفروض من جملتها ولعل وجه ما اشار اليه في الفوائد فقال فقال واعلم ان علم المعاني والبيان والبديع من مكملات الاجتهاد وجعل جمع علم المعاني والبيان من شروط الاجتهاد مثل السيد المرتضى ره والشهيد الثاني والشيخ احمد بن المتوج البحراني بل الاخرون عدا علم البديع ايضا من الشرائط وقد اشرنا الى انه ربما يحصل العلم من جهة الفصاحة والبلاغة بكون الكلام عن الامام عليه السلام من هذه الجهة وربما يكون لهما مدخلية في الاشتراط بل البديع ايضا انتهى ولم يذكر هذا الشرط في ظ والعدة ويه وعد والتحرير ويب والمنية والذكرى ودس وصه ولم فظاهرها عدم شرطية معرفة علم البيان والبديع وقد صرح في الوافية به وبعدم اشتراط علم المعاني فقال اما في علم البيان ولم يفرق احد بينه وبين علم المعاني في الشرطية والمكملية الا ابن جمهور فانه عد علم المعاني من المكملات وسكت عن البيان وعلله بان احوال الاسناد الخبري انما يعلم فيه وهو من مكملات العلوم العربية الثالث علم البديع ولم ار احدا ذكره الا ما نقل عن الشهيد الثاني في الكتاب المذكور وصاحب كفاية الطالبين فانهما عدا العلوم الثلثة اجمع في شرائط الاجتهاد والحق عدم توقف الاجتهاد على العلوم الثلثة اما على تقدير صحة التجزي فظاهر واما على تقدير عدم صحة التجزي فلان فهم معاني العبادات لا يحتاج فيه الى هذه العلوم لان في هذه يبحث عن الزائد على اصل المراد فان المعاني علم يبحث فيه عن الاحوال التي بها يطابق الكلام لمقتضى الحال كاحوال الاسناد الخبري والمسند اليه والمسند ومتعلقات الفعل والقصر والانشاء والفصل والوصل والايجاز

وكن ظاهرها عدم شرطيته

والاطناب

[illegible]

والاطناب والمساواة وبعض مباحث القصر والانشاء المحتاج اليه يذكر في كتب الاصول والبيان علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة وما يتعلق بالفقه من احكام الحقيقة والمجاز مذكور في كتب الاصول ايضا والبديع علم يعرف به وجوه تحسين الكلام وليس شيء من مباحثه مما يتوقف عليه الفقه نعم لو ثبت تقديم الفصيح على غيره والافصح على الفصيح في باب الترجيح امكن القول بالاحتياج الى هذه العلوم الثلثة لغير المتجزي ولو في بعض الاحيان اذ فصاحة الكلام وافصحيته مما لا يعلم في مثل هذا الزمان الا بهذه العلوم الثلثة وكذا على تقدير تقديم الكلام الذي فيه تاكيد او مبالغة على غيره ولكن لا شك في مكملية هذه العلوم الثلثة للمجتهد انتهى وفيه نظر ومن جده لجدي الصالح اشتراط علم البيان ايضا ومنها ان يعرف علم الكلام وقد صرح بهذا الشرط في يه والتحرير ويب وكره ودس وقيح وصه وبد والحائرية ورسالة الاجتهاد والاخبار والوافية وموضع من المعالم ولهم ما ذكر في جملة من الكتب ففي يه اما الكلام فلان هذا العلم باحث عن طرق الاحكام الشرعية يتوقف على وجودها المتوقف على معرفة الشارع واثباته ومعرفة النبي ص وما يجوز عليه وما لا يجوز وفي المنية اما تاخر هذا العلم عن علم الكلام فلان هذا العلم باحث عن ادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا وذلك متوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الحكم الشرعي بدون معرفة الشارع محال وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا عالما مرسلا للرسل وعلى صدق المرسل وعصمته وغير ذلك مما يتبين في علم الكلام اذ هو المتكفل لبيان هذه الاصول فلا جرم كان هذا العلم متوقفا على علم الكلام وفي مقام اخر من مباديه التصديقية الكلام لان العلم بادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا يتوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الوجوب الشرعي بدون الموجب مح وعلى معرفة صفاته ككونه قادرا عالما مريدا وعلى معرفة رسوله صلى الله عليه واله وثبوت صدقه المتوقف على دلالة المعجزة عليه والبحث في هذه الامور انما يكون في علم الكلام وفي قيح ويجب ان يكون عالما باصول الكلام لابتناء الاستدلال على ذلك وفي موضع من المعالم اما تاخر علم الفقه عن الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف وفي الفوائد الحائرية من الشرائط الكلام لتوقفه على معرفة اصول الدين وان الحكيم لا يفعل القبيح لا يكلف ما لا يطاق وامثال ذلك بالدليل والا كان مقلدا وفي رسالة الاجتهاد والاخبار من العلوم التي يحتاج اليها المجتهد علم الكلام ووجه الاحتياج اليه ان العلم بالاحكام يتوقف على انه تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا يريد بخلاف ظاهره وكذا يتوقف على العلم بصدق الرسول ص والائمة ع والاحتياج اليه لتصحيح الاعتقاد لا ينافي الاحتياج اليه للاجتهاد فتدبر وفي الوافية الشرط الثامن علم الكلام ووجه الاحتياج اليه ان العلم بالاحكام يتوقف على انه تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا يريد بخلاف ظاهره من غير بيان و هذا انما يتم لو عرفنا انه تعالى حكيم مستغن عن القبيح كذا يتوقف على العلم بصدق الرسول ص والائمة ع والحق ان الاحتياج اليه انما هو لتصحيح الاعتقاد لا للاحكام بخصوصها انتهى واعلم انه اشار جماعة الى ما يجب معرفته من الكلام ففي العدة ولا يكون عالما الا بعد امور منها ان يعلم جميع ما لا يصح العلم بتلك الحوادث الا بعد تقدمه وذلك نحو العلم بالله تعالى وصفاته وتوحيده وعدله وانما قلنا ذلك لانه متى لم يكن عالما بالله لم يمكنه ان يعرف النبوة لانه لا يأمن ان يكون الذي يدعي النبوة كاذبا ومتى عرفه ولم يعرف صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز لم يأمن ان يكون قد صدق الكاذب فلا يصح ان يعلم ما جاء به الرسول صلى الله عليه واله فاذا لا بد من ان يكون عالما بجميع ذلك ولا بد ان يكون عالما بالنبي صلى الله عليه واله الذي جاء بتلك الشريعة لانه متى لم يعرفه لم يصح ان يعرف ما جاء به من الشرع ولا بد من ان يعرف ايضا صفات النبي ص وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه لانه متى لم يعرف جميع ذلك لم يأمن ان يكون غير صادق فيما يؤديه او يكون ما ادى جميع ما بعث به او يكون اداه على وجه لا يصح له معرفته فاذا لا بد من ان يعرف جميع ذلك وفي يه واما ما يتعلق بالاصولية فيجب ان يكون عارفا بالله تعالى وصفاته وما يجب له وما يمتنع عليه لانه شرط في الايمان وان يعرف الرسول ص ويحكم بثبوته وما جاء من الشرع المنقول لظهور المعجزات وفي الروضة المعتبر من الكلام ما يعرف به الله تعالى وما يلزمه من صفات الجلال والاكرام وعدله وحكمته ونبوة نبينا ص وعصمته وامامة الائمة عليهم السلام كذلك ليحصل الوثوق بخبرهم ويتحقق الحجة به والتصديق بما جاء به النبي ص من احوال الدنيا والاخرة كل ذلك بالدليل التفصيلي انتهى والتحقيق في هذا المقام ان يق ان كان المقصود من الحكم باشتراط الكلام في الاجتهاد هو تصحيح الاعتقاد وكون المجتهد مؤمنا ففيه ان هذا ليس من شرائط الاجتهاد والقدرة على استنباط الاحكام الشرعية لان الظاهر من شرط الاجتهاد هو ما يتوقف عليه الاجتهاد من حيث هو ومن الظاهر ان الايمان وشرائطه لا دخل لها في اصل الاجتهاد نعم لا ينفع الاجتهاد مع عدم الايمان ولكن هذا غير المبحوث عنه هنا كما لا يخفى على انه لو كان المقصود بيان شرطية -

[illegible]

الايمان لكان الاولى ان يكتفي بشرط الايمان وكان هذا التطويل مستغنى عنه مع ايهامه خلاف المقصود ومع ذلك فليس تحققه موقوفا على علم الكلام وان كان من مطالبه لعله لما ذكرنا صار جماعة من المحققين على ما حكاه في الروضة والمعالم الى ان علم الكلام ليس بشرط في الاجتهاد قال في الاول صرح جماعة من المحققين بان الكلام ليس شرطا في التفقه فان ما يتوقف عليه منه مشترك بين سائر المكلفين وفي الثاني اعلم ان جماعة من الاصحاب عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدقا اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان انتهى وان كان المقصود بيان ان علم الكلام كالنحو والصرف مما يتوقف عليه الاجتهاد واستنباط الاحكام الشرعية من حيث هو فالحق ان جميع مسائله ليس كذلك ولذا قال في الروضة ولا يشترط الزيادة على ذلك بالاطلاع على ما حققه المتكلمون من احوال الجواهر والاعراض وما اشتملت عليه كتبهم من الحكمة والمقدمات والاعتراضات واجوبة الشبهات وان وجبت معرفته كفاية من جهة اخرى وفي النهاية ولا يشترط معرفة دقايق علم الكلام والتبحر فيه بل معرفة ما عليه الايمان ولا يجب عليه قدرته على تفصيل الادلة بحيث يتمكن من الجواب عن الشبهات والتخلص عن الايرادات انتهى نعم كثير من القواعد الكلامية كقاعدة اللطف وقاعدة عدم التكليف بما لا يطاق وقاعدة عدم صدور القبيح من الحكيم وقاعدة العصمة ونحو ذلك مما يتوقف عليه الاجتهاد وبهذا الاعتبار صح ان يحكم بكون الكلام شرطا في الاجتهاد الا ان يدعى الاستغناء عن هذا الشرط بالحكم بشرطية اصول الفقه لتضمنه البحث والاشارة الى القواعد المذكورة او يدعى الاستغناء عنه بالحكم بشرطية معرفة الدليل العقلي ولعله لذا لم يتعرض لهذا الشرط بالخصوص في ط وكرى وكيف كان فليس قراءة علم الكلام والتبحر فيه واستقصاء مسائله بالبحث والنظر فيها وصيرورته متكلما شرطا والا لخرج كثير من المجتهدين كما لا يخفى والقدر المحتاج اليه من هذا العلم يمكن تحصيله في الاصول من غير مراجعة الى الكلام والحكمة ومن غير معرفة باصطلاحات ارباب العلمين كما لا يخفى على الخبير بفن الاصول ومنها ان يعرف علم اصول الفقه وقد صرح بهذا الشرط في التجريد وعد وكرى ومن ويه وضه ولم والكشف ويه وشرحها لجد الصالح والفوائد الحايرية والوافية لا اشكال فيه لما اشار اليه في لم فقال اما تاخر علم الفقه عن علم اصول الفقه فظاهر لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال وفي الفوائد الحايرية والحاجة اليه من البديهيات كما صرح به المحققون وانه الميزان في الفقه والمعيار لمعرفة مفاسده واعظم الشرائط واهمها كما صرح به المحققون الماهرون الفطنون الذين ليسوا بجاهلين ولا غافلين ولا مقلدين من حيث لا يشعرون انتهى وصرح بالاهمية في المعالم ايضا فقال وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين وفي الوافية الاحتياج اليه لان المطالب الاصولية مما يتوقف عليه استنباط الاحكام مثلا كثير من المسائل يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها وتحقيقها انما هو في الاصول وكذا على كون الامر للوجوب اولا وكذا الوحدة والتكرار والفور والتراخي وان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص اولا وكذا وجوب مقدمة الواجب وظاهر انها لا تعلم من اللغة وغيرها وليس احد الشقين في هذه المذكورات بديهيا حتى يستغنى عن تدوينها وعن النظر فيها وكذا ليست هذه المذكورات مما لا يتوقف العمل عليه وكذا الحال في مباحث النواهي وحكم ورود العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والقياس منصوص العلة ووجوب العمل بخبر الواحد عقلا وان امكن ادعاء ثبوت وجوب العمل بالمتواتر من علم الكلام وهكذا بقية المطالب انتهى وصرح في الروضة بما يعتبر معرفته منه فقال والمعتبر من الاصول ما يعرف به ادلة الاحكام من الامر والنهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والاجمال والبيان وغيرها مما اشتملت عليه مقاصده ويدخل في اصول الفقه معرفة احوالها عند التعارض واشار الى ما ذكره في لم ايضا فقال يشترط ان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها ثم قال ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلافات لا كما يتوهمه بعض القاصرين انتهى وهو جيد ومنها ان يعرف الكتاب وقد صرح بهذا الشرط في يه وير والتجريد والقواعد ير ديب د عد شرحها وكرى والمنية والروضة ولم والكشف والمحكي عن ط فقال في العدة لانه يتضمن كثيرا من الاحكام التي هي المطلوبة انتهى وقالوا يتوقف معرفة الكتاب على معرفة امور الاول الناسخ والمنسوخ منه وقد صرح بهذا في العدة وير والتجريد وير ديب وكرى ودس والمنية والروضة قال في العدة لانه متى عرف المنسوخ ولم يعرف الناسخ اعتقد الشيء على خلاف ما هو من وجوب ما لا يجب عليه وقد كان يجوز ان يعرف الناسخ

وان لم

لان المنسوخ

وان لم يعرف المنسوخ لا يتعلق به فرضه ومن كان له في تلاوته مصلحة الا ان ذلك على الكفاية حينئذ لانه لو كان كذلك لم يمكنه ان يعرف ناسخا الا بعد ان يعرف المنسوخ اما على الجملة او التفصيل وفي المنية يشترط ان يكون عارفا بما نسخ من الاحكام المستفادة من الكتاب او السنة لئلا يحكم بشيء منها وان يعرف الناسخ ان كان الا على حكم يناقض الحكم المنسوخ اما لو دل على رفع حكم الاية السابقة او الحديث السابق فلا يشترط العلم به مفصلا بل يشترط ان يعلم ان للاحكام المنسوخة ناسخا في الجملة مع انه يتعذر العلم بكون الحكم منسوخا مع الجهل بالناسخ انتهى وصرح في الروضة بانه يكفي في معرفتها الرجوع الى اصل يشتمل عليهما وهو جيد الثاني العام والخاص منه وقد صرح بهذا في العدة وئه والتجريد والقواعد ويب والمنية وس والكشف وفي الفوائد من شرائط الاجتهاد معرفة العرف العام والخاص الذي هو حجة في الفقه وربما يدخل في ذهن المجتهد بعض الشبهات فيصير ذهنه متوقفا في معرفة العرف مع انه من جملة العرف ولا يفهم مثلهم لتطرق الشبهة فاللازم عليه ان يرجع في ذلك الى غيره من الجماعة الذين لم يتطرق اذهانهم شبهة ومن لم يتفطن بما ذكرناه يجري بالفقه كثيرا الثالث المطلق والمقيد منه وقد صرح بهذا في العدة والقواعد والتجريد ويب والمنية وس والكشف الرابع المجمل والمبين منه وقد صرح بهذا في التجريد والقواعد والمنية وس والكشف الخامس الامر والنهي منه وقد صرح بهذا في س والكشف وفي ئه والتجريد يلزم ان يعرف ما يجا به وتدبر السادس المحكم والمتشابه منه وقد صرح بهذا في ئه والتجريد والقواعد والمنية وكرى وس والكشف وفي الدروس والذكرى والمنية والكشف التصريح بلزوم معرفة الظاهر والماول منه السابع ما اشار اليه في العدة فقال يجب ان يعرف جملة من الخطاب العربي وجملة من الاعراب والمعاني ويعرف الحقيقة والمجاز والفرق بينهما لانه متى لم يعرف ذلك لم يمكنه معرفة ما تضمنه كتاب ولا بد ان يكون عالما بانه ليس هناك ما يخرج الحقيقة الى المجاز لانه متى يجوز ذلك لم يكن عالما بما انتهى واشير الى ما ذكره في جملة من الكتب ففي الدروس والكشف لا بد ان يعرف قضية الالفاظ وكيفية الدلالة وزاد في الاول مفاسد الالفاظ وفي كرى لا بد ان يعلم بمقتضى اللفظ لغة وعرفا وشرعا وان يعلم من المخاطب ارادة المقتضى ان تجرد عن القرينة وارادة ما دلت عليه القرينة ان وجدت ليثق بخطابه وهو موقوف على ثبوت الحكمة وفي التهذيب في مقام ذكر شرائط الاجتهاد وثانيها ان يكون عارفا بمراد الله تعالى من اللفظ وانما يتم ذلك لو عرف ان الله تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا بما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان وانما يتم ذلك لو عرف ان الله حكيم وهو يتوقف على علمه تعالى بالقبيح واستغنائه عنه والعلم بصدق الرسول صلى الله عليه واله واصول قواعد الكلام وهذا الابتناء على قواعد الاشاعرة وفي المبادي وشرحه يلزم ان يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه وبحكمة الله تعالى وعصمة الرسول ليحصل له الوثوق بارادة ما يقتضيه ظاهر اللفظ ان تجرد وغير ظاهره مع القرينة وعالما بمجرد اللفظ وعدم تجرده ليأمن التخصيص والنسخ وفي ير في المقام المذكور الاول ان يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه والا لم يستفد شيئا ويكون عارفا باللغة والوضع العرفي والشرعي لجواز النقل عنهما الثاني ان يعرف من حال المخاطب انه يعني باللفظ ما يقتضيه ظاهره ان تجرد او ما يقتضيه مع القرينة ان وجدت لانه لولا ذلك لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يعني به غير ظاهره مع انه لم يبينه وذلك انما يحصل بحكمة الحكيم وعصمته والحكم بكونه تعالى حكيما مبني على العلم بانه تعالى عالم بقبح القبيح وبانه غني عنه وانما يتمشى ذلك على قواعد المعتزلة واعتقد الاشاعرة بان ما يجوز الوقوع عقلا قد يعلم عدم وقوعه كانقلاب ماء البحر دما كذا هنا يجوز من الله كل شيء لكنه خلق فينا علما بديهيا بانه لا يعني بهذه الالفاظ الا ظواهرها وليس بجيد لتعذر العلم مع حصول التجويز للنقيض الثالث ان يعرف تجرد اللفظ واقترانه بقرينة ان كانت معه والا لجاز فيما حكم بتجرده ان يكون معه قرينة تصرفه عن ظاهره والقرينة اما عقلية يظهر بها ما يجوز ارادته تعالى من اللفظ مما لا يجوز واما سمعية وهي الادلة المخصصة المخصص اما في الاعيان او الازمان كالنسخ او المقتضية لتعميم الخاص كالقياس عند القائلين به ح يجب ان يعرف شرائطه وفي المنية في المقام المذكور احدهما ان يكون عارفا بموضوعات الالفاظ ومعانيها التضمنية والالتزامية اذ لو لم يكن كذلك لم يفهم مدلولات الالفاظ من الاحكام ومتعلقاتها ولما كان اللفظ المفيد بحسب الوضع ينقسم بحسب انقسام واضعه الى العرفي واللغوي والشرعي وجب ان يكون المجتهد عارفا بالالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية الثاني ان يكون عارفا بمراد الشارع من خطابه وذلك لا يتم الا بمقدمتين احدهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب عباده بما لا يقصد به الافهام اذ لو جاز عليه ذلك لم يامن في كل واحد من اوامره ونواهيه ان لا يقصد به افهام معناه وح لا يبقى في خطابه دلالة على طلب الفعل المامور به وترك المنهي عنه الثانية ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره اذا تجرد عن قرينة صارفة له عنه وما يقتضيه مع القرينة ان ضم اليه قرينة اذ لولا ذلك لجاز في كل خطاب ظاهره دلالته على معنى مجرد عن قرينة تصرفه عن معناه ان يريد به غيره

فلا

ان يريد به ظاهره
ذلك المعنى ويمكن في كل خطاب مقترن بما يدل على خلاف ظاهره او يريد به معنى اخر مغاير لما يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة ودع لا يبقى للمكلف
وسبيله الى معرفة المراد بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تعالى حكيما منزها عن فعل القبيح والاخلال
بالواجب متوقف على كونه تعالى عالما بقبح القبيح ووجوب الواجب وباستغنائه عن فعل القبيح وترك الواجب وذلك متفرع على العلم بوجوده واتصافه
بالقدرة التامة والعلم العام والارادة والحيوة وغيرها من صفات الكمال ونعوت الجلال التي لا يتحقق الاسلام والايمان الا بها وكونه تعالى مرسلا للرسل
حتى يتصور التكليف والعلم بالرسول صلى الله عليه وآله وعصمته وما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من الشرع المنقول عنه بما ظهر على يديه من المعجزات الظاهرة والآيات الباهرة
الدالة على صدقه دلالة قاطعة وهذا لا يتاتى على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون من صدور القبيح عن الله تعالى ويجوزون اخلاله تعالى بالواجب
الثامن علم التفسير وقد صرح بهذا في الفوائد وده وشرحها للجد الصالح وصرح به ايض في رسالة الاجتهاد والاخبار والوافية فقال لا بد له من
العلم بتفسير الآيات المتعلقة بالاحكام وبمواقعها من القرآن او من الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند الحاجة وزاد في الاول
فقال ووجه الحاجة الى هذا العلم بعد ثبوت حجية القرآن كالخبر ثم انه هل يجب معرفة تمام الكتاب ولا ربما يظهر من بعض وجوب القول بالاول وهو ضعيف
بل المعتمد هو الثاني وفاقا للمعظم واحتج عليه في قيح باصالة البراءة عن وجوب معرفة الزائد وعليه فلا يجب الا معرفة ما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية
ويكون دليلا عليها كما صرح به في التحرير والقواعد ويه ويب والمختلف ودي وشرحه وس وقيح والمنية والمعالم والكشف قال في المنية فلا يجب معرفة الآيات
الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال القرون الماضية وكيفية اثابة المطيعين على طاعتهم ومعاقبة العصاة على عصيانهم وفي المختلف لا يجب
معرفة ما يدل على القصص والامثال وصرح فيه وفي يه وعد ويب ودي وشرحه وس والكشف بان ما يتعلق بالاحكام الشرعية خمسمائة اية وفي الوافية
المشهور ان الآيات المتعلقة بالاحكام نحو من خمسمائة اية ولم اطلع على خلاف في ذلك وفي بعض مصنفات الشيخ الاستاد قدس سره الذي يلزم الفقيه من تفسير
القرآن معرفة آيات الاحكام المتعلقة بالفروع وقد ضبطها الفقهاء وافردوها بالشرح والبيان في مصنفاتهم المشهورة كفقه القرآن وكنز
العرفان وزبدة البيان ومسالك الافهام وغيرها من الكتب الموضوعة في هذا الشأن والمشهور انها نحو من خمسمائة اية وقيل انها اقل وقيل اكثر
والاصوب ترك التحديد فانها تزيد وتنقص بحسب اختلاف انظار العلماء في وجوه الدلالات وتفاوت درجاتهم في طرق الاستنباط والانتقال الى الاحكام
الخفية والتنبه للوازم النظرية وعن الباقر عليه السلام نزل القرآن على اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وامثال وربع فرائض واحكام
وعن امير المؤمنين عليه السلام انه نزل اثلاثا ثلث فينا وفي عدونا وثلث سنن وامثال وثلث فرائض واحكام والروايتان مع اختلافهما تخالفان التحديد المذكور
فان القرآن ستة آلاف وستمائة وست وستون اية فربعها الف وستمائة وست وستون ونصف وثلثه الفان ومائتان واثنان وعشرون والتحديد
بالخمسمائة بعيد عنهما وان اعتبر بحسب الكلمات والحروف وضم آيات الاصول الى الفروع واكتفي بمجرد الاشعار الغير البالغ حد الظهور والوجه
حمل الاثلاث والارباع على مطلق الاقسام والانواع وان اختلفت في المقدار او حمل الربع على ما يشمل البطون او الاول على غاية ما يصل اليه افكار
العلماء والثاني على ما يعم المختص بالائمة عليهم السلام او حملهما على احكام الآيات دون آيات الاحكام مع الاكتفاء في الثلث بالاشعار وتعميمه
بحيث يشمل البطون ولا ريب ان الاول اكثر من الثاني فان الآية الواحدة ربما دلت على احكام كثيرة وقد ذكر علي بن ابرهيم في تفسيره ان سورة
البقرة وحدها اشتملت على خمسمائة حكم واية الشهادة منها على خمسة عشر حكما وقد زاد المتأخرون على ذلك كثيرا ولا زال تزداد بتلاحق
الافكار وتعاقب الانظار انتهى ولا يجب حفظ الآيات المذكورة عن ظهر القلب كما صرح به في يه ويب ودي وشرحه والمنية وس وضه والكشف بل
هو مما لا خلاف فيه بل الواجب هو معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها بحيث يجدها اذا
طلبها مط كما صرح به في دي وشرحه والمنية وضه وصرح في الاول كما في الكشف بكفاية اصل مصحح وهو جيد فمنها ان يعرف السنة والاحاديث
وقد صرح بهذا الشرط في العدة وثر والتحرير وعد ويب ويه ودي وشرحه والمنية وكوي وس وضه ولم وده وشرحها للجد الصالح وثر
والكشف ورسالة الاجتهاد والاخبار والمحكي في المختلف عن ط وقالوا يتوقف معرفة السنة على معرفة امور الاول الناسخ والمنسوخ
منها وقد صرح بهذا في ثر والعدة والتحرير والكشف الثاني العام والخاص منها وقد صرح بهذا في العدة وثر والكشف والمحكي في لف عن
المبسوط الثالث المطلق والمقيد منها وقد صرح بهذا في العدة وثر والكشف الرابع المجمل والمبين منها وقد صرح بهذا في ثر والكشف الخامس السادس
المحكم والمتشابه وقد صرح بهذا في الكشف وقال يدخل فيها الظاهر والمأول ولكل منها في الامر والنهي وغيرهما ويشمل الكل قضية الالفاظ

منها ما يعرف
الخامس كيفية الدلالة انتهى وفي التحرير يفتقر الى ان يعرف من الكتاب السادس الحقيقة والمجاز منها وانه ليس هناك ما يمنع من الاستدلال بشيء من ظواهرها
وقد صرح بهذا في العدة وقال لانه متى جوز ذلك لم يكن عالما بها السابع المتواتر والاحاد وقد صرح بهذا في التحرير والقواعد وضه والكشف والمحكي
في لف عن ط وزاد في الاول الثالث الصحيح والضعيف في الاول والثاني والثالث والرابع المتصل والمسند في الاول والخامس المنقطع
وفي الثالث الحسن والموثق والموقوف وفي الاول والثالث والرابع الخامس المرسل وفي الاول الصحيح المنهي عليه المختلف فيه وقال في ضه
ويلزمه ان يعرف الاصطلاحات التي دونت في دراية الحديث المفتقر اليها في استنباط الاحكام وهي امور اصطلاحية توقيفية لا مباحث علمية
وفي س يلزمه معرفة الاحاد والمسند والمرسل والمقطوع الثامن من احوال الرواة جرحا وتعديلا وقد صرح بهذا في يه وعد ويب ودي وشرحه والمنية
وكوي وس ولم والكشف وده وشرحها للجد الصالح والوافية والفوائد الحائرية قال في الوافية وجه الاحتياج اليه ان لا اجتهاد بدون التمسك
بالاحاديث غير منصوص وليس كل حديث مما يجوز العمل به اذ كثير من الرواة نقل في حقهم انهم من الكذابين المشهورين فلا شك في وجود رواية الكذبة وربما لا يمكن التمييز
بغير الاطلاع على حال الراوي وفي الفوائد يحتاج الى ذلك الوثوق بالسند من حيث العدالة والانجبار او لاجل الترجيح انتهى وصرح في يه بان الواجب لا اعتماد
عدا على بعد بل الفقهاء والمشايخ السابقين قال لتعذر معرفة احوال الرواة مع طول المدة وكثرة الوسائط والى هذا اشار في كر وح ده جدي الصالح
فيعلم انها يكفي الاعتماد على شهادة الاولين كما اشتمل عليه كتب الرجال اذ يتعذر ضبط الجميع مع تطاول الازمنة وفي الثاني والاولى الاكتفاء بتعديل
الائمة الذين اتفق الخلق على عدالتهم لتعذر معرفة احوالهم في زماننا لطول المدة وكثرة الوسائط انتهى وهو جيد لتصريح في التحرير والتهذيب وعد و
يه ودي والمنية وس وكوي وقيح وضه ولم والكشف ورسالة الاجتهاد والاخبار وح ده لجدي الصالح والمحكي في لف عن ط بانه لا يجب معرفة
جميع الاحاديث والسنة بل الواجب معرفة ما يتعلق بالاحكام وتمسك في قيح على عدم وجوب معرفة ما زاد عن ذلك باصالة البراءة وفي المبسوط
بان جميع ذلك لا يحيط احد علما ثم قال وما قلناه مذ لكن في احاديث محصورة انتهى ولا يجب حفظها عن ظهر القلب بل يكفي الرجوع الى اصل
مصحح كما صرح به في يه ويب ودي وشرحه والمنية والذكرى وس وضه ولم والكشف ورسالة الاجتهاد والاخبار قال في كري وفي الكافي ومن لا
يحضره الفقيه ويب بلاغ واف وبيان شاف وفي النهاية الاحاديث الدالة على الاحكام مع كثرتها مضبوطة في الكتب ولا يلزم حفظها ايض بل ان يكون
عنده اصل مصحح شامل للاحاديث المتعلقة بالاحكام الترغيب وذا المواعظ والاداب واحكام الاخرة انتهى وقيد في س وضه الاصل المصحح بقوله
ما رواه عن عدل بسند متصل الى النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام وقال في لم وفي رسالة الاجتهاد والاخبار ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها
وفي المنية لا يجب حفظها عينا بل يعرف دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها بحيث يجدها
اذا طلبها ومنها ان يعرف مواقع الاجماع وقد صرح بهذا الشرط في العدة والتحرير ويب وعد ويه ودي وشرحه والمنية وس وكري وضه وده و
شرحها للجد الصالح ولم والوافية والكشف والمحكي في لف عن ط وزاد في التحرير وعد وكري معا وجبا معرفة الخلاف واحتج في النهاية والمنية
ودي وشرحه والدروس وكري ولم والكشف على الاول بانه لو كان جاهلا بمواقع الاجماع لجاز ان يؤدي به اجتهاده الى خلافه فيفتي به فيقع في الغلط
زاد في المنية فان الاجماع من الادلة القطعية ومصيره الى الحكم المخالف للمجمع عليه انما هو للامارات المفيدة للظن ثم قال والحق انه لا يلزمه حفظ
مواضع الاجماع والخلاف بل ان يعلم ان دعواه ليست مخالفة للاجماع اما بان يعرف انه في المسئلة التي يفتي بها موافق من الفقهاء المتقدمين او تغلب
على ظنه تجدد هذه الواقعة في عصره وان اهل الاجماع لم يبحثوا عنها ولا عن شيء من نظائرها انتهى وصرح بما ذكره ايض في النهاية والروضة وح ده
وهو جيد وقال في الوافية العلم بذلك انما يحصل في هذا الزمان بمطالعة الكتب الفقهية ككتب الشيخ والعلامة ونحوهما انتهى وفي الزبدة يتوقف الاجتهاد
على ظن عدم الاجماع على خلافه وفيه نظر وفي الكشف يحتاج معرفة الاجماع الى ان يعرف طريق ثبوته وشرط الاستدلال به ومنها ان يعرف ادلة العقل
وقد صرح بهذا الشرط في القواعد والتهذيب والنهاية والمنية والدروس والروضة والكشف وعد منها امور الاول اصالة البراءة وقد صرح بهذا
في النهاية ويب وعد والمنية والروضة والكشف قال في الاول والرابع فانا مكلفون بالتمسك بها الا مع قيام دليل صارف عنها وهو نص او اجماع
او غيرهما وصرح في دي وشرحه بان معرفتها شرط وقال في الثاني لانها من الادلة الثاني اصالة الاباحة وقد صرح بهذا في الكشف الثالث
الاستصحاب وقد صرح بهذا في يب وعد والمنية والروضة والكشف الرابع دلالة ايجاب الشيء مطلقا على ايجاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به وقد صرح
هذا في المنية الخامس التاسي فقد صرح بهذا في الكشف وفي العدة لا بد ان يكون عارفا بافعال النبي صلى الله عليه وآله ومواقعها من الوجوب والندب والاباحة

حتى يكون يصح ان يكون عالما بما يفتي به فان اخل بذلك او بشيء منه لم يأمن ان يكون قد افتى بخلاف ما افتى به وذلك قبيح السادس الاحتياط وقد صرح بهذا في الكشف السابع مفهوم الموافقة والمخالفة وقد صرح بهذا في الكشف الثامن الدور ان اعتمد عليه وقد صرح بهذا في الكشف التاسع القياس المنصوص العلة وقد صرح بهذا في الكشف وقد صرح في كري وس بان معرفة كيفية شرائطه والاستنباط منه شرط في الاجتهاد وزاد في الثاني فاشترط معرفة القياس بالطريق الاولى وفيهما التصريح بعدم اشتراط معرفة ما عدا الامرين لعدم حجيته عندنا واطلق في العدة نفي اشتراط معرفة القياس محتجا بعدم حجيته وفي المعتمد هو الاول ومنها ان يعرف جهات الترجيح في الادلة المتعارضة وقد صرح بهذا الشرط في التحرير وعد ويه ويح وشرحه الكشف وزاد في الثاني والرابع فاشترطا معرفة كيفية تعارض الادلة ومنها ما ذكره في الزبدة فقال ولا بد من انس بلسان الفقهاء وقال في شرحها اما استحبابا ليحصل له البصيرة الكاملة والقوة التامة في الاستدلال واما وجوبا ليحصل له الظن بعدم الاجماع على خلافها انتهى وفي الفوائد ومن الشرائط معرفة فقه الفقهاء وكتب استدلالهم وكونه شرطا غير خفي على من له ادنى فطانة اذ لو لم يطلع عليها اصلا لا يمكن الاجتهاد والفتوى وان كان ما ذكرنا ربما يخفى على الغافل الغير المطلع بكتب فقه الفقهاء واستدلالهم الذي لا يليق من حصلهم ومنها ان يكون له ملكة مستقيمة وقوة اذ ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض وقد صرح بهذا الشرط في القواعد ويب والمنية وس وضه ولم والكشف والوافية والفوائد والزبدة وشرحها وبلغ من جملة من الكتب ان هذا الشرط اعظم الشرائط ففي ضه شرط مع ذلك كله ان يكون له قوة يتمكن بها من رد الفروع الى اصولها واستنباطها منها وهذه هي العمدة في هذا الباب والا فتحصيل تلك المقدمات قد صارت في زماننا سهلا لكثرة ما حققه العلماء والفقهاء فيها وفي بيان استعمالها وانما تلك القوة بيد الله تعالى يؤتيها من يشاء من عباده على وفق حكمته ومراده ولكثرة المجاهدة والممارسة لاهلها مدخل عظيم في تحصيلها والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين وفي المفاتيح اعظم الشرائط استقامة الفهم وجودة النظر المعبر عنها عند الاصحاب بالقوة القدسية وفي الفوائد ومن الشرائط القوة القدسية والملكة القوية وهو اصل الشرائط لو وجد ينفع باقي الشرائط وينتفع من الادلة والامارات والتنبيهات بل وبادنى اشارة يتفطن بالاختلالات وعلاجها بل بادنى توجه من النفس يتفطن بالاحتياج الى الشرائط وبيده انها لعلاج الاختلالات لان العلاج لا بدّ منه انه منحصر في الشرائط ولو لم يوجد لم ينفع تنبيه البديهيات ولا دليل النظريات كما نشاهد الان ثم قال واعلم ان هذا الشرط يتضمن امورا الاول الا يكون معوج السليقة فان افة الحاسة الباطنة والاعوجاج ذاتي كما ذكر وكسبي باعتبار العوارض مثل سبق تقليد او شبهة وطريقة معرفة الاعوجاج العرض على افهام الفقهاء فان وافق فهمه واجتهاده طريق الفقهاء فليحمد الله تعالى وليشكره وان وجد مخالفا لفهمهم فليتهم نفسه الثاني ان لا يكون لجوجا عنودا الرابع ان لا يكون في حال قصور مستبدا برايه الخامس ان لا يكون له حدة ذهن زائدة بحيث لا يقف ولا يجزم بشيء من اصحاب الجربزة السادس ان لا يكون بليدا لا يتفطن بالمشكلات والدقايق ويقبل كلما يسمع ويميل مع كل قائل بل لا بد من حذاقة وفطنة ليعرف الحق من الباطل ويرد الفروع الى الاصول ويدري في كل فرع يوجد ويبتلى به انه من اي اصل يؤخذ ويجري مسائل اصول الفقه في الايات والاخبار وغيرهما ويدري موضع الجريان وقدره وكيفيته السابع انه لا يكون مدة عمره متوغلا في الكلام او الرياضي او النحو وغير ذلك مما هو طريقة غير طريقة الفقه ثم يشرع بعد ذلك في الفقه فانه يخرب الفقه كثيرا بسبب انسه بغير طريقة الثامن ان لا يانس بالتوجيه والتاويل في الاية والحديث الى حد يصير المعاني المأولة من جملة المحتملة المساوية للظاهر المانعة عن الاطمينان ولا يعود نفسه بتكثير الاحتمالات في التوجيه فانه ربما يفسد الذهن التاسع انه لا يكون جريا غاية الجرأة في الفتوى العاشر ان لا يكون مفرطا في الاحتياط فانه ايضا ربما يخرب الفقه كما شاهدنا من كثير ممن افرط في الاحتياط بل كل من افرط فيه لم تزل فهمه الا في مقام العمل لنفسه ولا في مقام الفتوى لغيره انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في القواعد والتحرير والمنية وس ولم والكشف اما العلم بمسائل الفروع التي بحث عنها المجتهدون وبمسائل الفقه فلا يتوقف عليها الاجتهاد قال في المنية لان هذه الفروع استخرجها المجتهدون بعد تحقق كونهم مجتهدين فكيف يكون شرطا في الاجتهاد مع تأخرها عنه انتهى وفي جملة من الكتب التصريح باولوية معرفتها ففي س ينبغي له الوقوف على ماخذها لانه اعون له على التفريع وفي لم لكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل بها الدربة فيه ويتعين على التوصل اليها وفي الكشف يحسن تتبعها لتقوية ملكة التفريع وفي الوافية من فروع الفقه لم يذكرها الاكثر في الشرائط والحق انه لا يكاد يحصل العلم بمحل الاحاديث ومحاملها بدون ممارسة فروع الفقه الثاني ليس علم الطب ولا علم الحساب ولا الهندسة ولا الرياضي من شرائط الاجتهاد كما هو الظاهر

ومعرفته

الثالث ان لا يكون رجلا عجالا وفي قلبه محبة البحث والاعتراض ومثل هذا القلب لا يكاد يثبت ولا يعرف الحق من الباطل الثالث صح

من الاصحاب

من الاصحاب بل صرح به في الفوائد والوافية ففي الاول اعلم ان علم الحساب والهيئة والهندسة والطب من مكملات الاجتهاد واما الهيئة فبعض مسائله ربما يكون شرطا ايضا مثل ما يتعلق بالقبلة ويكون الشهر ثمانية وعشرين يوما بالنسبة الى بعض الاشخاص وفي الثاني اعلم ان هيهنا اشياء لمن سوى العلوم المذكورة لها مدخلية في الاجتهاد اما بالشرطية او بالمكملية الاول الى ان قال الرابع بعض مباحث علم الحساب كالاربعة المتناسبة والخطأين والجبر والمقابلة وهو مكمل وليس شرطا اما في الميراث فظاهر واما غيره فلانه ليس على الفقيه الا الحكم باتصال الشرطيات واما تحقيق اطراف الشرطية فليس في منصبه الخامس بعض مسائل علم الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض للعلم بتقارب مطالع بعض البلاد مع بعض او تباعدهما وكذا لبعض مسائل الصوم مثل تجويز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما بالنسبة الى بعض الاشخاص السادس بعض مسائل الهندسة كالاحتياج لشكل العروس مثلا السابع بعض مسائل الطب كما لو احتاج الى تحقيق القرن ونحوه وليست هذه العلوم محتاجا اليها لما عرفت والا لزم الاحتياج الى بعض الصنايع كالعلم بالغبن والعيوب ونحو ذلك انتهى **الثالث** قال في النهاية لا يشترط معرفة المجتهد بجميع الاحكام والاطلاع على مدارك جميع المسائل لانه غير مقدور للبشر انتهى وهو جيد **الرابع** قال في التحرير بعد ذكر الشرائط مفصلة لا يشترط في ذلك البلوغ الى الغاية فان حصول ذلك متعذر في اكثر الحكام بل المعتبر اصول الاحكام بحيث يتمكن من الاستنباط واستخراج ما يرد عليه من الفروع **الخامس** قال في المعتبر في ذكر الوصايا النافعة واكثر التطلع في الاقوال لتظفر بمزايا الاحتمال واستقص البحث عن سند المسائل لتكون على بصيرة فيما تختاره وعليك الحفظ فانه اربط للعلم واضبط للفهم وداوم البحث يعطك استعداد التلقي النتائج النظرية بالفعل **السادس** قد ذكر جملة من الكتب الشرائط اجمالا ففي الذريعة والذي يجب ان يكون عليه المفتي ان يعلم الاصول كلها على سبيل التفصيل ويهتدي الى حل كل شبهة تعرض في شيء منها ويكون مع ذلك عالما بطريقة استخراج الاحكام من الاحكام من الكتاب والسنة وعارفا من اللغة العربية بما يحتاج اليه في مثل ذلك وفي المعارج الذي يسوغ له الفتوى العدل العالم بطرق العقايد الدينية الاصولية وبطرق الاحكام الشرعية وكيفية استنباط الاحكام منها وبالجملة يجب ان يعرف جميع ما يتوقف عليه كل واقعة يفتي فيها بحيث لو سئل عن لمية ذلك الحكم اتى به وبجميع اصوله التي يبتني عليها وانما وجب ذلك لان الفتوى مشروطة بالعلم بالحكم وما لم يكن عارفا بتلك الامور لا يكن عالما به لان الشك في احد مقدمات الدليل او في مقدمات مقدماته شك في الحكم ولا يجوز الفتوى مع الشك في الحكم وفي يه ود وشرحه شرائط المجتهد يضمها شيء واحد وهو كون المكلف بحيث يتمكن من الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام وفي يب الضابط فيه تمكن المكلف من اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وفي المنية يجمعها شيء واحد هو كونه بحيث يتمكن من الاستدلال على الاحكام الشرعية الفرعية **السابع** قال في النهاية والمنية بعد ذكر الشرائط المتقدمة هذه شرائط المجتهد المطلق المتصدي للحكم والافتاء في جميع مسائل الفقه اما الاجتهاد في حكم بعض المسائل فيكفي فيه معرفة ما يتعلق بتلك المسئلة وما لا بد منه فيها

مفتاح اذا اجتهد في المسئلة الفقهية على الوجه المعتبر واختار حكما كما اذا اختار ان الماء القليل ينجس بالملاقات للنجاسة وان بيع المعاطاة صحيح وان السورة واجبة فهل يكفيه هذا الاجتهاد في عمله وفتواه وحكمه ما دام حيا ما لم يتعين رايه باجتهاد اخر معتبر ولم ينس ما اختاره في الاجتهاد الاول فلا يجب الاجتهاد ثانيا وتجديد النظر وتكريره مطلقا او لا بل يجب تجديد النظر والاجتهاد ثانيا اختلفوا فيه على اقوال منها

اذا

انه لا يجب التجديد بل يكفيه الاجتهاد الاول حتى يموت مطلقا وهو للنهاية ويب د لم وح ضر للعضدي والمحكي في النهاية عن قوم وفي ح د ه للفاضل الجواد هذا هو المشهور بين الاصوليين من اصحابنا والعامة ومنها ما صار اليه في المعارج والمنية والاحكام فقالوا اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها وقتا آخر فان كان ذاكرا للدليل جاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر وفي النهاية انه مذهب قوم وفي شرح الزبدة للفاضل الجواد صار اليه الفخري في المحصول ومنها ما صار اليه في د ه فقال ولا يجب تكرار النظر بتكرر القضية بل يستصحب الحكم والتفصيل يبنى على ان زادت فيه القوة بكثرة الممارسة والاطلاع غير بعيد انتهى وفي ح الجواد ولا يخلو عن وجه ومنها انه يجب تجديد الاجتهاد من غير تفصيل وهذا القول حكاه العضدي وفي ح د ه للفاضل الجواد وقيل بوجوب تكرار النظر وقد ينسب ذلك الى الشهرة للقول الاول وجوه الاول ما اشار اليه في د ه وشرحها للفاضل الجواد من استصحاب كفاية الاجتهاد الاول الثاني ما تمسك به في يه ولم وشرح الجواد وشرح العضدي من ان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى دليل وليس بظاهر وزاد في يه فقال والامر لا يقتضي التكرار ثم قال كما في شرح الجواد والعضدي والاصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه انتهى وفيه نظر الثالث ان وجوب تجديد الاجتهاد وتكريره مستلزم للحرج العظيم والمشقة الشديدة واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلعموم ما دل على نفي الحرج ومنها ان المعهود من سيرة اصحابنا بل المسلمين عدم وجوب تجديد النظر كما لا يخفى ومنها ان مقتضى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية والعمومات الدالة على حجية الاستصحاب مطلقا ولو لم يحصل الفحص عن معارضهما اصلا ولكن خرج هذه الصورة بما دل على لزوم الاجتهاد ولا دليل على خروج غيرها فيبقى مندرجا تحت العموم فلا يجب الاجتهاد ثانيا وان زادت القوة ونسي الدليل في الاجتهاد الاول فتأمل وللقول الثاني وجهان احدهما العمومات المانعة عن العمل بالظن في العمل والفتوى والحكم خرج منها صورة تذكر الدليل عند العمل والفتوى والحكم ولا دليل على خروج غيرها فيبقى مندرجا فيها وفيه نظر للمنع من عدم الدليل على خروج غير الصورة المفروضة لما بيناه من الادلة على خروج محل البحث وثانيهما ما ذكره في المنية والمبادي من انه انه لم يجتهد ثانيا مع عدم ذكره للدليل لم يستند في فتواه وحكمه الى دليل ولا امارة ويكون في حكم من لم يجتهد واجاب عنه في النهاية وشرح الجواد فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر لان غير المجتهد لا يظن بالحكم وهذا ظان به فيجب عليه العمل بما ظنه وفي المنية وقيل بالجواز لانه لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي تمسك به في الحكم كان طريقا مفضيا اليه موجبا لحصول الظن به حصل له الان ظن بان الذي افتى به حق فجاز له الفتوى لوجوب العمل به وفي د ه وان كان ناسيا لزوم الاجتهاد ثانيا على اشكال منشأه غلبة الظن بان الطريق الذي افتى به صالح لذلك الحكم وللقول الثالث ما ذكره الفاضل الجواد من قوة احتمال وجود شيء لم يطلع عليه اولا حيث تزداد القوة بكثرة الممارسة والاطلاع وفيه نظر مع ان هذا القول والقول الرابع في غاية الشذوذ فلا عبرة بهما وللقول الرابع ما ذكره العضدي في ح ضر فقال فلو احتمل ان يتغير اجتهاده كما نراه كثيرا ومع الاحتمال فلا بقاء للظن فينبغي ان يجتهد فيه هل يتغير اولا فاذا لم يتغير استمر ظنه ثم اجاب عن هذا الوجه بانه لو كان السبب في وجوب تكراره احتمال تغير الاجتهاد لوجب ابدا لان التغير يحتمل ابدا ولم يتقيد بوقت تكرار الواقعة وذلك باطل بالاتفاق وقد اشار الى هذا الجواب في شرح الجواد على الزبدة ايضا لكن من دون اشارة الى دعوى الاتفاق والمسألة لا تخلو عن اشكال ولكن القول الاول هو الاقرب لعل ما صار اليه المحقق احوط وقد صرح باولويته في المعالم وينبغي التنبيه على امور

الاول لا اشكال على المختار من عدم وجوب تجديد الاجتهاد في جوازه وقد صرح به في التهذيب ويه وادعى فيه وفي شرح الجواد الاجماع عليه فقال على القول بعدم وجوب التكرار لو كرر الاجتهاد ثانيا لم يمنع منه اجماعا انتهى ويدل عليه مضافا الى ما ذكر الاصل وهل يجوز التكرار باي شاء ولو مائة مرة ومن غير نسيان الدليل وزيادة القوة اولا المعتمد هو الاول وهل يجوز التكرار مطلقا ولو لم يجتهد في باقي المسائل ويختص الجواز بصورة الفراغ من الاجتهاد في جميع المسائل التحقيق ان يقال ان وجب عليه الاجتهاد في باقي المسائل وكان التكرار منافيا له وموجبا لتركه فالاولى للازم تركه والا فلا وهل يلزم التكرار ايضا مع الامر به على القول بوجوب التكرار مطلقا وفي الجملة او لا بل يجب التكرار ح ايضا او يتخير بين التكرار والاجتهاد في باقي المسائل وجوه ولم اجد احدا من القائلين بوجوب التكرار تعرض للمسألة نعم اطلاق كلامهم يشمل محل الفرض لكن لعله معارض باطلاق كلامهم في الحكم بوجوب الاجتهاد في باقي المسائل ولعل ترجيح هذا اولى

الثاني اذا اجتهد ثانيا فان وافق الاجتهاد الاول فلا كلام وان خالف فان اختار غير ما اختاره اولا وجب عليه الرجوع الى الثاني في عمل نفسه وفتواه وحكمه كما صرح به في المعارج ويه ويب وعد والتحرير ودى وشرحها الكشف ومجمع الفائدة وكذا يجب على المقلد بعد ان عرف الرجوع تقليده فيما اختاره ثانيا واخيرا سواء قلده في الاول ام لا وقد ادعى في ح دى والظاهر

الاستصحاب حجية خبر العدل

انه من غير

انه من غير المحققين الاجماع على الحكمين فقال اذا اجتهد في مسألة فاداه اجتهاده الى الحكم ثم اجتهد ثانيا في تلك المسألة فاداه اجتهاده الى غير ذلك الحكم فانه يجب عليه الرجوع الى ما اداه اجتهاده ثانيا اليه اجماعا ويجب على المستفتي العمل بما اداه اجتهاده اليه ثانيا والرجوع عن الاول اجماعا انتهى وهل يجب على المجتهد الذي تغير رأيه اعلام من استفتاه قبل الرجوع بالرجوع او لا يلزم من يه ويب الاول لانه قال وعرف المستفتي ذلك ويظهر من المعارج والمنية الثاني فان في الاول الاولى تعريفه من استفتاه رجوعه وفي الثاني الاولى ذلك واحتج كما في النهاية بانه عامل بقوله وقد رجع عنه فلو لم يعلم لبقي عاملا بالفتوى من غير دليل ولا فتوى مفت وزاد في يه والمنية فقالا كما روي عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم نكاح ام الزوجة فلقي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وذاكرهم فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه بذلك وقال سألت اصحابي فكرهوا انتهى وفيه نظر والاقرب عندي عدم وجوب الاعلام للاصل وكون الوجوب مستلزما للحرج والضرر وهما منفيان شرعا وان الظاهر من السيرة عدم الوجوب لانا نجد اراء الاصحاب غير عزيزة ولم نسمع من احد منهم انه تعرض للاعلام بالرجوع في هذه المدة الطويلة وان الاعلام بالرجوع قد يوجب سقوط وقع الاجتهاد عن القلوب ونفرة طباع العامة منه كما ومع ذلك للتخلص في ترك الاعلام ترتب ضرر على المستفتي لانه معذور قبل الاطلاع على الرجوع واعماله من العبادات والمعاملات محكوم بالصحيح فتأمل وهل يجب على المتغير رأيه اذا كتب الرأي الاول في كتاب او رسالة او نحو ذلك ابطاله ومحوه او زيادة التنبيه على الرجوع او لا الاقرب الثاني عملا بالاصل السليم عن المعارض المعتضد بظهور سيرة العلماء بعدم الالتزام بذلك كما لا يخفى ويظهر من مجمع الفائدة اولوية الاول بل وجوبه فانه قال اذا حكم القاضي بحكم اي حكم كان ثم يظهر بطلان ذلك قبل العزل وبعده او لغيره نقض ذلك وابطله وحكم بما يوافق الحق والصواب او الظن ان الفتوى والاجتهاد كذلك وينبغي اعلام من استفتاه وافتاه وان كان في كتابه ضرب عليه وجهه انه خلاف الحق والصواب فيجب نفعه لا يقع الناس في غير الحق ولا يبقى الباطل معمولا به ومعتقدا لاحد وهو ظاهر الا ان المراد بظهور البطلان غير ظ وقد يشتبه ذلك بتغير الاجتهاد الذي لا يجب نقض الحكم ولا اخراجه من الكتاب كما نراه في الكتب فان في كتاب واحد يوجد الفتويان المختلفان وقد لا يكون بينهما فاصلة الا قليلا وان كنا نحن نجد ان نضرب على السابق اولى واعلام من اخذ وعمل الا ان يعلم بعده ويعلم فتواه المتأخر نعم لا يجب ابطال العمل الذي عمل به مثل انه صلى صلوات وترك جلسة الاستراحة ثم ظهر له وجوبها لم يجب عليه ولا على مقلده قضاء تلك الصلوات انتهى **الثالث** هل يشترط على المختار الظن بصحة ما اختاره اولا اجمالا او لم يعلم بسببه تفصيلا اولا فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني والاحوط الاول **الرابع** لو نسي ما اختاره بالاجتهاد الاول فلا اشكال في لزوم التجديد **الخامس** اذا اجتهد اولا فاختار صحة معاملة او ايقاع كما اذا اختار صحة بيع المعاطاة وجواز نكاح الباكرة الرشيدة بغير ولي وعمل بما صار اليه كما اذا باع داره مثلا بطريق المعاطاة وتزوج باكرة رشيدة بغير اذن وليها ثم تغير رأيه واجتهاده فاختار ثانيا فساد ذلك فهل يجب ح الحكم بفساد ما فعل وترتيب احكام الفاسدة عليه فيرد الثمن على المشتري في المثال الاول ويفارق الزوجة من غير طلاق في المثال الثاني اولا بل يحكم بصحة خصوص ما فعل ويستمر عليه وان وجب عليه في غيره الرجوع الى الاجتهاد الثاني في بطلان الاول يجب الواقع وانه لم يبن حكما شرعيا في نفس الامر فالظ انه يلزمه الحكم بفساد ما فعل بالاجتهاد الاول والظ انه مما لا خلاف فيه بين الاصحاب ووجهه ظاهر وانه لم يحصل العلم بذلك فان اتصل بالاجتهاد الاول حكم بمعنى ان الحاكم حكم به كان يحكم في المثالين المتقدمين بصحة بيع المعاطاة ونكاح الباكرة الرشيدة من دون اذن الولي الذي صدر منه فصرح في التهذيب والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي وشرح المنهاج للبدخشي على الظ بالاستمرار على ما فعل بالاجتهاد الاول وصحة المعاملتين المفروضتين لما ذكره في النهاية ويب والمنية وغيرها فقالا لان حكم الحاكم لما اتصل بالنكاح فقد تأكد فلا يؤثر فيه تغير الاجتهاد وزاد في الاول فقال محافظة على حكم الحاكم ومصلحته لكنه قال كما في المنية فيه نظر لان حكم القاضي تابع للحكم في نفسه لا متبوعا لان الحكم عنده لم يتغير بحكم القاضي وعدمه انتهى ويظهر من الحاجبي والعضدي عدم جواز الاستمرار على الاجتهاد الاول فيما فعل احتجاجا بانه يستلزم الاستمرار على ما يعتقد كونه حراما وفيه نظر وعكس القول بالاستمرار في غاية القوة وربما يظهر من موضع اخر من المنية المصير اليه فانه قال اما لو تغير الاجتهاد السابق في الحكم والقضاء بالاجتهاد الطاري عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض الحكم به اذ لو جاز للحاكم نقض حكم نفسه او حكم غيره بمجرد تغير اجتهاده المفيد للظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية وذلك يفضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها وصرح بما ذكره ايضا في الاحكام مدعيا عليه الاتفاق وكذا

التحقيق ان لو علم بالاجتهاد الثاني

الى

الحاجبي والعضدي في مقام اخر مدعيين عليه الاتفاق وصرح في النهاية بانه لا فرق في ذلك بين ان يكون الحاكم هو المجتهد المتغير رايه او غيره وهو
جيد وانه لم يتصل بما فعل بالاجتهاد الاول حكم الحاكم فصرح في النهاية والمنية وشرحي للعضدي وشرح المنهاج للبدخشي ظاهرا انه
لا يجوز الاستمرار عليه بعد تغير الاجتهاد بل يلزم الحكم ببطلانه ولهم وجهان احدهما دعوى الاجماع على ذلك في النهاية والمنية وثانيهما ما ذكره
في النهاية فانه قال وان لم يتصل حكم الحاكم لزم تعارضهما اجماعا والا كان مستديما للحل الاستمتاع بها على خلاف معتقده ومرتكبا لما يجزم بتحريمه
وهو خلاف الاجماع انتهى وفي شرح المنهاج للبدخشي على الظن لانه ظن خطأه بظنون الاجتهاد الثاني والعمل بالظن واجب انتهى وما صار اليه هو المعتمد
عندي **السادس** قال في النهاية ان كان مقلدا في شيء وعمل بفتواه ثم تغير الاجتهاد كما لو افتاه بان الخلع فسخ فنكح العامي ثم تغير اجتهاد المفتي فقد
اختلفوا في ان المقلد هل يجب عليه مفارقة الزوجة لتغير اجتهاد المفتي والحق وجوبه كما لو قلد من ليس اهلا للاجتهاد من هو اهل في جهة القبلة ثم
تغير اجتهاد المجتهد الى جهة اخرى في اثناء صلوة المقلد فانه يجب عليه التحول الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه متى اتصل بالحكم استقر
على ما تقدم من الاشكال انتهى وصار الى ما صار اليه هنا من وجوب المفارقة وبطلان تقليد الاجتهاد الاول في بابه ولختاره ايضا في المنية
والمختصر وشرحي للعضدي والاحكام وفيه نظر لان ذلك مخالف لاستصحاب الصحة ومستلزم للحرج العظيم والتعسر الشديد غالبا فالقول بصحة
الاستمرار على ما فعل بتقليد الاجتهاد الاول في المعاملات في غاية القوة وكذا في العبادات فلو قلد في الاجتهاد الاول المفضي لصحة الصلوة الخ
بدون السورة وصلى لم يجب عليه قضاؤها وان تغير راي المجتهد وصار الى القول بوجوب السورة فيها كما صرح به في مجمع الفائدة ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط
مهما امكن **مفتاح** اعلم انه اختلف الاصوليون في قبول الاجتهاد للتجزي بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض و
حجية ظن المتجزي وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامين المقام الاول في انه هل يقبل التجزي اولا اعلم انه ذهب اكثر الاصوليين الى قبول ذلك ومنعه
قوم على ما حكي وربما استظهر من عبارة الشهيد في الالفية وربما يظهر من فخر المحققين في الايضاح والسيد عميد الدين في المنية التوقف فانهما ذكرا
حجج الطرفين ولم يرجحا شيئا وهو ظاهر في التوقف والتحقيق عندي ان يقال المانعين من التجزي ان اعتبروا في الاجتهاد الظن بجميع المسائل فعلا
فيدفعهم انه يلزم ان لا يتحقق مجتهد في الشريعة وهو واضح والتزموه جدا وقد الزمهم بذلك الذاهبون الى جواز التجزي على ما يظهر من جماعة
منهم فخر الاسلام في الايضاح فانه قال في مقام ذكر حجج هؤلاء احتج الاولون بان كثيرا من الفقهاء يتوقفون في كثير من المسائل ولا يعلمونها
فلو لم يتجز لامتنع الاجتهاد وعطلت الاحكام انتهى وان اعتبروا في الاجتهاد ملكة الاستنباط بجميع المسائل فلا يخلو من وجهين ان كان لجواز العمل به
وان كان لاصل تحقق الاجتهاد فلم يظهر لنا وجهه لان الاجتهاد ليس الا الظن بالمسئلة بعد استفراغ الوسع في تحصيل ادلتها وهو غير مستلزم
لقوة الاستنباط في غيرها من المسائل لا يقال لعل القائل بعدم جواز التجزي يمنع من صدق لفظ الاجتهاد اصطلاحا بمجرد استفراغ
الوسع في مسئلة لانا نقول هذا باطل اذ لا فائدة في النزاع في مجرد التسمية على ان الظن من اكثر القوم الصدق فيتبع لان الاصطلاحات
انما تثبت بما عليه الاكثر ولان اعتبروا في تحقق اصل الاجتهاد العلم بجميع ادلة المسئلة فلا يمكن تحققه الا بعد الاجتهاد في جميع المسائل
عادة فيدفعه النقض بالمجتهد المطلق فانه غير عالم بجميع ادلة المسئلة لا يقال خرج المجتهد المطلق بالاجماع ولا دليل على خروج غيره لانا
نقول هذا حسن لو كان الكلام في حجية الظن واما اذا كان في اصل تحقق الاجتهاد فلا وهو واضح وان اعتبروا في اصل تحقق الاجتهاد
الظن بجميع ادلة المسئلة فهو حق ولكنه لا يوجب منع التجزي لجواز ان يحصل هذا لمن لا يقدر على الاجتهاد في جميع المسائل كما يحصل
للقادر على ذلك وقد صرح بذلك في ب وذكر التجزي وعدة نهاية الاصول وس وكري والمقاصد العلية وح الالفية لوالد البهائي و
الزبدة ولم وكشف اللثام والوافية والرابع الغنائي فقالوا يجوز التجزي في الاجتهاد وفي الوافية الاكثر على انه يقبل التجزية وفي المعالم
ذهب العلامة والشهيد وجماعة من كثير وجميع من العامة ولهم وجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا الامامية عليه وان منع منه فلا اقل من الشهرة العظيمة التي
لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف وهي حجة قوية ومنها ما حكاه في النهاية والم وح صر للعضدي عن القائلين بالتجزي من الاحتجاج به فقالوا احتج
بانه لو اطلع على امارات بعض المسائل فهو وغيره سواء في تلك المسئلة وزاد في التجريد وكونه لا يعلم امارات غيرها لا مدخل له فيها فاذا
يجوز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره انتهى واجاب العضدي عن هذه الحجة فقال بعد الاشارة اليها الجواب لا نم انه وغيره سواء فانه قد
يكون ما لا يعلمه متعلقا بالمسئلة التي يجتهد فيها وهذا الاحتمال يقوى فيه ويضعف في بعيد في المحيط بالكل في ظنه انتهى وفيه نظر لما

ذكره

ذكره جملة من الكتب ففيه بعد الاشارة الى الحجة المذكورة اعترض بجواز ان يكون في بعض المسائل التي لا يعلمها تعلق بهذه المسئلة وفيه نظر لمنافاته الفرض ولانا لا نشترط
الاستقصاء في جميع المسائل بل الاكثر فجاز ان يكون للاول مدخل في مسائل الاكثر فلما لم يعتد بهذا التجويز فكذا هنا ولان ذلك نادر فلا يعتد به في التكليف وفي ب
الاقرب قبول التجزي لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد في الاحكام موجود مع الاجتهاد في بعضها وتجويز تعلق المعلوم بالمجهول يدفعه الفرض وفي كري الاولى جواز التجزي في
الاجتهاد لان الفرض الاطلاع على مأخذ الحكم وما يعتبر فيه وهو حاصل وبندور تعلق غيره به فلا يلتفت اليه لقيام هذا التجويز في المجتهد المطلق وفي الزبدة التجزي جائز
لفرض المساواة في الاطلاع على دلائل الحكم والنقض بالمطلق غير قادح كالعالم والاعلم وفيه والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض
المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع وفي الكشف الاقرب جواز التجزي لجواز ان لا يعرف من اللغة او الصرف او النحو ومن موارد الاستعمال
او من ادلة العقل الا ما يتعلق بمسئلة او مسائل كان يكون اية او خبر يتضمن حكما بالمنطوق واخر بالمفهوم فعرف الكلمات التي في النص وموارد استعمالاتها ومن ادلة العقل نحو
الموافقة او المخالفة وعلم ان الاجماع في المسئلة ولا يعرف من سائر النصوص الفاظها او تراكيبها او موارد استعمالاتها بحيث لا يتمكن من الرجوع الى الاصول الموضوعة لذلك
او يتوقف استخراج بعض المسائل من اصولها الى القوة قريبة لا يتوقف عليها غيرها والامر كذلك وفي هذا وفي معرفة التركيب وموارد الاستعمالات واما في معرفة اللغة او الصرف
او ادلة العقل فكانه ليس كذلك فان في اللغة والصرف اصولا يتمكن من الرجوع اليها فيما لا يعرفه منهما ومن لم يعرف ادلة العقل كلها احتمل ان يكون من ادلته ما يعارض ما عرفه في
المسئلة من نص او دليل عقلي وفي الوافية الحق انه يقبل التجزية لانه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها
لا مدخل له فيها فان قلت لا يمكن العلم بعدم المعارض والمخصص بدون الاحاطة بجميع مدارك الاحكام فبطل التساوي قلت انكار حصول الظن بعدم المعارض مكابرة بل قد
يحصل العلم العادي من العادة بالعدم فان المسائل التي وقع الخلاف فيها اوردها جمع كثير من الفقهاء في كتبهم الاستدلالية واستدلوا عليها نفيا واثباتا بما يحكم العادة
بانه ليس لها مدارك غير ما ذكروه ولا اقل من حصول ظن قوي بها لمن تتبع من العلماء وفي شرحها للسيد صدر الدين قال بعض الفضلاء الحق ان فرض التجزي بمعنى الاقتدار على بعض
المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق امر جائز بل واقع والمنازع فيها يكاد يلحق بالمباهتة والمكابرة فان الاقتدار ربما كان على
نوع خاص من الاحكام بل على صنف من الانواع للانس بمداركه والاطلاع على مأخذه واستعداد النفس بسبب ذلك استعدادا قريبا للعلم بذلك الحكم من
دليله وليس هذا بمنكر وكيف ينكره من يسلم تجزي الاقتدار والاستعداد في العلوم الالهية والطبيعية والعربية والشعر والانشاء والترسل وغيرها من الصناعات فان
الفرق بينها وبين الاستعداد القريب لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية تحكم محض واقتراح مردود لا يرتكبه المنصف المحقق وبهذا ظهر فساد ما قيل لا كلام في تجزي
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن الادلة التفصيلية فعلا لان الاحاطة بجميع الاحكام الشرعية الفرعية بالفعل غير ممكن لاحد غير المعصوم ولو فرض ممكنا لكنه
ليس بشرط اجماعا وانما الكلام في تجزي نفس القوة والملكة التي تسمى اجتهادا والظاهر انه غير معقول وانما التجزي في الاجتهاد الفعلي لا نفس القوة ولعل من جوزه انما لاحظ ذلك
فيرجع النزاع لفظيا وان اشتبه عبارات اكثرهم انتهى وسقوطه يعلم بما حررناه انتهى ثم قال ان من يستنبط حكما من دليله كما انه لا بد له من النظر في الدليل كذلك لا بد له
من النظر في وجود المخصص او المقيد او المعارض او غيرها وفي عدمها وقد يكون معارضها في كتاب الصلوة من الاحاديث المتعلقة بمسئلة وغيره كالمخصص مثلا
موجود في الديات كما فصله في مسئلة جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فح لا بد للمتجزي ان ينظر الى جميع ما في كتب الاحاديث حتى يعلم انه لا معارض
لدليله فيكون محيطا بمدارك كل الاحكام لانا نقول يكفينا عدم الاحاطة بجميع الايات المتعلقة بالاحكام لان ما فرضناه لا يجري في الكتاب اذ لا تعلق للايات المتعلقة
بالفرائض بالمسئلة الصلوتية وقد فرضنا المتجزي انه لا يقدر على استنباط مسئلة فرضناه من دليلها ومع قطع النظر عن ذلك نقول ربما احاط علم المتجزي بجميع
الاحاديث المتعددة بكل ابواب الفقه من حيث انها غير معارض او مخصص لدليله مع عدم قدرته على استنباط ما يتعلق بها من المسائل منها اما تجد من نفسك تقدر
على ان تعلم ان قوله ادرؤا الحدود بالشبهات ليس معارضا لقوله لا صلوة الا بطهور مع عدم قدرتك على استنباط ما يمكن ان يستنبط منه انتهى وفي المحصول لنا ان
الاغلب من الحادثة في الفرائض ان يكون اصلها في الفرائض دون المناسك والاجارات فمن عرفها وردها من الايات والسنن والاجماع والقياس في باب الفرائض
وجب ان يتمكن من الاجتهاد فيها فاما البطلان في تعلق شيء منه بشيء ولكن النادر لا عبرة به كما ان المجتهد المطلق ان بالغ في الطلب فانه يجوز ان يكون قد شذ عنه
اشياء وفي شرح م لابن الملك والامر يصحته فانه لا مانع من ان يكون عالما باحكام المواريث محكما لاصولها دون غيرها كما انه يكون عالما بابواب القبلة و
الاوقات دون غيرها انتهى ومنها ما تمسك به في التجريد وكري ودة من خبر ابي خديجة ومنها ما اشار اليه في شرح م لابن الملك فقال احتجوا بان مالكا كان فقيها مع انه سئل
عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري فلو شرطنا في الفقيه العلم بجميع الفقه لما جاز ذلك الثاني بفتيه ثم قال والجواب بجواز تعارض الادلة عنده او لانه عجز
في تلك الحال عن المبالغة في النظر وان كان في وقت اخر ناظرا انتهى وصرح بهذا الجواب في م وه للقائلين بعدم التجزي ما اشار اليه في ب ولم وح صر للعضدي فقالوا احتج
بان كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب عنه العضدي في ح صر بان المفروض حصول جميع ما هو

ايراده في تلك المسائل نفيا واثباتا اما بالنص [illegible]
[illegible] الايات [illegible] وا ادا [illegible]
[illegible] الاحكام [illegible]
[illegible]
الناس [illegible]

ا منوا

[illegible]

اختلفوا في جواز ان يعمل بظنه في المسئلة التي اجتهد فيها على قولين الاول انه لا يجوز كما لا يجوز للعامي وهو للفاضل المحقق الشيخ حسن في م وربما يستفاد من كلام من الشهيد الثاني انه يجوز كما يجوز للمجتهد المطلق وهو الظاهر من بعض وعدد والتجزي وكره وسى والمقاصد العلية وح الالفية والدلائل وده وكشف اللثام الذي يدل على حجية ظن المجتهد المطلق من الاجماع والعقل لا يجري في ظن المتجزي فلا يمكن دعوى تساويهما في الحكم باعتبار الاشتراك في العلة واما ما قاله في الوافية من ان البديهة تحكم بالمساواة بمعنى ان كلما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه دل على الجواز في المتجزي ايض وان الفارق المشار اليه بحكم العقل بعدم صلاحيته للفرق فضعيف في الغاية كما صرح به جدي قده ومنها ما تمسك به العلامة والشهيد والفاضل البهائي من رواية ابي خديجة المنجبر ضعف سندها بما ذكره في المسالك من اشتهارها بين الاصحاب واتفاقهم على العمل بمضمونها اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه والوجه في الاستدلال ان قوله عليه السلم يعلم شيئا صريح في ان معرفة العلم ببعض الاحكام كاف ومن الظاهر انه لا يحصل الا من طريق الاجتهاد وفيه نظر لوجوه الاول ان مورد الخبر المذكور هو الرجوع الى من يعلم شيئا من القضايا وليس هو محل النزاع لان النزاع فيمن يظن بل لا فيمن يعلم وقد اشار الى ما ذكر السيد الخليفة والسيد صدر الدين وجدي قده الثاني ان الرواية المذكورة على تقدير صحة سندها ووضوح د... لا تصلح للحجية في المسئلة لان غايتها ان يستفاد منها الظن بان المتجزي يجب عليه العمل بما ادى اليه اجتهاده ولا يجوز الاعتماد عليه لانه لم يقم دليل قطعي على حجيته ولم يجز اثبات حجية ظن بظن لم يقم من الشرع دليل على حجيته قطعا وقد اشار الى هذا في المعالم فانه قال التعويل في ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لانه تجز في مسئلة التجزي تعلق بالظن في العمل بالظن و رجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء بالمجتهد المطلق وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا له بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد ان شئت قلت تركب من التقليد والاجتهاد وهو غير معروف انتهى لا يقال الظن بحجية ظن المتجزي من تمام الدليل على اعتباره وهو امران احدهما انه ظن في مسئلة اصولية فيكون حجة كما اشار اليه صاحب الوافية فقال في مقام الايراد على ما اشار اليه في المعالم قوله واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور ايض غير صحيح لانه على تقدير جواز الاعتماد في الاصول على الظن لا يختص ذلك بالمجتهد فمن حصل له الظن من دليل او امارة بشيء من المطالب الاصولية يجوز له الاعتماد عليه على ذلك التقدير مجتهدا كان او مقلدا انتهى وفي الزبدة وتوهم الدور باطل اذ الاجتهاد المختلف في تجزيته هو الاجتهاد في الفروع وثانيهما ان بقاء التكليف وعدم جواز التكليف بما لا يطاق الثابتين بالدليل القاطع يقتضيان حجية الظن المزبور كما اشار اليه في الوافية فقال وعلى تقدير عدم جواز الاعتماد على الظن في الاصول فهذه المسئلة لابد فيها من الاعتماد على الظن بناء على عدم تحقق دليل قطعي على جواز التجزي اذ عدم تحقق دليل قطعي دال على جواز التقليد لذلك الشخص اظهر فان قلت يجوز ان يقلد في جواز التقليد قلت الادلة الدالة على ذم التقليد مط وفي الاصول خاصة لكثرتها غير قابلة للتاويل فاذا كان صحة تقليده مبنيا على صحة التقليد في الاصول كاد يحصل القطع ببطلانه وعلى تقدير التسليم والقول بصحة تقليده في الاصول فيجوز له العمل بظنه في الفروع بعد اعتقاده الحاصل من التقليد بجواز اعتماده على ظنه وقوله انه خلاف الغرض ومستبعد للزوم الواسطة لا يخفى ما فيه فانه على تقدير جواز التقليد في الاصول لا يتصور هيهنا مانع للعمل بظنه بعد تقليده في مسئلة التجزي انتهى لانا نقول الامران المذكوران لا ينهضان لاثبات ذلك اما الاول فللمنع من ان الظن في المسئلة الاصولية حجة مط اذ لا دليل عليه ولا فرق بين الظن في المسئلة الفقهية والظن في المسئلة الاصولية في اشتراط الحكم بحجيتهما بقيام الدليل القاطع عليهما وقد اشار الى ما ذكر المحقق الجواد وجدي قده في شرح قال الاول قالوا ثانيا لو صح التجزي لزم الدور من حيث ان صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة فقهية كاستحباب التسليم مثلا موقوف على صحة اجتهاده في ان الاجتهاد يتجزى وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد وفيه نظر فانا نمنع كون صحة الاجتهاد في مسئلة فقهية متوقفا على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي وانما يتوقف على صحة نفسها على ان التوقف فرع المغايرة وظاهر ان صحة اجتهاده في المسئلة الفقهية هي عين صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد فلا تغاير وفيه نظر لا يبقى تجزي الاجتهاد

نه
مبنيا

تجزي

ليس متفقا عليه بل مختلف فيه فيكون العلم به متوقفا على الاجتهاد فيه ويلزم توقف الاجتهاد على الاجتهاد في تجزي الاجتهاد وهو دور لانا نقول ليس الاجتهاد المختلف في تجزيته هو الاجتهاد في الفروع فلا مانع من توقفه على تجزي الاجتهاد لان ذلك من الاصول والمغايرة موجودة فقد يشكل بان العمل بالظن في الاصول فيه كلام نعم لو سلمنا لكن نقول الظن انما يجوز العمل به للمجتهد اما المتجزي فيحتاج الى الدليل على العمل به وهو ظن فيتوقف العمل بالظن على العمل بالظن وهو دور ودون كلام الثاني اعلم انهم اعترضوا على ما اورده من الدور بمنع لزومه لا لانه لا يتحقق المغايرة او لعدم انعكاس التوقف في الكل ان هذا الاعتراض من منشاء الغفلة لان الظن من حيث هو هو لما ليس مستند اليه العلم لا يكون حجة الا ان يكون ظن المجتهد الحاد قد يعلل هذا الاختفاء في لزوم الدور لان علم المتجزي بصحة عمله على ظنه والدليل الظني الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزيه وهذا موقوف على علمه بصحة عمله على ظنه ولو ثبت بدلت العلم بالظن في المقامات فان الدور لا يلزم ايض مع لزوم مفسدة اخرى فتدبر وربما يجاب عن الدور بان المتنازع فيه هو التجزي في الفروع واما الاصول فيجاز اجماعا وحمل حاصل الجواب ان القطعي وهو الاجماع دل على جواز العمل بالظن الحاصل في المسائل الاصولية وفيه منع تحقق الاجماع على ما ذكرت كيف والمشهور بل كاد ان يكون اجماعا ان الظن في الاصول غير معتبر فتدبر ولو سلم فاجماع الاصوليين يغني بمجرد اتفاقهم حصول القطع منه محل نظر بل الظاهر عدمه انتهى لا يقال قد حكي الاجماع على حجية الظن في المسائل الاصولية فيجب الحكم بها لان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة لانا نقول لا يصح الاعتماد عليه هنا لان الاجماع المنقول انما يكون حجة لكونه مفيدا للظن وقد عرفت انه لا يجوز اثبات حجية الظن بظن مثله فتدبر واما الثاني فلما عرفت سابقا وقد اشار جدي قده الى ضعفه ايض فقال بعد الاشارة اليه ان هذا لو تم لكان دليلا علميا على نفس التجزي ولا دخل لواسطة الظن به والدور انما هو على تقدير ان يكون دليل التجزي هو الظن الى ان قال مع ان اقصى ما يستفاد مما ذكرت تجويز العمل بهذا الظن لا تعيينه وتحتمه كما هو مراد القائلين بالتجزي وتعيينه لا قطعي يدل عليه لان اعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور ثم على ان تحصيل القوة الكاملة ممكن كما هو المفروض المسلم فكيف يقتضي عدم التكليف بما لا يطاق الاكتفاء بما ذكرت فان قلت ربما لا يتمكن بعض الناس من تحصيلها قلت مراد القائل بالتجزي تساويه مع المجتهد المطلق مط ثم انتهى ومنها ما تمسك به بعض الافاضل من ان الظن المتجزي لو لم يكن حجة لوجب التقليد اذ لا واسطة والتالي باطل لاستلزامه ترجيح المرجوح على الراجح لان الظن الحاصل من الاجتهاد واستفراغ الوسع اقوى من الظن الحاصل من قول الغير وفيه نظر للمنع من الملازمة لامكان ان يدعى ان الواجب العمل بالاحتياط سلمنا ولكن نمنع من لزوم ترجيح المرجوح على الراجح على تقدير وجوب التقليد وانما يلزم ذلك لو كان العمل بقول المجتهد لاجل كونه مفيدا للظن واما اذا كان لاجل التعبد وكونه سببا شرعيا كسائر الاسباب الشرعية فلا وفيه نظر وقد تمسك بعموم ما دل على حرمة التقليد خرج العامي الصرف للدليل ولا دليل على خروج غيره فيبقى مندرجا تحت العموم وقد تمسك بهذا الوجه في الوافية وقال فان قلت نحن نقلب هذا الدليل في المتجزي فنقول اتباع الظن مذموم بل هو خلاف الاصل ايض اذ الاصل عدم وجوب اتباع غير القطع خرج عنه المجتهد المطلق لدليل آخر فيبقى المتجزي لعدم المخرج فيه قلت المخرج فيه متحقق فانه لابد له من اتباع الظن اما الظن الحاصل من الاجتهاد فكيف يكون هو منهيا عن اتباع الظن على الاطلاق بخلاف التقليد انتهى وضعف هذا الجواب في غاية الوضوح اذ غاية ما يحصل للمتجزي العلم بكونه مكلفا بالعمل بغير العلم وتخصيص العمومات المانعة عن العمل بغير العلم واما انه التقليد او الاجتهاد فهو غير معلوم لعدم الدليل على التعيين فيكون محل الفرض من باب اشتباه الحرام بالحلال كالزوجة المشتبهة بالاجنبية فيجب الاجتناب عن الامرين والا فيتخير فلا يتعين العمل بالظن ثم هذا وقد اعترض جدي على ما ذكره فقال بعد الاشارة اليه وفيه منع تسليم الذم الا لمن تيسر له العلم ووقع البدعة او الترك بالمرة ولا اقل من تيسر الاجتهاد والكلام فيه وتقليد الورعين و تباد وغيرها ذكرنا ثم مع ان عموم ما دل على التقليد جوازه او وجوبه يشمله واستدل بكون التقليد خلاف الاصل خرج العامي وبقي الباقي و فيه انه مع التكليف اليقيني وسد باب العلم او الظن المعلوم الحجية يكون العمل بالظن البتة وهو في نفسه خلاف الاصل لكن صار في هذه الصورة اصلا مع ان اثبات حجية خصوص ظن ما بالقدح في الاخر بكونه خلاف الاصل فيه ما فيه ثم قال على انه يمكن قلب الدليل بان الظن خلاف الاصل ومنع العمل به والفتوى بغير العلم عام خرج المجتهد المطلق بالدليل العلمي بل لا يبعد ان يبقى بعد دخوله اولا لكونه عالما وعلى تقدير تقديره فهو عالم الان فان قلت المتجزي ايض خارج لعدم ارتفاع التكليف عنه فلا بد من العمل بظنه قلت المراد من الظن في الدليل ما هو حجة

ان

من التقليد او الظن الحاصل

التقليد

الرجوع الى من يعلم

التقليد لا تأمل في انه خلاف الاصل فانه ورد النص فيه بالخصوص والمنع منه مطلقا فيدل على ان الظن ان فرض انه لا يعلم ولا اخذ منه لعموم ما دل
عليه وانه مسلم عند الكل فانهم يستدلون لجواز اجتهاده ولا يستدلون لجواز تقليده وظاهرهم ان بعد عدم ثبوت الاجتهاد يعينون العمل
بالتقليد فتأمل جدا بل عرفت ان الاجتهاد له شرائط يتوقف معرفة المجتهد عليها كالطبابة وغيرها من العلوم والصنايع لا ان الاصل ان كل احد يجوز
له العمل الا ان يظهر المانع اذ لو كان كذلك لم يثبت شرائط الاجتهاد لاحتمال اصابة الواقع من كل جاهل كما هو ظاهر فتدبر انتهى ومنها ما تمسك به في الوافية
فقال ان جواز التقليد مشروط بعدم جواز العمل بالدليل اي الاجتهاد فما لم يحصل القطع بعدم جواز الاجتهاد لم يحصل القطع بجواز التقليد
وكذا الظن على تقدير الاكتفاء به في الاصول ولا دليل على عدم جواز عمل المتجزي بالادلة الشرعية حتى يحصل القطع او الظن بالشرط فينتفي العلم و
الظن بجواز تقليد المتجزي بالادلة الشرعية حتى يحصل القطع او الظن بالشرط فينتفي واذا كان هناك امران احدهما مرتب على الاخر فلا يعدل من
الاصل الى الفرع الا مع القطع والظن بوجوب العدول انتهى واورد عليه جدي قدس سره فقال فيه ان الشك في المشروط لا العلم بالعدم وثبوت صحة
الاجتهاد وجوازه من محض الشك في جواز التقليد لا يخفى ما فيه على انه يمكن قلب الدليل ومنها ما تمسك به في الوافية من ان وامر وجوب العمل
باوامر الرسول صلى الله عليه وآله ونواهيه وكذا خلفائه عام خرج عنها العامي الصرف اجماعا لعدم امكان العمل في حقه فيبقى المتجزي فيه نظر لان القدر المسلم
مما دل على وجوب العمل باوامر الرسول ص ونواهيه هو وجوب العمل بما علم انه امر الرسول ص ونهيه او ظن به ظنا ناشيا عن الاجتهاد المطلق
لا بمجرد الظن بذلك وان كان من اجتهاد المتجزي ومنها ما تمسك به في الوافية فقال وظاهر ان العمل بالروايات في عصر الائمة عليهم السلم للرواة بل
غيرهم لم يكن موقوفا على احاطتهم بمدارك كل الاحكام والقوة القوية على الاستنباط بل يظهر بطلانه بادنى اطلاع على حقيقة احوال قدماء
الاصحاب انتهى واورد عليه جدي ره فقال وما ذكره من ان العمل بالروايات آه وفيه انه ما ادعى الاجماع على بطلان التجزي بل ادعاه على صحة فتوى المجتهد
المطلق ولا شبهة في ان المعاصر للمعصوم المحيط بمدارك ما صدر عنه ع من الاحكام عمله بما يفهم من الرواية صحيح اللهم ان يكون مراد المعترض تتميم
الاجماع لا القدح فيه ان انه عبارة وفيه ان ثبوت الاجماع القطعي بمجرد ما ذكرت لو سلم فانما هو بالنسبة الى الحاضرين في زمان المعصوم ع من
ما تلهم من المطلعين بالامارات والاصطلاحات الذين لم يقع بالنسبة اليهم ما اشرنا اليه من الاختلالات بل وربما كان يحصل لهم العلم بكون الكلام
كلام الامام ع فما يفهمون منه مرامه او الظن الذي لا شبهة في حجيته او حصل لهم الجزم بحجيته او لم يتيسر لهم ما تيسر لنا من الاخبار واتحاد من تيسر
له مع من لم يتيسر في الحكم محل تأمل كيف والشيعة الى زمان الباقر عليه السلم لم يتمكنوا من اظهار الحق ما كانوا يعرفون الحلال والحرام وسائر الاحكام
على وفق مذهبنا بل وربما كان ضروري مذهبنا مخفيا عليهم بل ومن اصول الديانة والظاهر انهم في الفروع كانوا على مذهب العامة ولذا
ترى الزيدية هكذا حالهم ثم ان الباقر عليه السلم البغهم قدرا من الاحكام على حسب ما حصل له التمكن ووجد المصلحة ثم من بعده الصادق
عليه السلم كذلك ومع ذلك كثير من الشيعة يعملون بقول العامة معتقدين انه شرع الله تعالى حتى زجراهم صلوات الله عليهما وحذراهم عن المحاكمة
اليهم والاخذ بقولهم وامراهم بالرجوع الى انفسهم وهكذا كان حجج الله تعالى من بعدهما عليهم السلم كانوا يظهرون قدرا من الاحكام و
يمنعون عن الاخذ بقول غيرهم وربما كانوا يقولون لهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او يقولون اذا لم تعلموا حكما فات فقيه العامة
فما حكم فخذوا بخلافه او يقولون اذا لم يرد عليكم حديث في حكم فخذوا بما رواه العامة عن علي عليه السلم الى غير ذلك من امثال ما ذكرنا بل وفي
زمان واحد كان بعضهم مطلعا على حديث وبعضهم لم يكن كذلك فمعلوم عدم اتحاد تكليفهم في زمان واحد بل والتكليف لحدثي زمانين فما
ظنك بحالنا وزماننا بالنسبة الى حالهم وزمانهم وبالجملة اسباب التفاوت بيننا وبينهم كثيرة فكيف يحصل القطع بما ذكرت بان حالنا
ايضا كذلك وانه اجماعي بل لا تأمل في انه ليس اجماعيا بل وربما يظهر كون خلافه اجماعيا على انه لو تم للزم عدم اعتبار اطلاع المتجزي على جميع
امارات المسئلة التي يريد ان يجتهد فيها وعدم اعتبار الشروط المعتبرة في الاجتهاد فيرجع الى القول الذي اشرنا اليه والى بطلانه في معالم
وهو خلاف دليلك وخلاف مفروض المسئلة ومحل النزاع وليس نزاعهم مع القائلين بامثال ما ذكرت اذ لشناعة قولهم وزيادة وضوح
فساده لا يتعرضون له قدم انتهى ومنها ما اشار اليه جدي قدس سره فقال ان اشتراط الاطلاع على جميع مدارك جميع الاحكام بالنسبة الى كل
مسئلة بحيث يطلع على انه اهل لها دخل فيها امر لا حرج عظيم ومناف للملة السمحة السهلة ويأبى عنه خصوصيات التكاليف الواردة والتتبع
فيها وفي سائر الاحكام الصادرة وكذا الاحاديث الخاصة الواردة في التوسعة فالاصل عدمه بل الظاهر انه لم يوجد مجتهد بهذه المثابة

الشرط مقتضى الشك

في المسلمين

في المسلمين كما لا يخفى على المطلع باحوال الماهرين منهم المشهورين فضلا عن غيرهم بل لا يبعد ان يقال انه تكليف بما لا يطاق بعد ملاحظة
ان كل احد مبتلى بامور معاشه الضرورية وسائر افعاله اللازمة العادية ويمتحن بحسب العادة بالآفات السماوية والارضية في بدنه واهله واقربائه
واصدقائه وماله واتباعه ودهوره واعوامه سيما بالنسبة الى بعض الازمنة مثل زماننا الذي يجعل الولدان شيبا واشتهار احوال البحث
نعلم عدم اندراس ذكره الى يوم القيمة نعيذ عن ظلمها رشد ابيه سهل الله تعالى امورنا انتهى وفيه نظر والمسئلة محل اشكال ولكن التحقيق
عندي في المسئلة ان يقال ان المتجزي ان حصل له العلم ببعض المسائل فلا اشكال في لزوم العمل به جدا والظاهر انه مما لا خلاف فيه ايضا وان حصل
له الظن به كالمجتهد المطلق فلابد له من الرجوع الى المجتهد المطلق في هذه المسئلة ان سوغنا له التقليد فيها كما يستفاد من بعض العبارات ولا
كما يستفاد من اخر فاللازم عليه الاخذ بالاحتياط اذ معه يحصل البراءة اليقينية ولا دليل قطعيا على تعين الاخذ باحد الامرين من التقليد
في المسئلة الفقهية والاجتهاد فيها والدليل الظني على ذلك لو سلم لا ينهض حجة في المسئلة ومنه يظهر الجواب عن التمسك بالاستصحاب لوجوب
التقليد مع انه قد تعارض باستصحاب وجوب العمل بالاجتهاد دون التقليد فيما اذا صار متجزيا بعد ان كان مجتهدا مطلقا فتدبر لا يقال اذا لم يثبت صحة
اجتهاده فرضه التقليد لان فرض من لم يعلم الرجوع الى من يعلم لانا نقول ذلك ممنوع كما اشار اليه جدي قدس سره فقال اما من ان ظاهرهم انه اذا لم يثبت
صحة الاجتهاد فيتعين التقليد ففيه ان وصول ذلك الى حد الاجماع وحصول القطع به بسبب غير معلوم وما مر من ان فرض من لا يعلم ففيه ان ذلك
مسلم بالنسبة الى غير العالم المعذور والعالم الذي يعلم ان الحكم كذا اما الذي حصل له الظن بعد بذل الجهد بقدر وسعه يعلم انه ليس عليه بعد ذلك
شيء لانه لا يكلف الله تعالى نفسا الا وسعها فغير معلوم بعد الا ان عموم ما دل على شرعية التقليد يقتضي ذلك والتمسك بعدم جواز خرق
الاجماع على تقدير جريانه في المقام لا ينفع شيئا من المذهبين انتهى وان لم يتمكن من الاحتياط فهو مخير بين العمل بظنه وتقليد المجتهد المطلق
والمخير فيه هي الحجة في الحكم بالتخيير في الاخذ باحد الخبرين المتعارضين اذا كان احدهما موجبا للفعل والاخر محرما له ولكن الاولى الاخذ
بما ادى اليه ظنه لان القول به اقرب الى الصواب لوجوه الاول مصير المعظم الى وجوب الاخذ به بل لم اجد فيه مخالفا الا صاحب المعالم فانه هو
الذي فتح باب المناقشة في حجية ظن المتجزي بعد تسليم مخففه ولو ادعى شذوذه وعدم الالتفات الى خلافه لم يكن بعيدا الثاني انا اكثر الموارد
التي لم يثبت فيها حجية الظن كالقبلة والصلوة وغيرهما يكتفى فيها بمجرد حصول الظن ولم يشترط معه شيء زايد عليه فكذا الاجتهاد عملا
بالاستقراء الثالث ان العمل بالظن في مقام انسداد باب العلم من مقتضيات العقول كما لا يخفى على من لاحظ سيرة العقلاء في محاوراتهم و
معاملاتهم ومن الظاهر انهم لا يوجبون شيئا زائدا على نفسه انه لم يسمع الى الآن ان احدا ابطل ظنا في مقام باعتبار عدم القدرة على تحصيله في مقام
اخر الرابع ان شرعية التقليد يستلزم شرعية العمل بمثل هذا الاجتهاد بالطريق الاولى فتأمل الخامس ان تكليف المتجزي بالعمل بظنه يوجب زيادة
الاهتمام بالاتيان بالتكليف وتقريره اليه ولا كذلك تكليفه بالتقليد لوجهين هذا ان الطباع تميل الى ما ادركها وما حصلتها وتتباعد من
متابعة الغير وتقليده تباعدا جبليا فكان الاول هو المتعين في الشرع لقاعدة اللطف فتأمل السادس ان المتجزي اذا ظن بوجوب فعل او حرمته
فيحصل له الظن بالضرر وقد ثبت ان دفع الضرر المظنون واجب عقلا فان قلت قد علمنا ان الشارع قد الغى جملة من الظنون فلو كان ما ذكر صحيحا
لما صح ذلك لما ثبت من مطابقة الشرع للعقل قلنا اذا الغى الشرع الظن تبين ان في العمل به ضررا اعظم من ضرر ترك العمل به ولا كلام
في عدم وجوب العمل واما اذا لم يثبت من الشرع الغائه فالذي يقتضيه الوجدان العقل المعتضد بما اشتهر من وجوب دفع الضرر المظنون لزوم العمل
به وهو محل البحث من القسم الاخير اذ لم يقم دليل من الشرع على عدم حجية ظن المتجزي فتأمل وبهذه الوجوه لو قيل بعدم وجوب الاحتياط وان امكن ووجد
قائل به لم يكن بعيدا فتأمل وبالجملة القول الثاني في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور **الاول** اختلف كلمات الاصوليين في تحرير
محل النزاع ففي التهذيب والقواعد والتحرير والذكرى والمقاصد العلية والدرة ووافقه لو الدالها في يجوز التجزي في الاجتهاد
وفي المبادي والحواشي يجوز ان يحصل الاجتهاد لشخص في علم دون اخر بل في مسئلة دون اخرى وفي النهاية اختلف الناس في انه هل يتجزى
الاجتهاد فذهب جماعة الى الجواز فينال العالم منصب الاجتهاد في حكم دون اخر فمن نظر في مسئلة المشتركة فله الافتاء في مسئلة فيها
وان لم يكن تاما في الحديث ومن عرف الفرايض جاز له الافتاء فيها وان جهل مسائل البيع وغيره وفي الكم اختلف الناس في قبوله للتجزية
بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل دون اخر وقد اختلف

الرجوع الى من يعلم
ح

نقله قدس سره نحو يتجزى في المجتهد فيها اولا
وفي الوافية الاجتهاد هل يقبل
التجزية اولا بمعنى جريانه في بعض
المسائل دون بعض تم

فيه وفي شرحها للسيد صدر الدين هل يمكن ان يحصل لبعض الناس جملة ما هو توقف عليه بعض المسائل على النحو الذي يحصل للمجتهد المطلق بمعنى
ان جميع ما يستنبط المطلق بعض المسائل منه يمكن ان يحصل له ايضا بحيث لا يفوته شيء منه وبعبارة اخرى هل يمكن تجزي القوة والملكة بمعنى
حصولها بالنسبة الى بعض الاحكام دون بعض ام لا وفي بعض مصنفات جدي قدس سره انما النزاع في اشتراط اطلاعه على ما يحتاج اليه
في جميع المسائل من الادلة بان يكون مجتهدا مطلقا فيقبل به وقيل باكتفاء اطلاعه على ما هو مناط الاجتهاد من ادلة المسئلة التي يجتهد فيها او
حصوله عنده بحسب ظنه وان لم يعلم امارات غيرها ويعبر عنه بالتجزي في الاجتهاد ومحل النزاع على ما حررناه هو الذي ينبغي ان يكون وهو الظ
من كلامهم في مقام تحريره فتدبر وفي المحصول الحق انه يجوز ان يحصل صفة الاجتهاد في فن بل في مسئلة دون مسئلة خلافا لبعضهم وفي ح لم ن من ح
لابن التلمساني وقد اختلفوا في انه هل يصح الاتصاف باهلية الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض **الثاني** قال جدي قدس سره
لا نزاع في انه لا يشترط في صحة اجتهاد المجتهد في موضع علمه بجميع الاحكام الشرعية مضافا الى ان اشتراطه يوجب الدور وامتناع الاجتهاد
واستدل عليه بان العلم بالجميع غير مقدور لغير المعصوم ع وفيه تامل فتامل انتهى وفي ح ابن التلمساني لم يصر احد الى انه يشترط في المجتهد ان يكون
عالما بكل مسئلة ترد عليه انتهى وما ذكراه جيد **الثالث** قال في الكشف اما التوقف في بعض المسائل لتعارض الادلة او عدم الاجتهاد
فيها فليس من التجزي في شيء انتهى وهو جيد **الرابع** الظ ان القائلين بجواز التجزي يذهبون الى وجوب العمل بظنه كما صرح به جدي قدس سره
فليس المراد من الجواز مجرد الرخصة **القول في التقليد** **مقدمة** اختلف العبارات في تفسير التقليد ففي يه والاحكام
التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة ماخوذ من تقليده بالقلادة وجعلها في عنقه وذلك كالاخذ بقول العامي واخذ المجتهد
بقول من هو مثله وح فالرجوع الى قول النبي صم والى ما اجمع عليه اهل العصر من المجتهدين ورجوع العامي الى قول المفتي وعمل القاضي
بقول الشاهدين ليس بتقليد لاشتماله على الحجة الملزمة لوجوب قبول قول الرسول صم بما دل على وجوب تصديقه من المعجزة ولوجوب
الرجوع الى حكم الاجماع بقول الرسول صم والايات الدالة عليه ولوجوب قبول قول المفتي والشاهدين للاجماع عليه وقيام الادلة كالنصوص
وقد يسمى ذلك تقليدا بعرف الاستعمال ولا مشاحة في اللفظ وزاد في الاول فقال اما المفتي فهو الفقيه والمستفتي مقابله وفي شرح
المبادي لفخر الاسلام في تعريفه اصطلاحا التقليد هو قبول القول الغير في الاحكام الشرعية من غير دليل على خصوصية ذلك الحكم وانما قيد
الاخيرة لان المقلد يستند الى حجة وهو ان هذا الحكم تداعى به المفتي المجتهد فهو حق فهذه حجة لكن ترد في جميع الاحكام التي يقلد فيها فلولا افتى به المجتهد
هذا القيد لم يكن ذلك تقليدا وفي جامع المقاصد اعلم ان التقليد هو قبول قول الغير المستند الى الاجتهاد وفي المقاصد العلية التقليد
هو الاخذ بقول الغير من غير حجة وفي المعالم التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى
الرسول صم مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل
الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر وفي المدارك في بحث القبلة المراد بالتقليد
هنا قبول قول الغير سواء كان مستندا الى الاجتهاد او اليقين وفي الوافية التقليد هو قبول قول من يجوز عليه الخطاء من غير حجة ودليل
مفتاح اذا كان المكلف عاميا صرفا لا يتمكن من الاجتهاد والاستدلال على شيء من الاحكام الشرعية النظرية كاكثر الناس فهل يجوز له ان
يستفتي ويعمل بفتوى المجتهد العالم بالحكم الشرعي فيما لم يعلمه من الحكم الشرعي ام لا اختلف فيه علماء الاسلام على قولين الاول انه يجوز له
التقليد مط وهو لمعظم اصحابنا رضوان الله عليهم منهم السيد المرتضى في يعه والشيخ في العدة والمحقق في المعارج والعلامة في يه وب ودى
وعد والارشاد والتبصرة والتذكرة والتحرير وفخر الاسلام في الايضاح وح دى والشهيد في كرى وشرح الالفية والقواعد والشهيد الثاني
في المقاصد العلية والمحقق الثاني في الجعفرية والسيد عميد الدين في منية اللبيب وولد الشهيد الثاني في لم وجدي قدس سره والسيد الاستاد قس سره
ووالدي العلامة دام ظله العالي وغيرهم واختاره من العامة الآمدي في الاحكام والحاجبي والعضدي وغيرهم وحكاه عن المعظم جماعة ففي العدة ذهب
البصريون والفقهاء باسرهم الى ان العامي لا يجب عليه الاستدلال والاجتهاد وانه يجوز له ان يقبل قول المفتي وفي يه اتفق المحققون على انه
يجوز للعامي تقليد المجتهدين في فروع الشرع وكذا من ليس مجتهدا وان كان محصلا لبعض الامور المعتبرة في الاجتهاد بل يجب عليه ذلك
والاخذ بقول المفتي وفي ح دى لفخر الاسلام على الظ قد اختلف في جواز التقليد في الفروع فجوزه الامامية كافة واكثر الناس وتبعه معتزلة

بغداد وفي منية اللبيب العامي هل يجوز له التقليد في فروع الشرع ام لا اتفق المحققون على ذلك وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم
المعتبرة في الاجتهاد وفي المقاصد العلية هو قول المتاخرين والمحققين من اصحابنا وفي لم اكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد سواء
كان عاميا صرفا او عالما بطرف من العلوم وفي الاحكام من ليس له اهلية الاجتهاد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد يلزمه اتباع قول المجتهد
والاخذ بقوله عند المحققين من الاصوليين الثاني انه لا يجوز له التقليد مط وهو لابن زهرة في الغنية وحكاه في كرى والمقاصد العلية عن جماعة
من قدماء الاصحاب وحكاه في يه ودى وشرحه عن معتزلة بغداد وفي المعارج عن بعض المعتزلة ثم ان ارباب هذا القول من اصحابنا
اختلفوا فيظهر من بعضهم وهو ابن زهرة انه يجب عليه تحصيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية كما يجب عليه تحصيل العلم في مسائل اصول
الدين وحكاه في يه والعدة عن بعض ففي الاول في الناس من منع من الاستفتاء وزعم ان العامي يجب ان يكون عالما باحكام فروع الحوادث وفي
الثاني حكي عن قوم من البغداديين انهم قالوا لا يجوز ان يقلد ان تقليده محرم على كل حال وسووا في ذلك بين الفروع والاصول وبما حكاه
في كرى والمقاصد العلية عن جماعة من المتقدمين وجوب الاجتهاد عليه ففي الاول وجوب الاجتهاد كفاية وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض
قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع والنصوص
الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة وفي الثاني لاصحابنا قولان
احدهما قول كثير من قدمائهم وفقهاء حلب كابي الصلاح وابن حمزة بوجوب الاجتهاد عينا وعدم جواز التقليد والمعتمد عندي في المسئلة هو القول
الاول الذي عليه المعظم ولهم وجوه الاول انه مجمع عليه كما اشار اليه جماعة قال السيد في يعه والذي يدل على حسن تقليد العامي انه لا خلاف بين
الامة قديما وحديثا في وجوب رجوع العامي الى المفتي وانه يلزمه قبول قوله لانه غير متمكن من العلم باحكام الحوادث ومن خالف في ذلك كان خارقا
للاجماع وليس يمكن المخالف في ذلك دفع الاجماع عن رجوع الى الفتوى والارشاد اليها والاقرار عليها وانما يتاول هذا الرجوع بما هو بعيد
فيقول هو رجوع للتنبيه على النظر والاستدلال او غير التاويل غير معلوم ضرورة خلافه وان العامي لا يستفتي على وجه طلب التنبيه على النظر
بل للعمل به ولا فرق بين من ادعى ذلك في المفتي وبين من ادعى مثله في الحاكم وذهب الى ان الحاكم لا يلزم الحكم حتى يعين المحكوم عليه صحته وطريقه
العلم به وقال الشيخ في العدة والذي نذهب اليه انه يجوز للعامي الذي لا يقدر على البحث والتفتيش تقليد العالم يدل على ذلك اني وجدت عامة الطائفة
من عهد امير المؤمنين ع الى زماننا هذا يرجعون الى علمائها ويستفتونهم في الاحكام وفي العبادات ويفتونهم العلماء ويسوغون لهم العمل
بما يفتونهم به وما سمعنا احدا منهم قال لمستفت لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به بل ينبغي ان تنظر كما نظرت وتعلم كما علمت ولا انكر عليه
العمل بما يفتونهم وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الائمة عليهم السلم النكير على احد من هؤلاء ولا ايجاب القول بخلافه بل كانوا يصوبونهم ولم يحك عن واحد من الائمة ع
في ذلك فمن خالف في ذلك كان مخالفا لما هو المعلوم خلافه فان قيل كما وجدناهم يرجعون الى العلماء فيما طريقه الاحكام الشرعية وجدناهم
ايضا كانوا يرجعون اليهم في اصول الديانات ولم نعرف احدا من الائمة عليهم السلم ولا من العلماء انكر عليهم ولم يدل ذلك على انه يسوغ تقليد العالم
في الاصول قيل لو سلمنا انه لم ينكر احد منهم ذلك لم يطعن ذلك في هذا الاستدلال لان على بطلان التقليد في الاصول ادلة عقلية وشرعية
من كتاب وسنة وغير ذلك وذلك كاف في النكير وقال المحقق في المعارج يجوز للعامي العمل بفتوى العالم في الاحكام الشرعية لنا اتفاق علماء
الاعصار على الاذن للعوام في العمل بفتوى العلماء من غير تناكر وقد ثبت ان اجماع اهل كل عصر حجة وقال العلامة في دى يجوز التقليد
في الفروع لنا تشاكل العلماء في جميع الاوقات وقال في يه في مقام الاحتجاج على مختاره الثاني الاجماع فانه لم تزل العامة في زمن الصحابة
والتابعين قبل حدوث المخالفين يرجعون في الاحكام الى قول المجتهدين ويستفتونهم في الاحكام الشرعية والعلماء يبادرون الى الاجوبة
من غير اشارة الى ذكر دليل ولا ينهونهم عن ذلك فكان اجماعا وقال فخر الاسلام في الايضاح يجوز التقليد في اصل الحكم الشرعي اجماعا وقال
في ح دى على الظ لنا وجوه الاول الاجماع قبل حدوث المخالف وانه لم تزل العامة في زمن الصحابة والتابعين يرجعون في الاحكام الشرعية الى
قول المجتهدين ويستفتونهم في الاحكام الشرعية والعلماء يبادرون الى ذكر الاجوبة من غير اشارة الى دليل ولم ينكروا عليهم ذلك فكان
اجماعا وقال الشهيد في كرى بعد الاشارة الى قول فقهاء حلب المتقدم اليه الاشارة ويدفعه اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من
غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه وقال ولد الشهيد الثاني في المعالم وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام من غير في الاستفتا

تذكر وقال بعض الفضلاء المعاصرين الحق جواز التقليد مط سواء كان عاميا بحتا او عالما بطرف من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمدعى في كلماتهم وصرح بالاجماع السيد المرتضى وغيره من علماء الخاصة والعامة وقال الآمدي في الاحكام لم تزل العامة في زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الاحكام الشرعية والعلماء منهم يبادرون الى اجابة سؤالهم من غير اشارة الى ذكر الدليل ولا ينهونهم عن ذلك من غير نكير فكان اجماعا على جواز اتباع العامي للمجتهد مط وقال العضدي في شرح المختصر لم تزل العلماء يستفتون فيفتون ويتبعون من غير ابداء المستند وشاع وذاع ولم ينكر عليهم فكان اجماعا انتهى لا يقال لا نم الاجماع وكيف يسلم والحال ان جماعة من اعيان علماء الخاصة صاروا الى عدم جواز التقليد والعمل بقول المفتي ومنهم من صرح بمنع الاجماع المدعى على ذلك وهو ابن زهرة فانه قال في الغنية لا يجوز للمستفتي تقليد المفتي لان التقليد قبيح ولان الطائفة مجمعة على انه لا يجوز العمل الا بعلم وليس لاحد ان يقول قيام الدليل وهو اجماع الطائفة على وجوب رجوع العامي الى المفتي والعمل بقوله مع جواز الخطاء عليه يؤمن من الاقدام على القبيح و يقتضي استناد عمله الى العلم لانا لا نم اجماعهم على العمل بقوله مع جواز الخطاء عليه كيف وهو موضع الخلاف بل انما امروا برجوع العامي الى المفتي فقط واما العمل بقوله تقليدا فلا فان قيل فما الفائدة في رجوعه اليه اذا لم يجز العمل بقوله قلنا الفائدة في ذلك ان يصير له بفتياه وفتيا غيره من علماء الامامية سبيل الى العلم باجماعهم فيعمل بالحكم على يقين يبين صحة ذلك انهم اجمعوا على انه لا يجوز الاستفتاء الا من امامي المذهب وانما حظروا استفتاء غير الامامي لتقليده لم يكن فرق بينه وبين مخالفه الذي لا يؤمن ان يكون فتياه بغير الحق لارتفاع عصمته ولان مخالفه يجوز بفتياه مطابقة الحق وموافقته فثبت انهم انما امروا برجوع المستفتي الى فقهاء الامامية ليحصل لهم العلم باجماعهم على الحكم فيقطع على صحته انتهى لانا نقول لا نمنع مخالفة الجماعة بنفسها عن تحقق الاجماع بناء على ما هو التحقيق من ان الاجماع لكونه كاشفا عن قول المعصوم ع لا يشترط فيه اتفاق الكل ومع هذا فقد يمنع من مخالفة الجماعة لبعد مصير مثلهم الى القول بوجوب تحصيل العلم او الاجتهاد في فروع الدين لان فساده في غاية الوضوح ولان جماعة من محققي اصحابنا كالفاضلين والسيد عميد الدين وغيرهم لم ينسبوا القول المذكور الى احد من الامامية ولو كان فقهاء حلب او نحوهم من صار اليه لاطلعوا عليه ولصرحوا به ومعرفتها الشهيد بالاطلاع في غاية الغرابة ولو جمع بين هذا وعدم حكاية من تقدم ذلك بان فقهاء حلب صاروا اليه ثم عدلوا عنه كان وجها هذا ومما يؤيد ما ذكرناه عدم نقل القول المذكور عن الامامية او عن بعضهم احد من الاصوليين من العامة على الظاهر وعده من مطاعنهم كما نسب بعضهم القول بعدم حجية خبر الواحد اليهم وجعلوه من مطاعنهم لان القول المذكور لو كان للامامية او لبعضهم لصح عده من المطاعن ولو بزعمهم وبالجملة الاجماع احد الحجج على المختار سواء استفيد من السيرة او من فتاوى معظم الاصحاب مع دعوى جملة منهم اياه ويمكن استفادته بطريق اخر وهو ان يقال كل من قال بوجوب الاجتهاد على النحو المقرر في كتب القوم او بحجية خبر الواحد والاستصحاب او الشهرة او الاستقراء او باصالة حجية كل ظن قال بجواز التقليد فالفرق خرق للاجماع المركب فالاول حق فيكون الثاني حقا ايض فتم وبالجملة الاجماع في هذه المسئلة يمكن تقريره بوجوه عديدة وان كان في بعضها اشكال **الثاني** انه لو لم يجز التقليد للعامي لوجب عليه اما تحصيل العلم بالاحكام الشرعية كما هو خيرة بعض او الاجتهاد فيها كما هو خيرة اخر والتالي بقسميه بط فالمقدم مثله اما الملازمة فواضحة واما بطلان التالي بقسميه فلان وجوب كل من الامرين مستلزم للحرج العظيم بل التكليف بما لا يطاق وهما منفيان شرعا وقد تمسك بهذه الحجة جماعة ففي المعارج لو وجب على العامي النظر في ادلة الفقه لكان اما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فمنفي بالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول الواقعة فذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين لا يقال هذا لازم في المسائل الاعتقادية مع انه لا يسوغ فيها التقليد لانا نفرق بان تلك حصولها سهل باوائل الادلة وهي عقائد مضبوطة وليس كذلك الفقه وحوادثه لانتشارها وانفراد كل مسئلة منها بدليل على حيالها وفي الذريعة في مقام الاحتجاج على المختار ولان ذلك حرج ومشقة اذ تكليف العوام بالاجتهاد في المسائل يقتضي اختلال نظام العالم واشتغال كل واحد منهم بالنظر في المسائل عن امور معاشه وفي التهذيب ولان الحادثة اذا نزلت بالعامي فان لم يكن مكلفا فيها بشيء فهو باطل بالاجماع وان كان بغيرها فان لزمه في ذلك الحين استكمال العقل فهو باطل اجماعا وان كان حين حدوث الحادثة لزم تكليف ما لا يطاق وفي نهاية العامي اذا حدثت به حادثة كان متعبدا بشيء للاجماع وليس مجانا اجماعا بل لا بد من طريق وليس البحث والنظر

مخالفه يجوز ان يفتيه بخلاف الحق فلو كان لاجل الاجماع للاستفتا

في الدليل

في الدليل المثبت للحكم لافضاء ذلك الى تعطيل المعاش والاشتغال بالفكر في فروع المسائل من مصالح العباد وهو يستلزم خراب الدنيا وفساد الحرث والنسل وذلك من اعظم الحرج المنفي بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وبقوله ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولا يكون التمسك بالبراءة الاصلية اجماعا ثم قال ايض لو لزمه الاستدلال لم يكن حال كمال العقل لوجهين احدهما ان الصحابة لم يلوموا تاركي طلب العلم ولم يطلبوا رتبة المجتهدين اول كمال عقلهم الثاني يمنعه من الاشتغال بامور الدنيا كما بينا ولا حال حدوث الواقعة والا لوجب عليه اتيانا بصفة المجتهدين عند نزول الحادثة وهو غير مقدور وفي المبادئ العامي اذا نزلت به الحادثة من الفروع فاما ان لا يكون مامورا فيها بشيء وهو بط اجماعا لان الناس بين قائلين احدهما يوجب عليه الرجوع الى فتوى العلماء والاخر يوجب عليه الاستدلال او التقليد الاول بط لانه اما ان يكون عند التمسك بالبراءة الاصلية وهو بط اتفاقا او بالادلة السمعية وهو بط ايض لانه ان لزمه الاستدلال فاما من حين استكمال عقله او حين نزول تلك الحادثة الاول بط لوجهين احدهما ان الرسول ص والائمة ع بعده لم يامروا من استكمل عقله بالاشتغال في تحصيل رتبة الاجتهاد الثاني انه لو اشتغل كل عاقل عند كماله بذلك لاختل نظام العالم وانتشر الفساد والثاني بط لانه يلزم منه تكليف ما لا يطاق فتعين التقليد وهو المطلوب وفي ذكرى وجوب التفقه كفاية للزوم الحرج المنفي بالقران العزيز وفي المقاصد العلية بعد نقل قول فقهاء حلب وهو قول غريب عجيب مستلزم للمحنة الكبرى والطامة العظمى وفي الاحكام من ليس له اهلية الاجتهاد اذا حدثت به حادثة فرعية اما ان لا يكون متعبدا بشيء وهو خلاف الاجماع من الفريقين وان كان متعبدا بشيء فاما بالنظر في الدليل المثبت للحكم او بالتقليد الاول ممتنع لان ذلك مما يفضي في حقه وفي حق الخلق اجمع الى النظر في ادلة الحوادث والاشتغال عن المعايش وتعطيل الصنائع والحرف وخراب الدنيا وتعطيل الحرث والنسل ورفع الاجتهاد والتقليد راسا وهو من الحرج والاضرار المنفي بقوله تبارك وتعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وبقوله ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وهو عام في كل حرج وضرار ضرورة كونه نكرة في سياق النفي غير انا خالفناه في امتناع التقليد في اصول الدين ولان الوقايع الحادثة الفقهية اكثر باضعاف كثيرة من المسائل الاصولية التي قيل فيها بامتناع التقليد فكان الحرج في ايجاب الاجتهاد فيها اكثر فبقينا فيما عدا ذلك عاملين بمقتضى الدليل وهو عام في المسائل الاجتهادية وغيرها انتهى وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في انه لو لم يجز للعامي تقليد المجتهد كان الواجب عليه تحصيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية للزم تكليفه بما فيه الحرج والعسر الشديد بل ان لم نقل بكونه مما لا يطاق وذلك بط عقلا ونقلا فثبت جواز التقليد لا يقال لا نم الملازمة لان تحصيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية للعامي ممكن بسهولة كما في تحصيل اصول الدين سلمنا تعذره او تعسره في معظم الاحكام الشرعية الفرعية ولكن نقول لم لا يجوز له الاقتصار على ما يعلمه او ما يتمكن من تحصيل العلم به بسهولة وان كان في غاية القلة وفي غيره وان كان هو المعظم لا يكون مكلفا بشيء كالصبي سلمنا كونه مكلفا مط ولكن نقول يجب عليه العمل بالاحتياط فيما لا يعلم حكمه بخصوصه فانه يحصل العلم بالواقع فهو ح عامل بالعلم ايض سلمنا انه يجوز له العمل بغير العلم ولكن لا يجب عليه الاجتهاد ولا نم تعذره وتعسره خصوصا على ما حكاه الشهيد عن فقهاء حلب فانه في غاية السهولة وقد اشار الى هذا في يه فقال بعد التمسك بالحجة المذكورة لا يقال المانعون من جواز التقليد لا يقولون بالاجماع ولا بخبر الواحد ولا يجوز التمسك بالظواهر المحتملة وح يسهل الامر عليهم فانهم قالوا اثبات ان الاصل عقلا في اللذات الاباحة وفي المضار التحريم فان ورد في بعض الحوادث نص قاطع في متنه ودلالته يقتضي ترك ذلك الاصل عملنا به والا وجب البقاء عليه فالعامي اذا حدث به نازلة وبه شيء من الذكاء عرف حكم العقل فيه وان كان في غاية البلادة نبهه المفتي على حكم العقل وكان طلب المعاش غيرها نعم من الاشتغال في الاصول كذا لا يمنع من معرفة هذا القدر اليسير لان وجود نص قاطع في المتن والدلالة نادر وكرر ما ذكر في اشارة من قول المفتي وان لم يوجد بقي على الحكم الاصل نعم المنع من التقليد يصعب عند الموجبين للعمل بالقياس وخبر الواحد اما من يمنعهما فلا صعوبة ولو منع المعاش عن ذلك لكان منعه عن وجوب النظر في مسائل الاصول اولى لما فيها من الصعوبة والافتقار الى الكد الشديد ونعلم ان الصحابة ما كانوا يلومون من لم يتعلم علم الكلام في اول زمان بلوغه انتهى وبالجملة العامي اذا فرض له عدم التمكن من تحصيل العلم بالحكم الشرعي وجب عليه تحصيل الظن به وهو في غاية السهولة كما في تحصيل الظن بالقبلة وغيرها مما يكتفى فيه بالظن سلمنا الملازمة ولكن نمنع بطلان التالي ونقول لم لا يجوز هنا تكليفه بما فيه الحرج وليس التكليف بالحرج كالتكليف بما لا يطاق في الامتناع نعم الاصل المستفاد من العمومات الشرعية عدم التكليف بالحرج لكن غاية هذا الاصل الظن وانتم لا تجوزون ابتناء العمل بالظن في الاحكام الشرعية الفرعية على انا نقول هذه العمومات معارضة بالعمومات المانعة عن التقليد الدالة على

وان كان مامورا فيها بشيء فاما بالاستدلال

[illegible]

من

لزوم العمل بالعلم والتعارض بينهما من تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع هذه العمومات ثم انا نلزمكم بقولكم بوجوب الاجتهاد على كل
احد حيث لم يكن احد يعلم به فما هو جوابكم هنا فهو جوابنا في صورة وجود المجتهد لانا نقول جميع ما ذكرنا باطل اما دعوى امكان حصول العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية فلان العلم بالشيء لا بد وان يكون مستندا الى ما يفيده والذي يصلح لان يفيد العلم بالاحكام الشرعية الفرعية امور منها
صيرورتها من ضروري الدين او المذهب ومنها انعقاد الاجماع عليها ومنها تواترها معنى ومنها دلالة العقل عليها ومنها دلالة الخبر المحفوف
بالقرائن التي يستحيل معها الكذب عليها ومنها الالهام الالهي والمكاشفة ومن الظاهر ان شيئا مما ذكر لا يحصل للعامي في جميع المسائل الشرعية
الفرعية بل لا يحصل للعلماء المجتهدين الذين يصرفون جميع اوقاتهم في تحصيل الاحكام الشرعية الفرعية ويبذلون انفسهم في معرفتها وبالجملة
كلما يدل على انسداد باب العلم بها على المجتهدين فهو يدل على انسداد ذلك على العوام بطريق اولى لا يقال لا نم ذلك بل نقول حصول العلم بالاحكام
للعوام اسهل وذلك لان العلماء لكثرة تطرق الشبه عليهم يصعب عليهم تحصيل العلم فان منع الشبه لحصول العلم امر ظاهر بديهي ولذا اشترط المرتضى
في حصول العلم بالتواتر عدم سبق الشبهة لرواية فقلة حصول العلم لاهل الوسواس ليست الا لكثرة الشبه والاحتمالات وايضا العوام يعتقدون في مسائل
اصول الدين بادنى شيء ولا كذلك العلماء وليس ذلك الا لما ذكر فاذا تقرر هذا فنقول اذا رجع العامي الى الآيات والاخبار الموجودة الآن المتعلقة
بالاحكام حصل له العلم بها وان لم يكن ذلك موجبا للعلم للعلماء فلا نم انسداد باب العلم بالاحكام على العوام وان سلمناه بالنسبة الى العلماء
لانا نقول هذا كلام ضعيف اما اولا فلان حصول العلم بالاحكام للعوام يتوقف على الرجوع الى الآيات والاخبار بقدر ما يحتاج اليه على ما عرفت
به وذلك امر غير ممكن مع سعيهم فيما لا بد منه من نظم امور معاشهم كما لا يخفى فنحن لا ندعي عدم تمكنهم من تحصيل العلم مطلقا بل مع ذلك وتكليفهم
بعد الاشتغال تكليف لهم بما لا يطيقونه ولا ينقادون اليه كيف ونحن سهلنا لهم الامر بتجويز التقليد مع هذا لا نرى منهم الا الاوحدي منهم
الانقياد اليه فكيف بما ذكرت واما ثانيا فلانا لا نم حصول العلم لهم بمراجعة الآيات والاخبار بل اذا زاولوا المراجعة واستمروا عليها حصلت لهم
شبه عظيمة لا يقدرون على حلها خصوصا بالنسبة الى اصحاب الافكار القوية والاذهان المستقيمة منهم فان اكثرهم اتبعوا على حد احد الفهم و
الادراك واما ثالثا فلان الآيات والاخبار ليست من الاسباب المفيدة للعلم عادة الا بعضها فمن حصل منها العلم كان كمن حصل العلم بخبر الكذوب
وكان كالسوداوي الذي يعتقد اشياء من جهة او لا توجب ذلك الاعتقاد في عادة العقلاء فما هو جوابك هنا فهو جوابنا فيما نحن فيه و
اما رابعا فلان العوام ينقادون الى اقوال العلماء حيث يطمئنون اليهم ويحبونهم ازيد من الاخبار ويحصل لهم من مراتب شدة الاعتقاد ما لا يحصل
من الاخبار فان كان الرجوع الى الاخبار مفيدا كان الرجوع الى الاخبار يوجب لهم العلم فهذا اولى فيلزمكم على هذا ان يكون الواجب عليهم الاعتماد
على فتاوى العلماء دون الآيات والاخبار وهو المطلوب واما خامسا فلانه يلزم على ما ذكرت من سهولة حصول العلم للعوام دون العلماء ان يكون مرتبة
العوام اعلى وان يكون كد العلماء وتحصيلهم العلم امرا فاسدا قبيحا وهذا شيء لا يتخيله الا احمق او مجنون وبالجملة انسداد باب العلم بمعظم الاحكام
الشرعية الفرعية للعوام بل لجميع المكلفين في زماننا بل في كل زمن الا بالنسبة الى المعصومين ع او من اختص بهم امر بديهي لا يحتاج الى بيان و
اما احتمال لزوم الاقتصار على ما يعلم او يتمكن من تحصيل العلم به بعد تسليم انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية فلوجهين احدهما انه لا
قائل به من المسلمين لانهم بين فريقين فرقة تدعي انه يجوز للعامي التعويل على ما لا يفيد العلم فيما لا يعلمه من الاحكام واخرى تدعي وجوب العمل بالعلم في
جميع الاحكام فالقول بلزوم الاقتصار على ما يعلم وان كان غاية القلة قول ثالث فيكون باطلا لما تقرر في محله وبالجملة الاحتمال المذكور مخالف
للاجماع جدا فلا يجوز المصير الى وجوب تحصيل العلم بجميع الاحكام لتعذره كما بيناه وثانيهما ان ما يعلمه العامي ليس الا عنوانات عامة وامور كلية
ككون الصلوة واجبة والبيع مشروعا ونحو ذلك واما كيفية العبادات والمعاملات وشروطها واحكامها المعلوم ثبوتها في الجملة بالضرورة
من الدين او المذهب فلا يتمكن من تحصيل العلم بها ومن الظاهر ان العمل لا يتحقق الا بايجاد الكيفية فما يعلمه لا ينفعه في العمل وما لا يعلمه فاذن لو
شرطنا التكليف بفروع الشريعة بالعلم بها في نفس الامر لزم ان لا يكون مكلفا بها احد من العوام حتى العلماء في هذه الازمنة بل في جميع الازمنة بل
يلزم هذا بالنسبة الى جميع الملل والاديان للقطع بانسداد باب العلم بتفاصيل العبادات والمعاملات واجزائها واركانها وشرائطها و
احكامها التي لا تحصل الاعمال الا بها امر لا يختص بفرد دون اخرى وزمان دون اخر وامة دون امة وان حصل الاختلاف من جهة اخرى وقد عرفت
ان مجرد العلم بعنوان عام ككون الصلوة واجبة والبيع حلالا وانه يجب في الصلوة الركوع وفي البيع تعيين الثمن لا ينفع لعمل المكلف فيلزم

اليه كما لا يجوز المصير

بل يلزم ان لا يكون مكلفا بها

هلم

هذه فروع الدين راسا فينحصر الدين في الاصول وهذا بين البطلان بالضرورة ومن ادعاه فقد انكر ضروري الدين واي ضروري فيكون كافرا بناء على
ما قالوه من ان منكر ضروري الدين كافر ثم لو سلمنا امكان حصول العلم بكيفية عبادة خاصة او معاملة خاصة فنقول ان ذلك في غاية القلة و
الندرة ففي الاقتصار عليه خروج عن الدين ايضا فان قلت قد ثبت بالادلة الكلامية والبراهين العقلية اشتراط التكاليف بالعلم وحيث لا يحصل العلم لا
يكون مكلفا لفقد شرطه وهو العلم ولذا يحكمون برفع التكليف عمن لم يسمع صيت الاسلام ولا خطر بخاطره فلم لا يجوز ان يكون الناس باسرهم
كهذا مع اشتراكهم في فقد شرط التكليف قلنا هذا باطل لانا لما علمنا بالضرورة ثبوت التكليف بفروع الشريعة وعلمنا بان الوصول الى الواقع امر
غير ممكن لزمنا ان نقول بان التكليف بالفروع منوط باسباب شرعية حيث لا يحصل العلم بالواقع وهي التقليد بالنسبة الى العامي والاجتهاد بالنسبة
الى المجتهد فتكليفنا بالتقليد والاجتهاد ليس مفقود الشرط وهو العلم بل شرطه موجود والفرق بين سائر الناس الذين نشاؤا في الاسلام وعرفوا
ان فيه فروعا واصولا وعلموا بالجملة من مسائل الاصول وان فروع الدين باقية الى يوم القيمة وبين من لم يسمع صيت الاسلام امر واضح لا يحتاج الى بيان
ولا تتوهمون ان احدا من الشيعة الامامية يعمل بغير علم ويسلك مسلكا بغير بصيرة ويقين بل الكل معترفون بان البناء في الدين لا بد ان يكون على
وجه القطع واليقين والذين يعملون بالظن او غيره مما لا يفيد العلم يعتقدون بان الشارع اوجب العمل به كما اوجب العمل بظاهر يد المسلم وبالظن
في الصلوة وبما اقر بطهارة الاشياء وبشهادة العدلين ومن الظاهر ان التكليف بهذه الاشياء منوط بالعلم وليس العمل بها عملا بغير ما يعلم
فما دل من الكتاب والسنة والعقل على نهي العمل بغير العلم لا يشمل محل البحث لانه عمل مستند الى العلم فمورد ذلك ما لا يفيد العلم الذي لم يقم دليل علمي على
اعتباره ولو بوسائط فمن ادعى ان العمل بغير العلم قبيح ان اراد هذا فهو حق لا ريب فيه وان اراد ان العقل يحكم بقبح التكليف بما لا يفيد العلم بالواقع
فلا ريب في كذب دعواه فان عادة العقلاء قد جرت بالاعتماد على امور لا تفيد العلم بالواقع كالمكاتيب والاخبار والامارات فكيف يكون ذلك قبيحا
ولا استبعاد في ان يكون الشيء حسنا في حال وقبيحا في اخرى فان الصدق حسن اذا كان نافعا وقبيح اذا كان ضارا ولا يلزم ان يكون الفعل المتصف
بالقبح باعتبار قبيحا من جميع الجهات وكذا الفعل المتصف بالحسن نعم قد يتحقق فعل قبيح يكون قبحه ثابتا مطلقا كالظلم وقد يتحقق فعل
حسن يكون حسنه ثابتا مطلقا كالايمان ولكن لا ينحصر الفعل الاختياري في هذين بل ينقسم الى اقسام ثلثة قسمها ما بيناه اولا ومنه الفعل بغير العلم
فانه قد يكون قبيحا باعتبار وحسنا باعتبار اخر فالتقليد والعمل بالظن ينقسم الى قسمين ولا ينحصر في قسم واحد كما لا يخفى واحفظ ما قلته
فانه ينفعك كثيرا ثم اما ما ادعوه من وجوب العمل بالاحتياط فيما لا يعلم حكمه بعد تسليم انسداد باب العلم في معظم الاحكام الشرعية الفرعية
فلانه لا يجب ذلك على المجتهد الذي انسد عليه باب العلم بها وهو مستلزم لعدم وجوب ذلك على العامي بطريق اولى وللاشتراك في الوجوه التي
تدل على عدم وجوب ذلك على المجتهد فكل مكلف سواء كان مجتهدا او عاميا لا يجب عليه العمل بالاحتياط في جميع ما لا يعلم حكمه بعد فرض انسداد باب
العلم بمعظم الاحكام الشرعية عليه خصوصا اذا حصل الظن بخلافه وامكن اعتباره وذلك لوجوه اشرنا اليها في مقام اخر واحتمال وجوب الاجتهاد
عليه بطريق ما حكي عن فقهاء حلب بعد تسليم تعذر العلم بالاحكام الشرعية الفرعية بالنسبة اليه ولو بطريق الاحتياط فلان الاجتهاد له متعسر
بل متعذر مطلقا ولو فسرناه بما حكي عن فقهاء حلب كما صرح به الجماعة المتقدم اليهم الاشارة والضرورة تحكم به كيف لا والحال انا نرى ان جماعة من
الاذكياء العلماء يتعبون انفسهم ويبذلون جهدهم سنين كثيرة لتحصيل ادنى مرتبة الاجتهاد ولا يحصلونه مع تفرغهم عن كل شغل يمنع منه
فكيف بالعوام الذين ليس لهم حظ من العلم كاهل السوق والاكراد والاعراب واهل البوادي والقرى والنساء والعبيد والجواري وحديثي
التكليف مع كثرة مشاغلهم وشدة حاجتهم الى نظم امر المعاش وكيف يمكن دعوى فهمهم معنى الاجماع وتحققه وفهمهم ان الاصل في المنافع
الاباحة وفي المضار الحرمة وفهمهم النصوص الظاهرة واطلاعهم عليها مع ان جميع ذلك قد صار مطارح افهام الاذكياء ومحل انظار
العلماء ولو قيل انهم يراجعون العلماء في فهم ما ذكر ويتبعونهم فيه قلنا هذا على تقدير امكانه فهو عين التقليد لكنه تقليد في الدليل وهو
مستلزم للتقليد في الحكم بالاولى ولعله لذا قال في كرى بعد الاشارة الى قول فقهاء حلب ما ذكروه لا يخرج عن التقليد عند التحقيق
وخصوصا عند من اعتبر حجية خبر الواحد لان للبحث فيه عرضا عريضا انتهى وبالجملة كون الاجتهاد مطلقا امرا متعسرا بل متعذرا امر بديهي
لا يحتاج الى بيان ولا يفتقر الى تجشم برهان هذا وتوضيح الحجة على ابطال قول فقهاء حلب فنقول يدل على ذلك مضافا الى ما
ذكر امران احدهما انه لو وجب على العامي الاجتهاد بالنحو الذي حكي عنهم للزم تطرق الفساد العظيم ووقوع الخلل الجسيم والهرج والمرج

في الدين

في الدين وذلك الامر بين لا يحتاج الى برهان والتردد فالمقدم مثله وثانيهما انه اذا دار المكلف بين الاجتهاد بالنحو الذي ذكروه وبين التقليد كان الاحوط الثاني وان احتمل وجوب كل منهما وعدم جوازه لمصير المعظم اليه بل القول بالخلاف في غاية الشذوذ والندرة بل لم يتحقق الا من بعض الحلبيين ولا شك ان ما هو كذلك يطمئن النفس به دون ما ليس كذلك ولا شك ان العاقل حيث يدور امره بين امرين متضادين يأخذ بما هو الاقرب الى الواقع وما يطمئن نفسه ثم لو سلم تساوي الامرين وفقد المرجح في البين فالذي يقتضيه القاعدة العقلية هو التخيير ومعه يثبت جواز التقليد وعدم وجوب الاجتهاد الذي حكي عن الحلبيين وهذا المقدار كاف في ابطال مذهبهم ايضا فتم واما منع بطلان التالي فبعد تسليم الملازمة وتجويز التكليف بما فيه الحرج هنا فلان الحق ان التكليف بما فيه الحرج العظيم والعسر الشديد لا يجوز كالتكليف بما لا يطاق وقد بيناه سابقا ولو سلم منع بطلان ذلك فلا اشكال ان مقتضى عمومات الكتاب والسنة خلافه ويكون التمسك بها هنا كتمسككم بعمومات الكتاب والسنة على عدم جواز العمل بغير العلم فما هو الوجه في استدلالكم بهذه العمومات فهو الوجه في استدلالنا بتلك العمومات على مطلوبنا على انا نقول تلك العمومات وان كانت مفيدة للظن في شمولها لجميع الافراد لكن لا ريب انها شاملة لجملة من الافراد والا لكانت لغوا كما لا يخفى وح لا يخ اما ان يكون محل البحث منها او من غيرها فان كان منها فهو المطلوب وان كان من غيرها فملحق بها بطريق اولى اذ لا حرج اعظم من الحرج اللازم بوجوب تحصيل العلم او الاجتهاد مط او العمل بالاحتياط على العامي فتم واما دعوى ان التعارض بين تلك العمومات والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم من قبيل تعارض العمومين من وجه فهي وان كانت صحيحة ولكن نقول ان الترجيح مع تلك العمومات لاعتضادها بالاجماعات المحكية والشهرة العظيمة والموافقة للشواهد العقلية وتقدمها على اكثر العمومات التي تعارضها بالنحو المذكور واما الالزام بوجوب الاجتهاد على كل احد حيث لم يكن احد يقوم به فلا نسلمه ولم لا يجوز ان يختص الوجوب بمن يستعد له عادة كالمشتغلين والمحصلين سلمنا ولكن لا الزام بالضرر والحرج عن القاعدة في موضع لا يستلزم ذلك مط فتم الثالث انه لو لم يجز التقليد لما وجب السؤال من العلماء لمعرفة الاحكام الشرعية والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا فائدة للسؤال الا العمل بقول من يسئل عنه من غير دليل فلو لم يجز العمل به لم يكن للسؤال فائدة فلا يكون جائزا فضلا عن ان يكون واجبا واما بطلان التالي فلقوله تعالى في سورة النحل وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقوله تعالى في سورة الانبياء وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقد تمسك بهذه الحجة على جواز التقليد جماعة ففي المعارج احتجوا لجواز التقليد بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفي التمهيد في جواز التقليد مذاهب احدها الجواز بل الوجوب لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفي الاحكام اما النص فقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام لكل المخاطبين ويجب ان يكون عاما في السؤال عن كل ما لا يعلم بحيث يدخل فيه محل النزاع والا كان مختصا ببعض ما لا يعلم بعينه او لا بعينه والاول غير مأخوذ من دلالة اللفظ والثاني يلزم منه تخصيص ما فهم من معنى الامر بالسؤال وهو طلب الفائدة ببعض الصور دون بعض وهو خلاف الاصل واذا كان عاما في الاشخاص وفي كل ما ليس معلوما فادنى درجات قوله تعالى فاسئلوا الاية الجواز وهو خلاف مذهب الخصم وفي المختصر غير المجتهد يلزمه التقليد وان كان عالما بدليل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام فيمن لا يعلم ومن شرحه للعضدي لنا قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام في جميع من لا يعلم فان علة الامر بالسؤال هو الجهل والامر المقيد بالعلة يتكرر بتكررها فنقول هذا غير عالم بهذه المسئلة فيجب عليه فيها السؤال انتهى لا يق لا نم الملازمة اذ لا دليل على استلزام وجوب السؤال لجواز تقليد المسئول عنه لا عقلا ولا نقلا والفائدة كما تكون العمل بقول المسئول عنه كذا يمكن ان يكون حصول العلم بما جهله من قول من يسئل عنه ويمكن ايضا ان يكون امرا اخر غيرهما ولعل الفائدة الثانية اقرب هنا ويؤيدها التعبير عن المسئول عنه بلفظ الاهل الذكر المفيد لمعنى الجمع لانه اذا سئل عن الجميع فاجابوا حصل العلم عادة ولو كان المراد بيان جواز التقليد لكان الاولى الاتيان بلفظ المفرد وان يق فاسئلوا العالم وذا الذكر وقد اشار الى منع الملازمة في المعارج فقال بعد ما حكيناه عنه سابقا ويمكن ان يق سلمنا وجوب السؤال ولكن لا نم وجوب العمل انتهى لانا نقول وجوب السؤال وان لم يستلزم عقلا وشرعا جواز العمل ولكن المفهوم عرفا من اطلاق اللفظ الدال عليه ذلك وهو يكفي عليه بالدلالة الالتزامية العرفية كدلالة قوله ان جاءك زيد فاكرمه على نفي وجوب الاكرام عند عدم المجيء وكدلالة قولك طويل النجاد على طول القامة وهذه الدلالة من دلالة الخطاب وهي معتبرة بلا اشكال هذا مع انه ابعد على ان ليس المقصود من الامر بالسؤال تحصيل العلم ان ذلك يقتضي انتفاءه وجوبه في صورة علم السائل بان جواب المسئول

عنه

في بيان الاحتجاج [illegible]

عنه لا يفيد العلم وهو خلاف اطلاق الامر بالسؤال فانه يفيد وجوبه ولو في الصورة المذكورة فلا تكون الفائدة الا جواز العمل ولو فرض وجود فائدة غير هاتين الفائدتين فلا اشكال في ندرتها وقلتها بحيث لا ينصرف اليها الاطلاق واما التعبير بلفظ الاهل فلعله لكون المخاطبين بالسؤال جماعة فيكون كقوله اكرموا العلماء فان مقتضى اطلاقه جواز اكتفاء كل واحد من المأمورين باكرام واحد من العلماء كما لا يخفى ويمكن ايضا ان يكون الوجه في ذلك التصريح بجواز تقليد كل عالم فتم لا يقال لو كان المراد التنبيه على جواز التقليد في المسائل الدينية لوجب تخصيص اهل الذكر بطائفة خاصة من العلماء وهم الذين يجوز تقليدهم اذ ليس كل عالم يجوز تقليده في امور الدين ولوجب ايضا تخصيص عموم الامر بالسؤال عن كل ما لا يعلم حكمه المستفاد من حذف المتعلق بما يجوز فيه التقليد اذ ليس كل ما لا يعلم حكمه يجوز فيه التقليد عند المعظم فان مسائل اصول الدين لا يجوز فيها التقليد عند المعظم وكذلك مسائل اصول الفقه وكثير من الموضوعات ولا يلزم هذا على تقدير كون المراد التنبيه على وجوب تحصيل العلم بحكم ما لا يعلم حكمه بالسؤال عن اهل الذكر فان تحصيل العلم من كل عالم ولو كان كافرا بمسائل اصول الدين او اصول الفقه او الموضوعات يكون معتبرا غاية الامر انه يلزم على هذا استثناء صورة خاصة من اطلاق الامر بالسؤال تقدم اليها الاشارة ولا شك ان ارتكاب هذا المحذور اهون من المحذور اللازم على التقدير الاول وهو كون المراد التنبيه على جواز التقليد في امور الدين لوجوه منها ان المحذور اللازم على التقدير الثاني متحد ولا كذلك المحذور اللازم على التقدير الاول فانه متعدد كما بيناه ومنها ان المحذور اللازم على التقدير الثاني هو من تقييد الاطلاق ولا كذلك المحذور اللازم على التقدير الاول فانه من تخصيص العام ولا ريب ان تقييد الاطلاق اهون من تخصيص العام لانه لا يلزم على الاول استعمال اللفظ في غير ما وضع له ويلزم هذا على الثاني بناء على المختار من ان التخصيص واستعمال العام وارادة الخاص من المجاز فان قلت التخصيص اشيع من التقييد ولهذا اشتهر ما من عام الا وقد خص ولم يشتهر ما من مطلق الا وقد قيد قلنا ذلك مم بل لا يبعد دعوى كون الامر بالعكس ولا يبعد ان يكون المراد بالعام في قولهم ما من عام الا وقد خص الاعم من المطلقات المحمولة على العموم والالفاظ الموضوعة للعموم سلمنا هو التحقيق لان اطلاق العام وصدقه على كل من الامرين بطريق الحقيقة وكون استعمال اللفظ المطلق في العموم مجازا لا يستلزم مجازية اطلاق لفظ العام عليه بعد استعماله في العموم والا لكان اطلاق لفظ الامر مثلا على قوله يغتسل المستعمل في معنى الامر مجازا وهو بط قطعا ومنها ان عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قد ورد في مورد خاص دل عليه قوله تعالى وما ارسلنا الاية ومن الظاهر ان هذا المورد لا يجوز فيه التقليد بل يجب فيه تحصيل العلم فكيف يجوز تخصيص العموم بمورد يجوز فيه التقليد بل هذا غير جائز لانه من المقطوع بقبح استثناء المورد الذي ورد فيه العام منه كيف وقد ذهب بعض الاصوليين فيما اذا ورد عام في محل خاص الى ان العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ وبالجملة ان تخصيص العموم المذكور بصورة يجوز فيها التقليد غير صحيح سواء قلنا بان العبرة بعموم اللفظ دون خصوص المحل كما هو المشهور او بالعكس كما عليه بعض الاصوليين نعم لا يصح التعويل على الاية الشريفة في اثبات جواز التقليد ولو في الجملة لانا نقول ارتكاب المحذور اللازم على التقدير الاول اولى لوجوه منها ما بيناه من دلالة الامر بالسؤال على وجوب تقليد المسئول عنه ومنها لزوم التقييد لو لم يرتكب ومنها ان المقصود لو كان تحصيل العلم بالمطلب لم يكن للامر بخصوص السؤال من اهل الذكر فائدة لان حصول العلم لا يختص به بل يحصل من غيره فكان اللازم ان يق فاسئلوا ان كنتم لا تعلمون ومنها فهم جماعة التقدير الاول وفهمهم ان لم يكن حجة فلا اقل من كونه مرجحا عند التعارض والوجوه المتقدمة لا تصلح لمعارضة هذه اما ما عدا الثالث منها فلان هذه الوجوه اقوى منه مع انا نمنع اولوية التقييد على التخصيص بل هما في مرتبة واحدة واما الوجه الثالث فللمنع من عدم جواز التقييد في مورد الاية الشريفة واما القول بان العبرة بخصوص المحل دون عموم اللفظ فضعيف بل الحق ان الامر بالعكس وقد اشار الى ما ذكرنا جدي الصالح قدس سره في شرح اصول الكافي فانه قال ان قوله تعالى فاسئلوا خطاب عام امر الله تعالى كل من لم يعلم شيئا من اصول الدين وفروعه الى يوم القيمة بالرجوع الى اهل الذكر والسؤال عنهم وخصوص السبب لا يخصص عموم الخطاب انتهى فتم ولا يق لا نم ان الامر بالسؤال يفيد عموم وجوبه في كل مجهول بل غايته الوجوب في الجملة فلا يكون الدليل منطبقا على المدعى لاخصيته بل يحتمل عدم انبساطه بل احتمال اختصاص الامر بالسؤال بما يجوز فيه التقليد او بصورة يحصل من الجواب العلم وقد اشار الى هذا العلامة في النهاية فقال الامر بالسؤال من غير تعيين المسئول فيحمل على السؤال عن وجه الدليل وقال في مقام اخر لنا وجوه الاول قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بالسؤال وهو عام لكل من لا يعلم وهو عام ايضا وفيه نظر اما اولا فللمنع من العموم اذ ليست الصيغة من صيغ العموم واما ثانيا فلوروده عقيب ارسال الرجال فيعود عليهم

في بيان الاحتجاج [illegible] جواز التقليد [illegible]

بيان ان المراد من اهل الذكر هم الائمة ع

انتهى لانا نقول ما ذكر ما قبل بل الامر بالسؤال يفيد عموم وجوبه في كل مجهول لان حذف المتعلق ظاهر في ارادة العموم سلمنا ولكن اذا ثبت جواز التقليد في صورة خاصة ثبت مط اما لعدم القائل بالفصل ان كانت الصورة من فروع الدين والا فبالاولوية ان كانت من اصول الدين او الفقه او الموضوعات مع ان الحمل على الاخيرين في غاية البعد اما احتمال الاختصاص بصورة حصول العلم من الجواب فبعيد فتامل ولا يقال لا نم ان المراد من اهل الذكر جميع العلماء الذين يصح تقليدهم لو جوزناه كيف وقد اختلف المفسرون في تفسيرهم وظاهرهم الاختصاص بطائفة خاصة لا يصح تقليدهم وقد اشار الى اختلاف المفسرين في ذلك في مجمع البيان في مقامين فقال في سورة النحل بعد الاشارة الى الاية الشريفة فيه اقوال احدها ان المعنى بذلك اهل العلم باخبار من مضى من الامم سواء كانوا مؤمنين او كفارا وسمى العلم ذكرا لان الذكر منعقد بالعلم فان الذكر هو ضد السهو فهو بمنزلة السبب المؤدي الى العلم في ذكر الدليل فحسن ان يقع موقعه وينبئ عن معناه اذا تعلق بهذا التعلق عن الرماني والزجاج والازهري وثانيها ان المراد باهل الذكر اهل الكتاب عن ابن عباس ومجاهد اي فاسئلوا اهل التورية والانجيل ان كنتم لا تعلمون يخاطب مشركي مكة وذلك انهم كانوا يصدقون اليهود والنصارى فيما كانوا يخبرون به من كتبهم لانهم كانوا يكذبون النبي ص لشدة عداوتهم لرسول الله صلى الله عليه وآله وثالثها ان المراد به اهل القران لان الذكر هو القران عن ابن زيد وقد سمى رسول الله ص ذكرا في قوله تع ذكرا رسولا على احد الوجهين وقال في سورة الانبياء اختلف في المعني باهل الذكر على اقوال روى عن علي عليه السلم قال نحن اهل الذكر وروي ذلك عن ابي جعفر ع ويعضده ان الله تع سمى النبي ص ذكرا في قوله تع ذكرا رسولا وقيل اهل الذكر اهل التورية والانجيل عن الحسن وقتادة وقيل هم اهل العلم باخبار من مضى من الامم وقيل هم اهل القران والذكر القران وهم العلماء بالقران عن ابن زيد انتهى لانا نقول عدم تسليم ذلك مع انه مقتضى وضع اللفظ لا وجه له وكلام المفسرين الذي اشار اليه في مجمع البيان غير ثابت بمجرد النقل عنهم لا يفيد الثبوت مضافا الى انه لم يثبت حجية كلامهم كالذي رواه عن امير المؤمنين ع لا يقال قد ورد في عدة من الاخبار ان المراد من اهل الذكر اهل العصمة صلوات الله عليهم وقد عقد لها بابا في اصول الكافي فقال باب ان اهل الذكر الذين امر الله تع الخلق بسؤالهم هم الائمة عليهم السلم الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء عن عبد الله بن عجلان عن ابي جعفر عليه السلم في قول الله عز وجل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قال رسول الله ص الذكر انا والائمة ع اهل الذكر الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن محمد بن اورمة عن علي بن حسان عن عمه عبد الرحمن بن كثير قال قلت لابي عبد الله ع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قال الذكر محمد صلى الله عليه وآله ونحن اهله المسئولون الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء قال سألت الرضا ع فقلت له جعلت فداك فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فقال نحن اهل الذكر ونحن المسئولون محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل عن منصور بن يونس عن ابي بكر الحضرمي قال كنت عند ابي جعفر ع ودخل عليه الورد اخو الكميت فقال جعلني الله فداك اخترت لك سبعين مسئلة ما يحضرني منها مسئلة واحدة فقال ولا واحدة يا ورد قال بلى قد حضرني منها واحدة قال ع وما هي قال قول الله تبارك وتع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون من هم قال نحن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال ان عندنا من يزعمون ان قول الله عز وجل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون انهم اليهود والنصارى قال اذا يدعونكم الى دينهم ثم قال بيده الى صدره نحن اهل الذكر ونحن المسئولون عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن الوشا عن ابي الحسن الرضا عليه السلم قال سمعته يقول قال علي بن الحسين عليهما السلم على الائمة من الفرض ما ليس على شيعتهم وعلى شيعتنا ما ليس علينا امرهم الله عز وجل ان يسئلونا قال فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فامرهم ان يسئلونا وليس علينا الجواب ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا انتهى ويؤيد هذه الاخبار ما اشار اليه جدي الصالح في شرح اصول الكافي فقال قال رسول الله ص الذكر انا والائمة ع اهل الذكر سمي صلى الله عليه وآله ذكرا لانه يذكر بالوعظ والنصيحة كما سمي بشيرا ونذيرا لانه يبشر بالثواب وينذر بالعقاب وذكر ابن العربي عن بعضهم ان لله الف اسم وللنبي ص كذلك وذكر منها على التفصيل بضعا وستين وقال عياض له ص اسماء جاءت في الايات والروايات جمعنا منها كثيرا في كتاب الشفاء وينبغي ان يعلم ان اهل الذكر اطلق على القران ايض لانه موعظة وتنبيه فلو فسر الذكر بالقران لكان ايض صحيحا وكان الائمة عليهم السلم اهل الذكر لكن التفسير الاول لكونه من صاحب الشرع متفق عليه ومثل هذا التفسير مروي من طرق العامة ايض قال صاحب الطرائف روى الحافظ محمد بن مؤمن الشيرازي في الكتاب الذي استخرجه من التفاسير الاثني عشر وهو من علماء الاربعة المذاهب وثقاتهم في تفسير قوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون باسناده الى ابن عباس قال اهل الذكر يعني اهل بيت محمد ع

وعلى

في بيان الاستدلال على جواز التقليد ببعض الآيات

وعلي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وهم اهل العلم والعقل والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة والله ما سمى الله المؤمن مؤمنا الا كرامة لامير المؤمنين صلوات الله عليه وروى الحافظ محمد بن مؤمن هذا الحديث من طريق عن سفيان الثوري عن السدي عن الحارث باتم من هذه العبارة لانا نقول لا يجوز الاعتماد على هذه الاخبار في اثبات ذلك لضعف اسنادها باشتمالها على معلى بن محمد الضعيف كما بيناه في عدة المقال وعلى عبد الله بن عجلان الضعيف كما بيناه هناك ايض وعلى عبد الرحمن بن كثير الضعيف كما بيناه هناك ايض وعلى ابي بكر الحضرمي الغير المعتبر كما بيناه هناك ايض وعلى معلى بن الحسين والحكم بن محمد بن المشترك بين الثقة وغيره وعلى من لم يعلم حاله اصلا مع هذا فقد بينا فيما مر في دلالتها ما يكون التخصيص بصورة التمكن من الوصول اليهم عليهم السلم ففي صورة عدمه يرجع الى عموم اللفظ لا يقال هذا التخصيص خلاف الاصل لانا نقول تخصيص العام بهم عليهم السلم مط خلاف الاصل ايض فيتعارضا فيبقى عموم الاية على حاله وفيه نظر بل التحقيق ان تخصيص العام بهم عليهم السلم مط لا نم على تقدير صحة الاخبار المذكورة فان التخصيص الاخر مستلزم لاستعمال العام في اطلاق واحد في معناه الحقيقي والمجازي وهو خلاف الاصل انه لم يكن ممتنعا فيكون مرجوحا بالنسبة الى ذلك التخصيص فيترجح ولو سلم تساويهما فيبقى الاية الشريفة مجملة فلا يجوز التمسك بها في محل البحث كما لا يخفى فتامل فالحق في الجواب عن الاخبار المذكورة انها ضعيفة الاسناد ولا يقال الاية الشريفة على تقدير تمامية دلالتها على جواز التقليد معارضة بما دل على المنع من العمل بغير العلم من عمومات الكتاب والسنة وهي اولى بالترجيح ولئن تنزلنا فلا اقل من التوقف ومعه ايض يسقط الاستدلال بالاية الشريفة على ذلك كما لا يخفى لانا نقول لا نم ان الترجيح مع العمومات بل هو مع الاية الشريفة لانها اخص مط والخاص مقدم على العام وفيه نظر والانصاف ان التمسك بالاية الشريفة على جواز التقليد في غاية الاشكال خصوصا مع ملاحظة الاخبار المفسرة لاهل الذكر بالائمة عليهم السلم والمناقشة فيها بضعف السند يمكن دفعها بكثرتها او استفاضتها فانهما يورثان ظن الصدق بمضمونها انه مقدم العلم وهو حجة هنا فتامل ومما يؤيد ما ذكرنا اني ما وجدت احدا من اصحابنا الامامية شكر الله تع مساعيهم الجميلة استند في اثبات جواز التقليد الى الاية الشريفة والله سبحانه العالم **الرابع** قوله تع فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وقد تمسك بهذه الحجة جماعة ففي المعارج احتجوا ايض بقوله تع فلولا نفر الاية وفي المبادي يجوز التقليد في الفروع لقوله تع فلولا نفر الاية اوجب النفور على بعض الفرقة ولو كان الاجتهاد واجبا على الاعيان لاوجب على كل فرقة النفور وفي نهج يجوز التقليد لنا قوله تع فلولا نفر الاية اوجب التعلم على بعض نحو لغيرهم التقليد وفي ذكره يجب على فقهاء الشيعة الافتاء بين الناس قال الله تع فلولا نفر الاية وفي دري فخر الاسلام لنا وجوه الاول انه تع قال قوله تع فلولا نفر الاية والاستدلال به من وجهين الاول انه تع اوجب النفور على بعض الفرقة فلو كان واجبا على الاعيان اوجب على الجميع الثاني انه جعل فائدة التعلم انذار القوم اذا رجعوا اليهم وهو عين التقليد وفي ذكرى يجب الاجتهاد كفاية لقوله تع فلولا نفر الاية وفي الكفاية للفقهاء الافتاء ومستنده قوله تع فلولا نفر الاية وفي المنية احتج الاولون بوجوه الاول قوله تع فلولا نفر الاية اوجب الله تع التعلم على بعض الفرقة وذلك يفيد جواز تقليد غير المتعلم والا لكان غيره مكلفا بفروع الشرع وهو باطل اجماعا او مكلفا بها من غير تعلم وهو تكليف ما لا يطاق او بالتعلم وهو باطل لانه يلزم عموم وجوب التعلم لكل المكلفين والمقدر خلافه وهو المطلوب انتهى وقد اعترض على هذه الحجة بعض الاصحاب ففي المعارج بعدما نقلنا عنه سابقا ولقائل ان يقول لا انذار الا بما يوجب التخويف لكن قد يكون تابعا على النظر في الادلة فلم لا يجوز ان يكون هو المراد وفي المنية بعدما نقلنا عنه سابقا وفيه نظر للمنع من كون المراد بالتفقه الاجتهاد بل المراد به اخذ العلم عن النبي ص وانذار القوم بالرواية لا بالفتوى كما تقدم ولا يلزم من ايجاب التعلم على بعض الفرقة عدم ايجابه على البعض الاخر حتى يكون خلاف المقدر انتهى وعندي في دلالة الاية الشريفة على المطلوب تامل وبيانه يحتاج الى تطويل تام ولا حاجة اليه بعد قيام القاطع على جواز التقليد وللجماعة من الاصوليين كلمات في هذه الاية الشريفة ذكروها في باب خبر الواحد عند الاحتجاج بها على حجيته **الخامس** ما تمسك به في ذكرى والكفاية من قوله تع ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات الاية وفيه نظر **السادس** انه ينبغي عدم جواز تقليد غير العالم تقليد الفاسق فلو لم يجز تقليد العالم العادل لتساويا من هذه الجهة والاصل عدمها لعموم قوله عز وجل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وفيه نظر **السابع** ان المجتهد العادل اذا افتى فقد اخبر لان الفتوى خبر لغة وان لم تكن خبرا اصطلاحا فيجب العمل بها لعموم مفهوم قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا بناء على نفي الحقيقة الشرعية على العرفية مط ولو كانت عامة وجوب العمل بالفتوى هو التقليد وفيه نظر **الثامن** جملة من الاخبار منها ما تمسك به في الذكرى و

والكفاية من خبر عمر بن حنظلة عن الصادق ع عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى الطاغوت والى السلطان والى
القضاة ايحل ذلك فقال من تحاكم الى الطاغوت فحكم له فانما ياخذ سحتا وان كان حقه ثابتا لانه اخذ بحكم الطاغوت وقد امر الله تع ان يكفر
به قلت كيف يصنعان قال انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حاكما فاني قد
جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله عز و
جل ومنها ما تمسك به في كره وهو ظاهر الكفاية من خبر ابي خديجة عن الصادق ع قال اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى
رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني جعلته قاضيا فتحاكموا اليه لا يقال هذان الخبران ضعيفان سندا فلا يصح الاعتماد
عليهما في اثبات حكم شرعي مخالف للاصل لانا نقول ضعف السند هنا غير قادح لانجباره بالشهرة العظيمة بل الاجماع وغيره مضافا
الى ان الاول قد اشتهر بالقبول حتى صار يعبر عنه بمقبولة عمر بن حنظلة نعم لو كانت المسئلة علمية يطلب فيها الدليل العلمي اشكل الاستناد اليهما
فتو ولكن الظاهر من القوم خلاف ذلك كما لا يخفى فتو ولا يقال هما قاصران دلالة لاختصاصهما بجواز الترافع وقبول الحكم وهما غير قبول الفتوى هو
التقليد الذين هما محل البحث لانا نقول الترافع قد يكون باعتبار النزاع في الموضوع كما اذا ادعى ملكية دار في يده وانكر وقد يكون باعتبار اشتباه
الحكم كما اذا تخالفا فيما انتقل اليه بالبيع الواقع على وجه المعاطاة والرجوع الى الحاكم ح تقليد له كما لا يخفى والرواية مطلقة شاملة للقسمين فهي
باطلاقها تدل على المدعى سلمنا ولكن قبول الحكم يستلزم جواز التقليد بطريق اولى على ان الظاهر انه لا قائل بالفصل ولا يقال التعارض بين الخبرين وما
دل على النهي عن العمل بغير العلم والمنع من التقليد من قبيل تعارض العموم من وجه والترجيح مع الاخيرين لان منه ما هو من كتاب الله تع مع انه متواتر قطعي
سندا لانا نقول لا نم ان الترجيح مع الاخير بل هو مع الاول لاعتضاده بالادلة القطعية الدالة على جواز التقليد على ان تقييد اطلاق الخبر
بصورة حصول العلم من قول الحاكم تنزيل له على الفرد النادر في الغاية فما اقوى دلالة وقوة الدلالة من اقوى المرجحات ومنها ما تمسك به في الذكرى
فقال للفقهاء الشيعة الافتاء بين الناس ويجب ذلك عليهم قال لعن رسول الله صم من نظر الى فرج امرئة لا تحل له ورجلا خان اخاه في امرئته
ورجلا احتاج اليه الناس لفقهه فسألهم الرشوة انتهى وفيه نظر ومنها ما اشار اليه في البحار فقال م ح بالاسناد الى ابي محمد العسكري عليه السلم
قال قال رجل للصادق ع فاذا كان هؤلاء القوم من اليهود لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم
والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم فان لم يجز لاولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم
فقال بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث استووا فان الله قد ذم عوامنا بتقليدهم
علمائهم كما ذم عوامهم واما من حيث افترقوا فلا قال بين لي يا بن رسول الله صم قال ع ان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصريح وباكل
الحرام والرشاء وبتغيير الاحكام عن وجهها بالشفاعات والعنايات والمصانعات وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به اديانهم
وانهم اذا تعصبوا ازالوا حقوق من تعصبوا عليه واعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له من اموال غيرهم وظلموهم من اجلهم وعرفوهم يقارفون
المحرمات واضطروا بمعارف قلوبهم الى ان من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله
فلذلك ذمهم لما قلدوا من قد عرفوا ومن قد علموا انه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه ولا العمل بما يؤديه اليهم عمن لم يشاهدوه ووجب عليهم النظر
بانفسهم في امر رسول الله صم اذ كانت دلائله اوضح من ان تخفى واشهر من ان لا تظهر لهم وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر
والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك من يتعصبون عليه وان كان لاصلاح امره مستحقا وبالترفق بالبر والاحسان
على من تعصبوا له وان كان للاذلال والاهانة مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تع بالتقليد
لفسق فقهائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون
الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فان من ركب من القبايح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة ومنها
ما اشار اليه في البحار ايض فقال الاحتجاج الكليني عن اسحق بن يعقوب قال سئلت محمد بن عثمان العمري ان يوصل لي كتابا سئلت فيه عن مسائل
اشكلت علي فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلم واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة
الله ومنها ما اشار اليه في البحار ايض فقال المحاسن قال ابو جعفر عليه السلم ويقول العلماء فاتبعوا ومنها ما اشار اليه في البحار ايض فقال

وجوب الرجوع على العامي
الى التقليد عقلا

المحاسن

في الادلة الدالة
على جواز التقليد

المحاسن ابي عن يونس عن داود بن فرقد عمن حدثه عن عبد الله بن شبرمة قال ما اذكر حديثا سمعته من جعفر بن محمد عليهما السلم الا كاد يتصدع قلبي
قال قال ابي عن جدي عن رسول الله صم قال ابن شبرمة واقسم بالله ما كذب ابوه على جده ولا كذب جده على رسول الله صم فقال قال رسول الله صم من عمل
بالمقاييس فقد هلك واهلك ومن افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك انتهى وروى في الكافي عن علي
ابن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن داود بن فرقد عمن حدثه عن ابن شبرمة نحوه ومفهوم الشرط يفيد جواز الفتوى مع العلم بالامرين واطلاق جواز الفتوى
مع ذلك يدل بالدلالة الالتزامية على جواز التقليد وقبول الفتوى مع عدم العلم بالحكم والتقييد بالصورة التي يحصل من الفتوى العلم بالحكم لا دليل
عليه فالاصل عدمه مع انه تنزيل للاطلاق على اندر افراده وهو في غاية البعد ومنها ما اشار اليه في البحار ايض فقال العوالي قال النبي صم من افتى
الناس بغير علم كان ما يفسده من الدين اكثر مما يصلحه ومن افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك ومنها ما اشار
اليه في البحار ايض فقال المحاسن ابن محبوب عن ابن رئاب عن ابي عبيدة عن ابي جعفر ع قال من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة و
ملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه ومنها ما اشار اليه في الكافي فقال علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن عن عبد الرحمن
بن الحجاج قال قال لي ابو عبد الله ع اياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتي الناس برايك وتدين الله بما لا تعلم ومنها ما اشار اليه
في الكافي ايض فقال محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن ابي عبيدة الحذاء عن ابي جعفر ع قال من افتى الناس
بغير علم ولا هدى لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه ومنها ما اشار اليه في الكافي ايض فقال محمد بن يحيى عن احمد بن
عبد الله بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة عن مفضل بن يزيد قال قال ابو عبد الله ع انهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال انهاك
ان تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم ومنها ما تمسك به في الوافية فقال في جملة كلام له مع انه روى الكشي في ترجمة يونس بن عبد الرحمن
بسنده عن الفضل بن شاذان عن ابيه عن احمد بن ابي خلف قال كنت مريضا فدخل علي ابو جعفر يعودني في مرضي فاذا عند راسي كتاب يوم وليلة
فجعل يتصفحه ورقة ورقة حتى اتى عليه من اوله الى اخره وجعل يقول رحم الله يونس والظاهر ان الكتاب كان كتاب الفتوى فيحصل
تقرير الامام عليه السلم على تقليد يونس بعد موته وايض روى بسنده عن داود بن القسم ان ابا جعفر الجعفري قال ادخلت كتاب يوم وليلة الذي الفه
يونس بن عبد الرحمن على ابي الحسن العسكري عليه السلم فنظر فيه وتصفحه كله ثم قال هذا ديني ودين ابائي عليهم السلم وهو الحق كله فلو لم يجز العمل
بقول الميت لانكر عليه السلم العمل به قبل عرضه عليه وايض ابن بابويه صرح بجواز العمل بما في من لا يحضره الفقيه مع ان كثيرا منه انما ينقل فتاوى ابيه
وهو صريح في تجويز العمل بفتاوى ابيه بعد موته وانكاره مكابرة نعم الوجه الاخير وهو لزوم الحرج يدل على جواز التقليد كذا ما ورد من
الاخبار من رجوع الناس بامر الائمة عليهم السلم الى محمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وامثالهم في احكامهم والامر
باخذ معالم الدين عنهم على ما ذكره الكشي في ترجمتهم لكن تخصيص الحي واخراج الميت يحتاج الى دليل ومنها ما اشار اليه في البحار ايض فقال
مصباح الشريعة قال الصادق ع لا يحل الفتيا لمن لا يستغني من الله عز وجل بصفاء سره واخلاص عمله وعلانيته وبرهان من ربه في كل حال
لان من افتى فقد حكم والحكم لا يصح الا باذن من الله وبرهانه ومن لا يعلم انه هو الذي يدخل بين الله تع وبين عباده وهو الحاجز بين الجنة والنار قال سفيان
بن عيينة ينتفع بعلمي غيري وانا قد حرمت نفسي نفعها ولا يحل الفتيا في الحلال والحرام بين الخلق الا لمن كان اتبع الخلق من اهل زمانه وناحيته وبلده
بالنبي صم قال امير المؤمنين ع لقاض هل تعرف الناسخ من المنسوخ قال لا فقال هل اشرفت على مراد الله عز وجل في امثال القران قال لا قال اذا هلكت واهلكت
والمفتي يحتاج الى معرفة معاني القران وحقايق السنن وبواطن الاشارات والاداب والاجماع والاختلاف والاطلاع على ما اجمعوا عليه وما اختلفوا
ثم حسن الاختيار ثم العمل الصالح ثم الحكمة ثم التقوى ثم ح ان قدر وللقول بعدم جواز التقليد وجوه منها ما تمسك به في الغنية فقال لا يجوز للمستفتي
تقليد المفتي لان الطائفة مجمعة على انه لا يجوز العمل الا بعلم انتهى وقد يجاب بالمنع من كون التقليد عملا بغير علم بل هو عمل بما هو معلوم اعتباره
شرعا وان الادلة الدالة على جوازه تفيد ذلك وان ادعى الاجماع على لزوم كون المعمول به مفيدا بنفسه العلم كالتواتر والاجماع فنمنع من هذه
الدعوى بل نقابلها بالضد ومما يشهد بكذبها تمسك مدعيها دائما بظواهر الكتاب والسنة واصالة البراءة والاباحة ومنها ما تمسك
به في الغنية فقال لان التقليد قبيح وقد يجاب عنه بانه ان اراد قبحه قبل قيام الدليل القاطع على اعتباره ام مطلقا فان اراد
الاول فهو مسلم لكن لا يجدي لما بيناه من الدليل القاطع على اعتباره وان اراد الثاني وادعى انه قبيح بالذات لا يجوز للحكيم تجويز العمل

في ذكر ما يدل
على عدم جواز التقليد

ثم بيان امور اخرى يمكن الاحتجاج بها على عدم جواز التقليد والجواب عنها

بل كالظلم والكذب فهو ممنوع لا دليل عليه سلمنا ولكن القبيح بالذات قد يتصف بالحسن بالعرض كالكذب النافع في بعض الوجوه فلم لا يجوز ان يكون التقليد باعتبار
الاضطرار اليه من هذا القبيل على ان قبح التقليد ما تعنيه انما هو لاجل كونه لا يفيد العلم ويحتمل معه الخطاء والمفسدة وهذا بعينه جار في
الاجتهاد الذي اوجبه القائلون بعدم جواز التقليد بل بهذا كما صرح به في النهاية والاحكام كما لا يخفى فما وجه الترجيح بل هو مع التقليد لقيام
الادلة القاطعة على جوازه وبها يحكم بعدم صلاحية احتمال الخطاء والمفسدة للمنع كما يحكم بالادلة القاطعة على جواز قبول شهادة العدلين
والاحتمال على تمام بينة مسلم ونحوهما بعدم صلاحية احتمال الخطاء والكذب المفسد للمنع من الامرين وقد اشار الى هذا في بعض وجح ومما
يعضد ما ذكرنا ما تقرر عند العقلاء من ان الشر القليل يجوز ارتكابه لجلب الخير الكثير فتدبر ومنها ما تمسك به المانعون من التقليد على ما
حكاه عنهم في بعض وجح وهو من انه لو جاز التقليد في مسائل فروع الدين لجاز في مسائل اصول الدين كالتوحيد العدل والنبوة والتمه
بطم فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المقتضي لجواز التقليد في الفروع ليس الا حصول امارة توجب الظن بصدق المفتي والعمل بالظن واجب
وهذا المقتضي ثابت هنا فيثبت الاكتفاء بالفتوى في الاصول واما بطلان التالي فللزوم تحصيل العلم بالمسائل الاصولية وفيه نظر اما
اولا فلانه مشترك الورود لانا نقول لو جاز الاجتهاد الذي تقولون به في الفروع لجاز مثله في الاصول والتالي باطل للزوم تحصيل العلم فيها
فالمقدم مثله فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا واما ثانيا فللمنع من بطلان التالي وقد صار جماعة من المحققين من الامامية الى جواز التقليد في
الاصول ومنهم الشيخ في العدة وقد اجاب عن الحجة المذكورة واما ثالثا فللمنع من الملازمة لوجهين احدهما ما اشار اليه بعض الاصحاب ففي بعض
في مقام دفع الحجة المذكورة واما حمل الاصول على الفروع في جواز التقليد فغير صحيح لان تقليد المستفتي للمفتي انما جاز لان له طريقا الى العلم بحسن
ذلك ووجوبه وانما يكون له الى طريق لعلمه بالاصول ولو لم يكن عالما به لما جاز ان يعلم حسن هذا التقليد والتقليد في الاصول غير مستند الى
طريقة علم تقدمت يؤمن بها من الاقدام على القبيح كما استند التقليد في الفروع الى ذلك واما قولهم اذا امكن ان يعلم الاصول وهي اغمض لابد
من ان يكون متمكنا من العلم باحكام الفروع فغلط لان العلم بالاصول من التوحيد والعدل وما يلحق بهما يمكن ان يعلم على جهة الجملة من اخصر الوجوه
واقربها وانما طول المتكلمون في ذلك طلبا للتفريع والتدقيق والا فالعلم على سبيل الجملة قريب جدا وانما يحتاج الى الفكر الطويل عند دخول
الشبهة القادحة والعامي اذا عرضت له شبهة لا يعلم قدحها فيما هو معتقد له وعالم به الا وهو متمكن من حلها ومعرفة ما يبطلها وان كان غير
متمكن من ذلك لقصور فطنته فهو ايضا لا يعلم قدح الشبهة فيما اعتقده فلا يؤثر في حاله وحوادث الشرع التي لا تنحصر ولا تنضبط لا يكفي فيها العلم
بالجملة ولا بد في كل مسئلة منها من علم بعينها فالعامي لا يجوز ان يتمكن من العلم بتفصيل احكام كل الحوادث التي حدثت وتحدث من حيث تمكن من
العلم بالاصول على طريق الجملة وقد فرقنا بين هاتين المسئلتين في مواضع من كتبنا وهذا انما كان هنا وفي المعارج بالفرق بين المسئلتين بتشعب
مسائل الفقه وكثرة ادلتها وسهولة ادلة الكلام وقلتها وثانيهما ما ذكره جماعة ففي العدة فان المقلد في الاصول مقدم على ما لا يؤمن ان يكون
جهلا لان طريق ذلك الاعتقاد والمعتقد لا يتغير في نفسه عن صفة الى غيرها وليس كذلك الشرعيات لانها تابعة للمصالح ولا يمتنع ان يكون
من مصلحتهم تقليد العلماء في جميع تلك الاحكام وذلك لا يتأتى في اصول الديانات وفي وجح بعدما حكيناه عنه سابقا وبان العقليات الغرض
فيها الاعتقاد فلا يبنى الا على العلم والشرعيات يجوز فيها التعويل على الظنون عند الدلائل الدالة على اشتمالها على المصلحة وفي النهاية
في مقام دفع الحجة المذكورة والجواب بما تقدم من الفرق بين ما يطلب فيه العلم وما يطلب فيه الظن ومنها ما تمسك به المانعون من التقليد على ما
حكاه عنهم في المعارج من العمومات المانعة عن العمل بغير العلم نحو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا
تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم لان التقليد عمل بما لا يفيد العلم وقول بغير المعلوم وفيه نظر اما اولا فلاختصاص تلك العمومات
بما لم يقم الدليل القطعي على اعتباره واما ما قام الدليل القطعي على اعتباره كالتقليد الذي هو محل البحث فلا تشمله اما لان موردها الاول او للزوم
تخصيصها به لا يقال هذه العمومات لا يجوز تخصيصها لقطعيتها سندا ودلالة لانا نقول هذا باطل قطعا لانا نجدها قد خصصت في مواضع
كثيرة وقد اشار الى هذا في المعارج والنهاية ففي الاول والجواب عن الايات ان نقول خص منها العمل بشهادة الشاهدين واستقبال جهة القبلة
مع الظن عند عدم العلم والظن بارش الجنايات وقيم المتلفات وانما خص لوجود الدلالة كذا هنا وفي الثاني والجواب النقض بالظنون التي يجب
العمل بها كالامور الدنيوية وقيم المتلفات واروش الجنايات وخبر الواحد القطعي ان جوزوا العمل بهما وينتقض بالشهادة بهما واما ثانيا فلما

في المقام انه يكون ويجوز ح

اشار

تنبيهات في بيان امور متعلقة بالتقليد

اشار اليه في النهاية والاحكام ففي الاول لانه مشترك الالزام فان النظر والاجتهاد انما يثمر الظن وهو قول بما ليس بمعلوم ولا بد من سلوك احدهما
وليس في الاية دليل على تعيين امتناع احدهما فاذن الواجب حملها على ما لم يعلم فيما يشترط فيه العلم وزاد في الثاني فعليه لا بد من التخصيص العموم
ولما فيه من نحو ما تقدم ما ذكرناه من الادلة ومنها ما تمسك به المانعون من التقليد على ما حكاه عنهم في النهاية من عموم ما دل على ذم التقليد
نحو قوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون فان الذم لا يكون على الجائز وفيه نظر للمنع من صلاحيته لمعارضة الادلة
القطعية على جواز التقليد وفي النهاية والاحكام الجواب بالحمل على ذم التقليد فيما يطلب فيه العلم جمعا بين الادلة ومنها ما حكاه في بعض المانعين
فقال احتج المانعون بقوله عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة خرج بعض العلوم عنه للاجماع فيبقى العلم بفروع الشريعة داخلا فيه وفيه نظر اما
اولا فلحصول الامتثال بالتقليد لقيام الادلة القطعية على جوازه واما ثانيا فلما اشار اليه في النهاية والاحكام ففي الاول الجواب بانه متروك
بالاجماع في صورة النزاع فان الناس بين قائلين قائل بوجوب التقليد وقائل بوجوب النظر والاجتهاد وكلاهما لا يفيدان العلم ومنها ما حكاه
في النهاية فقال احتج المانعون بقوله عليه السلام اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له امر بالاجتهاد مطلقا انتهى وفيه نظر لضعف الرواية سندا بل ودلالة كما اشار
اليه في الاحكام فقال لا نسلم دلالته على الوجوب وان دل على وجوب الاجتهاد ولكنه لا عموم له بالنسبة الى كل مطلوب حتى يدخل فيه محل النزاع وان
كان عاما باللفظ لكن يجب حمله على من له اهلية الاجتهاد جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الادلة ومنها ما حكاه فيه فقال احتج المانعون بان القول
بجواز التقليد يفضي الى بطلانه لانه يقتضي جواز تقليد من يمنع من التقليد فيكون باطلا انتهى وفيه نظر لانا لا نسلم جواز التقليد في هذه المسئلة
مطلقا سلمنا ولكن لا يجوز تقليد المانع من التقليد للادلة القطعية على جوازه في جميع المسائل الفقهية وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا
فرق في جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد في المسائل الفقهية بين ان تكون المسئلة اجتهادية او لا بان يكون عليها دلالة قاطعة كما
في المعارج وذكره بتصحيحه لفخر الاسلام وحكى هذا الكتاب والاحكام عن ابي علي الجبائي القول بجواز التقليد في المسائل الاجتهادية دون ما
عليه دلالة قاطعة ولعله ما اشار اليه في النهاية فقال احتج الجبائي بان ما ليس من مسائل الاجتهاد الحق فيه واحد فيجوز التقليد فيه ليلزم عدم الامن من التقليد
في خلاف الحق بخلاف مسائل الاجتهاد لتصويب كل مجتهد فيها والجواب بمنع اصابة كل مجتهد سلمنا لكن لا يؤمن في مسائل الاجتهاد من التقصير
في الاجتهاد من المفتي بل تركه ومن الافتاء بغير ما اداه اجتهاده اليه فان قلت مصلحة العامي العمل بما يفتيه المفتي قلنا فكذا الامر في صورة النزاع انتهى
وهذا القول في غاية الضعف بل يدفعه اطلاقات الاجماعات المحكية على جواز التقليد لغير المجتهد المعتضدة بالشهرة العظيمة بل يظهر عدم الخلاف
فيه بين اصحابنا القائلين بجواز التقليد بل بعض اطلاقات الكتاب والسنة ويبعد الفرق بين المسئلتين لو تعسر غالبا وبما اشار اليه في النهاية
فقال انا عموم جواز التقليد في مسائل الاجتهاد وغيرها لانا لو كلفنا الفصل بين الامرين لكنا الزمناه بان يكون من اهل الاجتهاد لتوقف الفصل
عليه فيعود المحذور ولا فرق على المختار في ذلك بين العامي والعالم ولا بين ان يعلم انه اذا نظر في المسئلة يحصل له العلم بحكمها او لا **الثاني**
يجوز التقليد في جميع الاحكام الخمسة التكليفية من الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة وكذا يجوز في جميع الاحكام الوضعية من الركنية
والجزئية والشرطية والسببية والمانعية وبالجملة يجوز في جميع المسائل الفقهية التي لا يعلمها وهل يجوز في معرفة معاني الالفاظ التي تعرض الفقيه في
كتاب الوقف والوصية والاقرار لبيان معانيها فيه اشكال من الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم ومن ان هذه المطالب ليست من المسائل
الفقهية بل هي كالموضوعات الصرفة ومن انه لو لم يجز التقليد هنا لما كان لتعرض الاصحاب لذلك في كتبهم الاستدلالية وغيرها فائدة او كثير فائدة
فظاهرهم جواز التقليد هنا ولو قيل بجواز التقليد فيما يفتي به من الحكم الشرعي لا في اصل معنى اللفظ لم يكن بعيدا **الثالث** اذا قطع المقلد بخطاء
المجتهد في الحكم فلا اشكال في انه لا يجوز له تقليده سواء كان عاميا صرفا او عالما واما اذا قطع بفساد مدرك الحكم المجتهد في الحكم واحتمل صحة الحكم ففي
جواز تقليده اشكال من الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وان الحكم فاسد فلا يجوز التقليد في الفاسد ومن العمومات الدالة على
صحة التقليد وقوة احتمال كونه من الاسباب ولا ينبغي ترك الاحتياط ولكن احتمال الصحة في غاية القوة وهل التقليد من الاسباب كالبداهة
الامارات القبلة بل هو من جملة عبارات القوم الاول ومن جملة اخرى الثاني والمسئلة محل اشكال ولكن الاحتمال الاول هو الاجود وعليه فلو
ظن المقلد بخطاء المجتهد حكما او دليلا جاز تقليده **الرابع** كما يجوز للمقلد التقليد كذلك يجوز للمجتهد الجامع للشرائط الافتاء كما صرح
به في النهاية والعدة ووجح والارشاد والتهذيب والتبصرة والذكرى والقواعد والمنتهى وشرح المختصر وشرح ذلك ومجمع الفائدة والكفاية وبالجملة هو مجمع عليه

كالامارات في

قد يعترض عليه بان [illegible] الا كل مطلوب
[illegible] من اهل الاجتهاد
بين الامرين

امرنا

باب في التقليد والمفتي ومتعلقاتهم

بين المسلمين وفي مجمع الفائدة الظاهر انه لا خلاف في جواز الفتوى للمجتهد بل وجوبه عليه انتهى ويدل على ذلك الادلة الاربعة الكتاب والسنة
والاجماع والعقل وفي الكفاية للفقهاء الافتاء ومستنده قوله تعالى لولا نفر الاية ومقبولة عمر بن حنظلة وغيرها من الروايات وفي التذكرة قد
فوض الائمة عليهم السلام الحكم والقضايا بين الناس الى فقهاء شيعتهم المامونين المحصلين العارفين بالاحكام ومداركها الباحثين عن مآخذ الشريعة
المعينين بنصب الادلة والامارات لرواية عمر بن حنظلة وابي خديجة وصرح في التحرير بان في الافتاء اجر عظيم وثواب جزيل وهل يجب ذلك في
زمن الغيبة اولا صرح في جملة من الكتب بالاول ففي موضع من التحرير ينبغي لمن عرف الاحكام واستجمع شرائط الحكم من الشيعة الحكم والافتاء وله
بذلك اجر جزيل وثواب عظيم مع الامن على نفسه وماله والمؤمنين فان خاف على احد منهم لم يجز له التعرض وفي موضع اخر كما يجب على الفقيه
العارف بالاحكام القضاء كذلك يجب عليه الفتيا حال الغيبة بالحق اذا امن الضرر ولم يخف على نفسه ولا على احد من المسلمين ولو خاف على نفسه
من الافتاء بالحق جاز له مع الضرورة وخوف الافتاء بمذهب اهل الخلاف لهم او السكوت للضرورة مع المكنة وفي كره يجب على الفقهاء الافتاء في حال
غيبة الامام ع اذا امنوا الضرر ولم يخافوا على انفسهم ولا على احد من المؤمنين قال الله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات الاية وقال تعالى فلولا نفر الاية
وفي هي يجب عليهم الافتاء حال غيبة الامام ع اذا امنوا الضرر ولم يخافوا على انفسهم ولا على احد من المؤمنين قال الله تعالى ان الذين يكتمون الاية ود
في من يجب على الفقيه الافتاء مع الامن وفي لك يجب على من عرف الاحكام على الوجه المذكور الافتاء كفاية كما يجب عليه تحصيل تلك المرتبة كذلك
على المشهور وقيل ان وجوب تحصيلها عيني وهو ضعيف لكن قد يصير الواجب الكفائي عينيا كما اذا لم يكن ثم من قام به فانه يجب على الجميع النهوض اليه الى
ان يوجد من فيه الكفاية ولا يكفي ظن وصول الناهض الى المطلوب فان على كل خبرها نعا وانما يجب عليه الحكم والافتاء اذا لم يخف على نفسه او على احد
من المؤمنين والا لم يجز التعرض اليه بحال وفي ضه يجب على من عرف الاحكام على وجه الاجتهاد الافتاء كفاية كما يجب عليه تحصيل تلك المرتبة كذلك فانه
يجب على الجميع النهوض اليه الى ان يوجد من فيه الكفاية ولا يكفي ظن وصول الناهض الى المط فان على كل خبرها نعا انتهى وما صاروا اليه من كون
الافتاء واجبا هو المعتمد ولكن في الجملة وهل هو عيني او كفائي المعتمد هو الاخير والحجة في الوجوب والكفاية امور منها ظهور اتفاق الاصحاب على
الامرين ومنها ما تمسك به في المسالك ومجمع الفائدة والرياض على وجوب القضاء من توقف نظام النوع الانساني عليه فتم ومنها اشتماله على الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر فيجب لعموم ما دل على وجوبهما من الكتاب والسنة ومنها عموم قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفي اية
اخرى فاولئك هم الظالمون وفي اخرى فاولئك هم الفاسقون ومنها قوله تعالى ان الذين يكتمون الاية ومنها لزوم الحرج العظيم على تقدير العينية واذا
انحصر المفتي الجامع للشرائط في فرد وتوقف عمل المقلد اللازم من عبادة او معاملة على فتواه بحيث لو لم يفت لم يتمكن من الاتيان بذلك العمل اللازم
تعين عليه الافتاء وصار الواجب الكفائي عينيا لان الواجب الكفائي انما يسقط عن بعض المكلفين بقيام البعض والا خوطب الجميع به واثموا
بتركه فحيث لا يوجد الا واحد فهو المخاطب على التعيين ولا يجوز له الامتناع ح فان امتنع وجعلناه كبيرة او اصر عليه فسق وخرج عن اهلية
الافتاء لفوات الشرط ومع ذلك لا يسقط عنه الوجوب لانه قادر على تحصيل الشرط بالتوبة كما لا يسقط الصلوة عن المحدث بامتناعه من
الطهارة فاذا تاب ورجعت العدالة وجب عليه الافتاء واذا تعدد المفتي وكان كل منهم صالحا للافتاء ومتمكنا منه وتوقف عمل المقلد اللازم
من عبادة او معاملة على الفتوى وجب على جميعهم الاتيان به واذا قام به بعضهم سقط عن الباقين وان امتنع جميعهم اثموا وكان حكمهم في الفسق ووجوب
الرجوع عنه بالتوبة كما سبق في المعين ويكون الافتاء واجبا كفائيا والظ انه مما لا خلاف فيه واذا تعدد المفتي ولكن لم يتمكن من اقامته الا واحد
منهم او لم يتمكن المقلد من الرجوع الا الى واحد منهم وكان عمله اللازم متوقفا على التقليد تعين على ذلك الواحد افتائه لما تقرر من ان الواجب
الكفائي اذا لم يقم به احد يصير واجبا عينيا على القادر عليه ولعموم ما دل على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا تعدد المفتي فرجع المقلد
الواجب عليه التقليد الى احدهم مع علمه بوجود مثله ممن يصح له تقليده فهل يتعين على المرجوع اليه الفتوى والافتاء فيكون استفتاء المفتي
من مجتهد موجبا لصيرورة الواجب الكفائي عينيا اولا بل يكون الكفائية باقية المعتمد هو الثاني واذا اعتقد المستفتي انحصار المفتي
الجامع للشرائط في احدهم فهل يتعين عليه الافتاء وان وجد غيره اولا اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة ومع ذلك فهو احوط
وعليه فهل يصدق المستفتي في ذلك مط ولو ظن بكذبه او لا مط ولو ظن بصدقه او يصدق لو ظن بصدقه او شك فيه والا فلا احتمالات
احوطها الاول ولكن الثالث في غاية القوة واذا تمكن المقلد من العمل بالاحتياط او كان العمل مستحبا او مكروها وبالجملة لم يكن محتاجا الى

التقليد

الافتاء ح او لا اشكال من اطلاق جماعة وجوبه ح

التقليد فهل يجب عليه الافتاء مع عدم ظهور المخالف لاطلاق قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله الاية وقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات الاية
ومن اصالة البراءة وامكان منع دلالة ما ذكر على الوجوب فلا ينبغي ترك الاحتياط وان كان احتمال عدم الوجوب في غاية القوة وان سئل المقلد
عما لا يحتاج اليه كما لو سئل عما هو وظيفة المجتهد ككيفية قطع الدعوى بين المتخاصمين ونحوها فهل يجب الجواب ح ولو كفاية او لا لم اجد
احدا نبه على هذا ولكن الذي يقتضيه النظر عدم الوجوب مط بل قد يمنع من ذلك حيث يظن ترتب مفسدة عليه واما ان ظن بعدمها فالظ الجواز وكذلك لا
يجب الجواب اذا علم ان غرضه من السؤال مجرد الاطلاع على مذهب المجتهد او نحو ذلك لا التقليد واذا شك في غرضه واحتمل ان يكون التقليد وان
يكون مجرد الاطلاع على المذهب فهل يجب الجواب ح مط او لا كذلك او يجب اذا ظن ان الغرض التقليد اللازم ولا يجب في غيره احتمالات والاحوط
الاول ولكن الاحتمال الثاني لا يخلو في غاية القوة وهل يصدق السائل في دعوى الغرض او لا اشكال ولكن الاحتمال الاول في صورة الظن بصدقه
في غاية القوة واذا صلح للافتاء واحد لا غير ولكن جهل الناس والمقلدون به ولم يعرفوه فهل يجب عليه الاعلام بنفسه مع تمكنه من ذلك او لا فيه
اشكال والتحقيق ان يقال ان علم الناس بفقد الجامع للشرائط وتعطل امرهم لذلك وجب عليه الاعلام وان اعتقدوا اتصاف غيره بذلك وكونه
صالحا ولكنه ليس في الواقع كذلك ففي وجوب الاعلام ح اشكال ولكنه احوط واذا شك في وجود جامع للشرائط غيره ورأى اعتماد الناس على
بعض واحتمل صلاحيته لذلك فلا فرق بعدم وجوب الاعلام ح واذا صلح للافتاء جماعة فهل يجب على جميعهم الاعلام او يكفي اعلام بعضهم بنفسه المعتمد الاخير ان حصل
الكفاية به والواجب الاعلام بقدر ما يحصل به الكفاية وهل يستحب للجميع الاعلام او لا الاقرب الاول وهل الافتاء للمجتهد حيث يجب واجب مطلق كالصلوة
بالنسبة الى الوضوء فيجب تحصيل جميع مقدماته للمجتهد فيجب الاجتهاد فيما لم يعلم او واجب مشروط كالحج بالنسبة الى الاستطاعة فلا يجب الا بعد العلم بالحكم اشكال
لكن الاحوط الاول حيث يتمكن من تحصيل المقدمات من غير عسر ولا حرج بل لا يخ عن قوة واذا دار الامر بين الاجتهاد لما يحتاج اليه في الحكم وما يتوقف عليه عمله
اللازم وبين الاجتهاد لما يحتاج اليه مقلده في عمله اللازم فالواجب ترجيح الاول واذا ترتب الضرر الذي يسقط به سائر التكاليف على الافتاء كما لو خاف
على نفسه او ماله الذي يتضرر بفقده او على احد من المؤمنين فلا يجب الافتاء ح مط كما صرح به جماعة تقدم الى كلامهم الاشارة وصرح بعضهم بجواز
الافتاء بمذهب اهل الخلاف لهم وهو جيد بل يجوز له ح الافتاء لنا ولو دار امره بين السكوت وهذا الافتاء فلا اشكال في لزوم الاول

[illegible]

مفتاح اذا بلغ رتبة الاجتهاد ولم يكن متجزيا واجتهد في المسئلة على الوجه المعتبر شرعا لم يجز له تقليد غيره فيما اجتهد فيه مط ولو كان الغير
اعلى منه في العلم والورع والتقوى وتساويا او بالجملة التقليد له غير جائز ح مط كما في زج ويب به وكره والمنية والتمهيد ولهم وجوه منها ظهور الاتفاق
عليه ومنها دعوى جماعة من اصحابنا ومن المخالفين الاجماع عليه ففي النهاية الرجل اذا اجتهد غلب على ظنه حكم لم يجز له ان يقلد مخالفه ويعمل بظن غيره
اجماعا وفي المنية المكلف ان كان عالما بلغ رتبة الاجتهاد واجتهد تعين عليه العمل بما اداه اليه اجتهاده اجماعا وفي التمهيد لا يجوز للمجتهد بعد اجتهاده
تقليد غيره اتفاقا وفي رسالة عدم جواز تقليد الميت في جملة كلام له كيف يتصور عاقل ان مجتهدا ينتقل الى فتوى مجتهد اخر ويعمل هو لغيره بتلك الفتوى
فان الاجماع واقع بين المسلمين قاطبة على ان المجتهد لا يسوغ له العمل بفتوى غيره ولا الافتاء به في الاحكام المكلف اذا كان قد حصلت له اهلية الاجتهاد
بتمامها في مسئلة من المسائل واجتهد فيها واداه اجتهاده الى الحكم فيها فقد اتفق الكل على انه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما اوجبه
ظنه وترك ظنه وفي ح ضر المجتهد اذا اجتهد فاداه اجتهاده الى الحكم ممنوع عن تقليد مجتهد اخر اتفاقا ومنها العمومات المانعة عن التقليد والعمل
بغير العلم كتابا وسنة خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحتها ولعله الى هذا اشار في المعارج في مقام
الاحتجاج على الحكم المذكور بقوله لانه عدل عما يعلم الى ما يظن ومنها ان التقليد ح قبيح عقلا ولعل ما في المعارج اشارة الى هذا ومنها اصالة
عدم صحة هذا التقليد وترتب الاحكام عليه ومنها فحوى ما دل على عدم جواز تقليد المجتهد في الوقت والقبلة غيره فيهما فتم ومنها ان العالم
الغير العالم يجوز له التقليد فلو جاز ذلك لهذا العالم لزم ان يكون بينهما مساواة من هذه الجهة والتالي بط لعموم قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون فالمقدم مثله وهل يجوز لمن بلغ رتبة الاجتهاد وقدر على تحصيل الحكم الشرعي بالنظر والاستدلال على الوجه المعتبر شرعا
ولم يكن متجزيا التقليد في المسئلة التي لم يجتهد فيها من غير ضرورة ولا مانع شرعي عن الاجتهاد او لا يجوز له التقليد فيها كما لو اجتهد فيها بل يجب
عليه الاجتهاد اختلف في ذلك القوم على قولين الاول انه لا يجوز مط وهو للعدة وزج ومعي والتهذيب ويه والمنية والالفية للشهيد ورسالة
عدم جواز تقليد الميت للشهيد الثاني والتمهيد والمقاصد العلية له والجعفرية للمحقق الثاني والاحكام ومر وشرحه للعضد وادعى عليه

ولم يجز له تقليد غيره من المجتهدين لان ما اداه اليه اجتهاده
ح

[illegible]

[illegible]

المجتهد
الشهرة جماعة ففي النهاية ان كان عالما بلغ رتبة الاجتهاد لم يجز له التقليد وهو مذهب اكثر الاشاعرة وفي المنية فان كان المكلف عالما بلغ
رتبة الاجتهاد ولم يكن قد اجتهد لاكثر علمائنا انه يتعين عليه ولا يجوز له التقليد في الاحكام ذهب القاضي واكثر الفقهاء الى منع تقليد العالم سواء كان
اعلم منه او لم يكن وهو المختار وثانيها انه يجوز وهو محكي عن احمد والشافعي وابي حنيفة ومحمد بن الحسن الشيباني وسفيان الثوري وابي علي الجبائي واسحق بن راهويه
وغيرهم من المخالفين ثم ان هؤلاء اختلفوا على اقوال منها انه يجوز مطلقا وحكاه في النهاية والمنية والاحكام عن احمد بن حنبل وسفيان الثوري وزاد في الاول
الثالث حكاه عن اسحق بن راهويه وقال هو احدى الروايتين عن ابي حنيفة ومنها انه يجوز له تقليد الاعلم مطلقا ولو كان غير صحابي دون المساوي والادون
وحكاه في النهاية والمنية والاحكام عن محمد بن الحسن الشيباني ومنها انه يجوز لمن بعد الصحابة تقليد الصحابي دون غيره وحكاه في النهاية والمنية والاحكام عن
الشافعي وفي الاول والثالث قاله في القديم ومنها انه يجوز له تقليد غيره ان كان صحابيا وهو ارجح في نظره من غيره وحكاه في الاحكام عن ابي علي
الجبائي قال وقال وان استووا في نظره تخير في تقليد من شاء ومنها انه يجوز له تقليد الصحابي اذا كان ارجح في نظره من غيره او التابعي اذا كان كذلك
حكاه في التمهيد عن بعض ومنها ما اشار اليه في الاحكام فقال من الناس من قال يجوز له تقليد الواحد من الصحابة او التابعين دون من عداهم ومنها انه يجوز
له فيما يخصه دون ما يفتي به حكاه في النهاية والمنية عن ابن سريج وزاد في الاول وحكاه ايضا الاحكام عن بعض العراقيين فالاقوال في المسئلة ثمانية للاول
المانعين من جواز التقليد مطلقا وجوه منها الاصل الذي تمسك به جماعة من العامة ففي الاحكام المعتمد في المسئلة ان يقال القول بجواز التقليد حكم شرعي و
لابد له من دليل والاصل عدم ذلك الدليل فمن ادعاه يحتاج الى بيانه ولا يلزم من جواز ذلك في حق العامي العاجز عن التوصل الى تحصيل مطلوبه من
الحكم جوازه في حق من له اهلية التوصل الى الحكم وهو قادر عليه ووثوقه بما هو مقلد فيه وفي المختصر لنا انه حكم شرعي فلابد له من دليل والاصل
عدمه بخلاف النفي فانه يكفي فيه عدم الدليل وفي شرحه للعضدي لنا ان جواز تقليدهم لغيرهم حكم شرعي فلابد له من دليل والاصل عدمه لا يقال هذا
معارض بعدم الجواز لان الانتفاء نفي يكفي فيه عدم دليل الثبوت وقد يقال ان التحريم الشرعي ينفي الجواز الثابت بالاصل انتهى ومنها ما تمسك به
بعض الخاصة ففي العدة انما قلنا ذلك لان قول المفتي غايته ان يوجب غلبة الظن واذا كان له طريق الى حصول العلم لم يجز له ان يعمل على غلبة الظن
على حال وفي المعارج لان تحصيل العلم في حقه ممكن انتهى وفيه نظر لانه ان اريد ان العقل يمنع من العمل بغير العلم في صورة التمكن من العلم فهو ممنوع
كيف وقد جوز الشارع العمل بغير العلم مع التمكن من العلم في مقامات كثيرة منها ما اذا شك في ملكية ما في يد المسلم فانه جوز العمل بظاهر اليد ولم يوجب
البحث والاجتهاد مع التمكن منهما ومنها ما اذا شك في نجاسة الثوب والبدن فانه جوز البناء على الطهارة ولم يوجب البحث والاجتهاد مع التمكن
منهما ومنها ما اذا شك في صدق المدعي فانه اكتفى منه بالشاهد ولم يوجب البحث والاجتهاد مع التمكن منهما ومنها ما اذا شك العامي القريب من الاجتهاد
في الحكم الشرعي فانه جوز له التقليد ولم يوجب عليه الاجتهاد مع التمكن منه ومنها غير ذلك وبالجملة تجويز العمل بغير العلم مع التمكن من تحصيل العلم
امر لا يحكم العقل بامتناعه فان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح ولذا تختلف باختلاف الازمنة والامكنة والاحوال والاشخاص ولا امتناع في
تحقق مصلحة وان لم نعلم تفصيلا لا يقال ان العقل انما يحكم بذلك حيث لم يرد من الشرع ما يقتضي خلافه كما في محل البحث لانا نقول لا نسلم ان محل
البحث من هذا القبيل فان القائل بجواز التقليد يدعي قيام الدليل الشرعي على جواز التقليد يدعي قيام الدليل الشرعي على جواز التقليد هنا
على ان الدليل المذكور على هذا التقرير يرجع الى الدليل الاول ويكون حاصله ان الاصل عدم جواز التقليد هنا فتدبر وان اريد ان الاجماع واقع على
ذلك وان لم يحكم العقل به ففيه ان الاجماع لم يثبت في محل البحث ومع ذلك فدعوى التمكن من العلم بالحكم الشرعي الواقعي هنا على الاطلاق ممنوع اذ
قد يعلم بعدم التمكن منه وان اريد من ذلك العلم بوجوب العمل بالحكم الظاهري فالمجوزون للتقليد هنا يدعونه فلا فرق وبالجملة ان كان المقصود
انه اذا لم يتم دليل على جواز التقليد هنا فالاصل وجوب الاجتهاد فهو مسلم ولا خلاف فيه ولكن لا يكون ذلك حجة على المخالف عند قيام الدليل
عليه وان كان المقصود انه لا يجوز ذلك ويكون مما يستحيل فرض صدوره من الشرع فهو باطل ومنها ما تمسك به في النهاية فقال لانه متمكن من تحصيل
الظن بطريق اقوى فتعين عليه كوجود النص ووجه القوة جواز تطرق الكذب على المفتي وقرر هذه الحجة في المنية بطريق اوضح فقال واحتج المصنف عليه بانه
يتمكن من تحصيل الحكم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فتعين عليه فعله اما الاول فلانه مقدر اذ التقدير انه مجتهد قادر على الاجتهاد وانما قلنا
ان الظن الحاصل من الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل من تقليد غيره من المجتهدين فلان الظن الحاصل من تقليد المجتهد المغاير له متوقف على صدق
المجتهد في ان ما اخبر به هو الذي اداه اليه اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه واما الثاني فلان العمل باقوى الظنين واجب اجماعا

وفيه

[illegible]

وفيه نظر للمنع من المقدمتين اما الاولى فلانه قد يحصل الظن الاقوى بالحكم الشرعي من فتوى الغير بل قد لا يحصل له ظن بمجرد نظره واجتهاده لا يقال اذا علم انه
يحصل له الظن الاقوى من اجتهاده في بعض الموارد وجب عليه تحصيله واذا وجب تحصيل الظن هنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفرق من هذه الجهة لانا نقول يعارض
هذا بمثله فيقال اذا علم انه يحصل الظن الاقوى من فتوى الغير في بعض الموارد وجب التقليد اذا وجب العمل به هنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل من هذه الجهة
وهذا اولى بالترجيح وفيه نظر لانه لا قائل بوجوب التقليد على المجتهد المفروض في الصورة المفروضة فلا تصح المعارضة الا ان يقال يجوز التقليد في الصورة
المفروضة فيجوز مطلقا اذ لا قائل بالفصل من هذه الجهة ولا يمكن ابطال جواز التقليد في الصورة المفروضة بالاجماع لوجود القائل به نعم قد يبطل
بعدم الدليل عليه بالخصوص اذ ما دل عليه يدل على وجوبه وقد بينا بطلانه من جهة الدلالة على الوجوب فلا يكون دالا على اصل الجواز الا على القول
بانه اذا نسخ الوجوب يبقى الجواز ولكنه محل اشكال فتم واما الثانية فلان العمل باقوى الظنين انما يجب بعد تحققهما ولذا يجب على المجتهد بعد اجتهاده
العمل بظنه وترك التقليد لكن هذا من محل البحث لان الظن الاقوى لم يكن حاصلا له بعد على تحصيله ولا نم وجوب تحصيل الظن الاقوى مع وجود
الاضعف كيف وقد جوز الشارع في مقامات كثيرة العمل بغير العلم وترك تحصيله مع التمكن منه بابسهل الوجوه فتدبر ومنها ما تمسك به في المبادي
وشرحه فقال لنا انه مامور بالاجتهاد والاعتبار ولو لم يات به فيكون عاصيا ومأثوما انتهى وفيه نظر واضح ومنها ما تمسك به العضدي في شرح المختصر
فقال لنا ايضا ان التقليد بدل الاجتهاد لجوازه ضرورة ان لا يمكن الاجتهاد ولا يجوز الاخذ بالبدل مع التمكن من المبدل منه كالوضوء والتيمم وكالقبلة مع
جهة الاجتهاد انتهى وفيه نظر لانا لا نم انه بدل لعدم الدليل عليه كما اشار اليه فقال بعدما ذكر وقد يقال ممنوع انه بدل بل يخير بينهما عندنا انتهى
سلمنا انه بدل ولكن نمنع اصالة عدم جواز الاتيان بالبدل مع التمكن من المبدل وما الدليل عليها وقد وقع خلافه فان الواجب المخير بدل عن مثله ولذا عرف الواجب
بانه ما يذم تاركه لا الى بدل مع انه يجوز الاتيان به مع التمكن من مثله ومنها ما تمسك به في النهاية فقال لانه متمكن من الوصول بفكره الى حكم المسئلة فيحرم عليه التقليد
كما في مسائل الاصول والجامع وجوب الاحتراز عن الخطاء المحتمل عند القدرة على الاحتراز عنه انتهى واعترض عليه في الاحكام فقال بعد نقله عن
المانعين المتمسكين به لقائل ان يقول انما لم يجز في العقليات ضرورة ان المطلوب فيها هو العلم وهذا غير حاصل بالتقليد بخلاف مسائل الاجتهاد
فان المطلوب فيها هو الظن وهو حاصل بالتقليد فافترقا انتهى واجاب عن هذا الاعتراض في النهاية فقال لا يقال المعتبر في الاصول العلم ولا يحصل بالتقليد
بخلاف الفروع المعتبر فيها الظن ويمكن حصوله بالتقليد ولهذا حرم على العامي التقليد في الاصول دون الفروع وينتقض ما ذكرتموه نقضا
القاضي حيث يحرم مخالفته وان تمكن من معرفة الحكم فانه لا معنى للتقليد سوى وجوب العمل من غير حجة وينتقض بالقريب من الرسول صلى الله عليه واله فانه
يجوز ان يسأل الواسطة مع تمكنه من سؤال الرسول لانا نجيب عن الاول بانا انما اوجبنا على المكلف تحصيل اليقين لقدرته والدليل حاضر فوجب عليه
تحصيله حذرا من الخطاء المحتمل وهذا المعنى حاصل في مسئلتنا للمكلف الدليل المبين للظن الاقوى حاصل فوجب عليه تحصيله احترازا
عن الخطاء المحتمل في الظن الضعيف وعن الثاني ان الدليل دل على عدم فسخ قضاء القاضي بالاجتهاد لم يكن العمل به تقليدا بل لذلك الدليل
وعن الثالث بمنع الاكتفاء بسؤال الواسطة مع القدرة على سؤال الرسول انتهى والحق عندي ضعف الحجة المزبورة وما ذكره فيه لا ينهض لتصحيحها كما
لا يخفى ومنها ما اشار اليه في الاحكام فقال احتج المانع بانه لو كان قد اجتهد واداه اجتهاده الى حكم من الاحكام لم يجز له تقليد غيره وترك ما ادى اليه اجتهاده
فكذا لا يجوز له تقليده قبل الاجتهاد لامكان ان يؤدي به اجتهاده الى خلاف راي من قلده انتهى وهذه الحجة في غاية الضعف كما لا يخفى واجاب عنها في الاحكام
فقال بعد الاشارة اليها لقائل ان يقول انه اذا اجتهد وادى اجتهاده الى حكم من الاحكام فوثوقه به اتم من وثوقه بما يقلد فيه الغير لانه مع مساواته
لاجتهاد الغير يحتمل ان لا يكون الغير صادقا فيما اخبر به عن اجتهاده والمقلد فلا يكابر نفسه فيما ادى اليه اجتهاده وقبل ان يجتهد لم يحصل له الوثوق
بحكم ما فلا يلزم من امتناع التقليد مع الاجتهاد امتناعه مع عدمه انتهى واشار الى هذا الجواب العضدي في شرح ومنها ما اشار اليه في الاحكام ايضا
فقال احتج المخالف بانه لو جاز لغير الصحابي تقليد الصحابي مع تمكنه من الاجتهاد لجاز لبعض الصحابة من المجتهدين ان يقلد البعض ولو جاز ذلك
لما كان لمناظراتهم فيما وقع بينهم من المسائل الخلافية معنى انتهى وضعف هذه الحجة في غاية الظهور واجاب عنها في الاحكام فقال بعد الاشارة
اليها لقائل ان يقول ان من المخالفين في هذه المسئلة من يجوز تقليد الصحابة بعضهم لبعض اذا كان المقلد اعلم بما سبق في تفصيل المذاهب
وبتقدير التسليم فلا يخفى ان الوثوق باجتهاد الصحابي لمشاهدة الوحي والتنزيل ومعرفة التاويل والاطلاع على احوال النبي صلى الله عليه وآله وزيادة اختصاص
الصحابة بالتشدد في البحث عن قواعد الدين وتاسيس الشريعة وعدم تسامحهم فيها اشد من غيرهم على ما قال صلى الله عليه وآله خير القرون القرن الذي

في بيان ادلة الموجبين للتقليد
حتى على المجتهد

انا فيه اتم من الوثوق باجتهاد غير الصحابة وما مثل هذا التفاوت فغير واقع بين الصحابة وعلى هذا فلا يلزم من جواز تقليد غير الصحابي للصحابي
ومنها العمومات الدالة على عدم جواز العمل بغير العلم خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحتها وللآخرين وجوه
اخر منها ما تمسكوا به على ما حكاه عنهم العضدي فقال قالوا اولا قال الله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو قبل الاجتهاد لا يعلم
والاخر من اهل الذكر فوجب عليه السؤال للعمل به وهو المطلوب انتهى واجيب عنه بوجوه الاول ما اشار اليه في بعض فقال بعد الاشارة الى التمسك
بالوجه المذكور والجواب عنه ان الامر يقتضي وجوب السؤال وهو منفي في حق العالم اجماعا انتهى وفيه نظر لانه ان اريد من العالم الذي حكم بنفي وجوب
السؤال في حقه من علم حكم المسألة بالنظر في دليلها فهو مسلم ولكنه غير محل البحث وان اريد منه محل البحث وهو الذي لا يعلم بحكم مسألة خاصة
وان علم بحكم غيرها فلا نسلم الاجماع على نفي وجوب السؤال في حقه في المسألة التي يجهلها فان القائلين بجواز التقليد له يوجبونه عليه ولكن لا عينا
بل تخييرا فلا وجه لما ذكره ولا نسلم ان الامر موضوع للوجوب العيني بل هو موضوع للاعم من العيني والتخييري وقد يقال المتبادر من اطلاق الامر
الوجوب العيني فيجب حمل الامر في الآية الشريفة عليه حملا للفظ اما على الموضوع له او على الفرد المتبادر وهذا الوجوب منفي بالنسبة الى المجتهد
المفروض بالاجماع فيكون متوجها الى العامي فيبطل التمسك بالآية الشريفة وليس بجيد ما ذكره في بعض لظهور ان مراده من الوجوب هذا لا المعنى الاعم
لا يقال سلمنا نفي هذا الوجوب بالنسبة الى هذا المجتهد مطلقا بل هو ثابت له فيما اذا لم يتمكن من الاجتهاد في المسألة التي يجهل بحكمها فيجوز له التقليد
واذا جاز له التقليد ح جاز مطلقا لعدم القائل بالفصل لانا نقول هذا خيال ضعيف في الغاية فان الصورة المفروضة خارجة عن محل البحث
وان ادعى القوم القول بوجوب التقليد في هذه من الاقوال في المسألة فنقول لا يبقى الامر بالسؤال بالنسبة الى من لم يبلغ رتبة الاجتهاد القادر
على تحصيله يشبه ان يبقى الوجوب العيني لتمكنه من تحصيل الاجتهاد فلا يمكن ان يكون التقليد واجبا عينيا فالمراد منه التخييري بالنسبة اليه
فيلزم منه ان يكون المراد منه التخييري بالنسبة الى المجتهد المفروض والا لزم استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز وهو باطل لانا نقول هذا الامر
بالنسبة الى من لم يقدر على تحصيل الاجتهاد للوجوب العيني فلا يجوز ان يراد منه الوجوب التخييري ولو بالنسبة الى مكلف اخر لما ذكر وكل من يجب عليه
الاجتهاد تخييرا لا يتوجه اليه الامر المذكور ومنه المجتهد المفروض ثم الثاني ما اشار اليه في بعض فقال بعد الجواب الاول ولانه يقتضي وجوب السؤال على المجتهد
لانه بعد الاجتهاد غير عالم بل هو ظان وهو منفي بالاجماع انتهى وفيه نظر واضح لان تخصيص المجتهد بعد اجتهاده من عموم الآية الشريفة بالاجماع المشار
اليه لا يقدح في التمسك به بالنسبة الى المجتهد المفروض الا على القول بان العام المخصص ليس بحجة في الباقي وهو ضعيف ومع هذا فقد اعترض هو على ما
ذكره فقال وفيه نظر لان المراد بالعلم يحتمل ما يشمل العلم والظن سلمنا لكن المسؤول اهل الذكر اي العالم والمسؤول هنا ليس بعالم فامتنع السؤال
لعدمه الثالث ما اشار اليه في بعض فقال بعد الاشارة الى الجواب الثاني ولانه امر بالسؤال من غير تبيين المسؤول عنه فيحمل على السؤال عن وجه الدليل
انتهى وفيه نظر فان المتبادر من الاطلاق هو السؤال عن الحكم سلمنا عدم التبادر ولكن حذف المتعلق يفيد العموم فيشمل السؤال عن الحكم ثم الرابع ما
اشار اليه في الاحكام والعضدي فصرح فقال الاول الجواب عن الآية ان المراد باهل الذكر اهل العلم اي المتمكن من تحصيل العلم باهليته
فيما يسأل عنه لا من العلم بالمسألة المسؤول عنها حاضر عنده بعينه فان اهل الشيء من هو متأهل لذلك الشيء لا من حصل له ذلك الشيء والاصل
تنزيل اللفظ على ما هو حقيقته فيه وعلى هذا فيختص الآية بسؤال من ليس من اهل الذكر والعلم كالعامي لمن هو اهل له وما نحن فيه فهو من اهل العلم
بالتفسير المذكور فلا يكون داخلا تحت الآية الشريفة لان الآية الشريفة لا دلالة لها على امر اهل العلم بسؤال اهل العلم فانه ليس السائل
بذلك اولى من المسؤول وقال الثاني الجواب ان المجتهد من اهل الذكر والامر لعله على رجوع غير اهل الذكر الى اهل الذكر وفي دلالته على مراده
تأمل لا يخفى الخامس ما اشار اليه في بعض فقال الجواب الخطاب مع المقلدين بدليل قوله تعالى ان كنتم لا تعلمون وهو صيغة عموم يفهم من سياقه
ان من يعلم لا يجب عليه السؤال وان السؤال انما هو لمن لا يقدر على العلم بنفسه والمجتهد ليس كذلك ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال احتج المخالف بقوله
تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والعلماء من اولي الامر لنفوذ امرهم على الامراء والولاة وفي الاحكام والمراد باولي الامر العلماء امر غير العالم
بطاعة العالم وادنى درجاته جواز اتباعه فيما هو مذهبه انتهى واجيب عن هذه الحجة بوجوه منها ما اشار اليه بعض المحققين فقال الجواب بمنع عموم
وجوب الطاعة في كل شيء وان دلت على وجوبها مطلقا فيحمل على وجوب الطاعة في القضايا والاحكام ثم قال وفيه نظر لان الغرض بالآية انما يتم
بالتعميم لان المعمول عام بالنسبة الى الله تعالى فكذا في المعطوف عليه لاتحاد الفعل انتهى ومنها ما اشار اليه في الكتاب المذكور فقال ولو دلت

الاية

الآية على ثبات صورة النزاع لوجب التقليد وهو منفي اجماعا ثم قال وفيه نظر لانا نمنع الاجماع على عدم وجوب التقليد مع عدم التمكن من الاجتهاد
لضيق الوقت او لغيره من الاعذار انتهى وفي هذا الجواب نظر لما تقدم ومنها ما اشار اليه في الاحكام فقال الجواب ان المراد باولي الامر الولاة بالنسبة
الى الرعية والمجتهدين بالنسبة الى العوام بدليل انه اوجب الطاعة لهم واتباع المجتهد للمجتهد ان جاز عند الخصم فغير واجب بالاجماع فلا يكون داخلا
تحت عموم الآية الشريفة انتهى وقد يجاب ايضا عن هذه الحجة بالمنع من كون تقليد المجتهد طاعة له فلا يشمله الآية الشريفة سلمنا ولكن لا نسلم شمول اولي
الامر للمجتهدين لان المتبادر منه السلطان العادل خصوصا في سياق الآية الشريفة ولان ارادة المعنى اللغوي موجب لتخصيص العام الى الاقل من النصف
وهو باطل فيتعين ان يكون المراد منه ما ذكر وليس هو الا الامام المعصوم ومن الظاهر ان العمل بقوله ليس تقليدا بل هو عندنا كالعمل بقول النبي ص سلمنا ولكن
عموم الآية الشريفة معارض بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم من الكتاب والسنة والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع
العمومات ولئن تنزلنا فلا اقل من التوقف ومعه يسقط الحجة المذكورة كما لا يخفى ومنها ما اشار اليه في بعض فقال احتج المخالف بقوله تعالى فلولا نفر الآية
اوجب الحذر عند انذار الفقيه مطلقا فيتناول العالم كالعامي انتهى وفيه نظر واجاب عن ذلك في الكتاب المذكور فقال الجواب ان الآية دالة على وجوب الحذر
عند انذاره لا عند كل انذار ونحن نقول بالاول لانا نوجب العمل بروايته ثم قال وفيه نظر لان الانذار عقيب التفقه انما يفهم منه الافتاء ومنها ما
اشار اليه في النهاية ايضا فقال احتج المخالف بانه حكم يسوغ فيه الاجتهاد فجاز لغير العالم تقليد العالم كالعامي بجامع وجوب العمل بالظن المستند
الى قول الغير انتهى وضعف هذه الحجة ظاهر واجاب عنها في النهاية فقال الجواب بالفرق فان العامي عاجز فجاز له التقليد بخلاف العالم ومنها ما اشار
اليه في النهاية ايضا فقال احتج المخالف بالاجماع على قبول خبر الواحد عن المجتهد بل عن العامي ووجوب عمل المجتهد اعتمادا على عقله ودينه وهنا فتأخير
المجتهد عن منتهى اجتهاده يفيد هذا الحكم بجواز العمل به اولى ثم اجاب عن هذه الحجة فقال الجواب ان المفتي ربما بنى اجتهاده على خبر الواحد فاذا تمكن
من المجتهد او لا كان فيه الغلط اقل مما اذا قلد غيره ثم قال وفيه نظر اذ قد يكون اجتهاد المفتي اقوى من اجتهاده لو ساواه او اضعف انتهى ومنها

في بيان ادلة النافين لوجوب التقليد
على المجتهد المطلق وحرمته

ما اشار اليه في بعض فقال احتج المخالف بانه اذا ظن المجتهد العمل بفتوى مجتهد آخر فقد ظن ان حكم الله تعالى ذلك فيحصل ظن العقاب بترك العمل فيجب
العمل دفعا للضرر المظنون انتهى وهذه الحجة في غاية الضعف واجاب عنها في بعض والاحكام ففي الاول والجواب ان مجرد الظن يجب العمل به اذا لم يعرف ما
عنده دليل سمعي وما ذكرناه من الادلة السمعية توجب العدول عنه وفي الثاني الجواب عن المعقول انه لو اجتهد لاداه اجتهاده الى حكم لم يجز له تقليد
غيره في خلاف ما ادى اليه اجتهاده اجماعا فلو جاز له التقليد مع عدم الاجتهاد لكان ذلك بدلا من اجتهاده والبدل دون المبدل والاصل
ان لا يجوز العدول الى البدل مع امكان تحصيل المبدل مبالغة في تحصيل الزيادة من مقصود الله الا ان يرد نص بالتخيير يوجب الغاء الزيادة من
مقصود المبدل او نص بانه بدل عند العدم لا عند الوجود كما في بنت مخاض وابن لبون عن خمس وعشرين من الابل فان وجود بنت مخاض يمنع من اداء
ابن لبون ولا يمنع ذلك عند عدمها والاصل عدم ذلك النص كيف وان ما ذكره معارض بقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله وقوله تعالى
واتبعوا ما انزل اليكم من ربكم وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وبقوله ع اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له وتقليد العالم للعالم يلزم منه ترك الاعتبار
وترك العمل بحكم الله تعالى ورسوله ص وترك ما انزل واقتفاء ما لا علم له به وترك الاجتهاد المأمور به وهو خلاف ظاهر النص واذا تعارضت الادلة
سلم لنا ما ذكرناه اولا انتهى ومنها الاستصحاب وتقريره هنا ان المجتهد المفروض قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد كان مقلدا للغير في المسألة التي
لم يجتهد فيها وفي المسألة التي اجتهد فيها وكان ممن يجوز له العمل بقول غيره فيهما واذا بلغ تلك المرتبة حرم عليه التقليد في المسألة التي اجتهد فيها وبطل
حكم الاستصحاب بالنسبة الى هذه المسألة بالدليل الاقوى واما المسألة التي لم يجتهد فيها فلا دليل على حرمة التقليد ولزوم العمل بقول الغير
وترك ما كان عليه سابقا فيها فيجب البقاء على ما كان عليه من التقليد والعمل بقول الغير عملا بالاستصحاب ما ثبت له اولا ولا معارض له هنا لا من
كتاب لعدم دلالة شيء منه على وجوب الاجتهاد في المسألة المفروضة وما استدل الخصم به منه ضعيف كما عرفت ولا من سنة لعدم دلالة رواية معتبرة
بل مطلقا على ذلك كما لا يخفى ولا من اجماع فان المسألة خلافية ولا من دليل العقل وما تمسك الخصم به منه ضعيف لا ينهض حجة كما بيناه نعم الاصل عدم
جواز التقليد لكنه قد ارتفع بعد اختيار التقليد لجوازه له قبل الاجتهاد فيجب التمسك بالاستصحاب وهو اقوى من الاصل المذكور كما لا يخفى لا يقال
لا نسلم عدم المعارض فان الظاهر اتفاق الشيعة الاثني عشرية على عدم جواز التقليد للمجتهد المفروض لان جماعة منهم ممن تعد اليهم الاشارة صرحوا بذلك
من غير تأمل ولا ريب ولا نقل خلاف عن احد منهم في ذلك بل على ما ذكر خصوصا مع عدم وجود الخلاف ومخالفة جماعة من العامة بل جميعهم غير قادحة

في اجماعهم

[illegible]

في اجماعهم ضعفا الا انا نقول لا نم حصول العلم بالاجماع بمجرد ذلك خصوصا مع عدم اشارة بعض اولئك اليه لو كان مخفيا لما خفي عن جميعهم ولو كان مخفيا ولو لبعضهم لما سكتوا عن الاشارة اليه كل ذلك مما يقضي به العادة كما لا يخفى وبالجملة دعوى القطع بالاجماع بمجرد ما ذكر في غاية الاشكال واما افادته الظن به فهو ايضا محل اشكال خصوصا مع ما سنحققه فيما بعد من ان المستفاد من طريقتهم الاجماع على جواز التقليد للمجتهد المفروض فهو ان لم يكن مفيدا للقطع فلا اقل من افادته الظن به ثم لو سلمنا حصول الظن بمجرد ذلك بالاجماع على ذلك فقد يناقش في حجيته وعلى تقدير التسليم فيعارضه ما يشير اليه الاشارة فتم ولا يقال التقليد قبل الاجتهاد كان واجبا على المجتهد المفروض قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد وقد ارتفع وجوبه عليه بعد صيرورته مجتهدا لجواز تركه وجواز العمل براية مما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا واذا ارتفع الوجوب ارتفع الجواز الذي في ضمنه الا على القول بانه اذا ارتفع الوجوب بقي الجواز ولكنه خلاف التحقيق فلا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التقليد لجوازه في محل البحث ح يجب الرجوع الى قاعدة اشتغال الذمة واستصحاب بقاء التكاليف وهي تقتضي وجوب الاجتهاد لان اشتغال الذمة والتكاليف يقينا معه قطعا لانا نقول منع التمسك بالاستصحاب في محل البحث غير جيد اما على القول بانه اذا نسخ الوجوب يبقى الجواز فواضح واما على القول بانه لا يبقى الجواز معه فلانه يمكن منع ارتفاع وجوب التقليد على المجتهد المفروض بل هو واجب عليه ما لم يجتهد لجواز الاجتهاد له لا يقتضي رفع وجوب التقليد عليه كما ان وجوب الاتمام على المقيم لا يرتفع بمجرد جواز السفر له المانع منه وبالجملة المقتضي لرفع وجوب التقليد وجوازه هو تحقق الاجتهاد لا جوازه اذ لو كان مجرد الجواز مسلما لرفع الامرين لارتفعا بالنسبة الى من لم يبلغ رتبة الاجتهاد لقربه منه في الغاية لجوازه بالنسبة اليه قطعا وللزم ايضا ان يرتفع وجوب كل واجب باعتبار جواز الاتيان بالمانع منه في اي وقت شاء وذلك باطل بالضرورة لا يقال هذا احسن لو قلد المجتهد المفروض في المسئلة التي لم يجتهد فيها قبل صيرورته مجتهدا واما اذا لم يقلد فلا لانا نقول الذي لم يقلد لا يخ اما ان يكون التقليد واجبا عليه اولا فان كان الاول فيجري فيه ما ذكرنا لان مبناه على وجوب التقليد عليه لا على فعليته كما لا يخفى وان كان الثاني فنسلم انه لا يجري فيه ما ذكرناه ولكن ذلك غير قادح في التمسك بالاستصحاب لاثبات هذا القول لانه اذا صح التمسك به في بعض الصور وجب الحاق الباقي به لعدم القائل بالفصل بين الصور من هذه الجهة كما لا يخفى ولا يمكن القلب والمعارضة بالمثل كما لا يخفى فتم ولا يقال يعارض الاصل المذكور باصالة بقاء اشتغال الذمة وعدم الاتيان بالتكاليف في العبادات وعدم ترتب الاثار في المعاملات وعدم تعلق الوجوب والحرمة بعد البلوغ مرتبة الاجتهاد لانا نقول الاصل المذكور اولى بالترجيح كما ان اصالة بقاء طهارة الماء ولباس المصلي وكونه متطهرا عن الحدث اولى بالترجيح من اصالة بقاء الاشتغال فتم ولا يقال يعارض الاستصحاب المذكور العمومات المانعة عن العمل بغير العلم ومنه التقليد لعدم افادته العلم بالواقع قطعا وهي اولى بالترجيح لكثرتها وتواترها وحصول الظن منها بالواقع وكون بعضها من الكتاب ولا كذلك الاستصحاب لانا نقول المجتهد المفروض قبل صيرورته مجتهدا وبعد تعلق وجوب التقليد به قد خرج من تلك العمومات فلا تشمله بعد صيرورته مجتهدا الا بقاء لان خروجه منها مطلقا بل في حال عدم الاجتهاد فاذا انتفت هذه الحالة بقيت العمومات في غير تلك الحالة سليمة عن المعارض فيجب العمل بها توضيح المطلب ان مقتضى العمومات المذكورة عدم جواز العمل بشيء مما لا يفيد العلم في جميع الاحوال خرج حالة عدم الاجتهاد بالدليل ولا دليل على خروج غيرها فيبقى مندرجا تحتها لانا نقول استثناء من لم يبلغ رتبة الاجتهاد من تلك العمومات يتصور بوجهين احدهما ان يستثني من الاحوال وح يتجه ما ذكر وثانيهما ان يستثني من الافراد التي لا يفيد العلم وعليه لا يتجه ما ذكر كما لا يخفى والاحتمالان متساويان لا ترجيح لاحدهما على الاخر فينبغي التوقف وعليه لم يظهر للاستصحاب المذكور معارض يجب العمل به لا يقال ما ذكرنا يتجه في صورة تعلق وجوب التقليد بالمجتهد المفروض واما اذا لم يتعلق به اصلا كما فيما لو صار قبل بلوغه مجتهدا فالعمومات المشار اليها تدل على المنع من تقليده ح ولا معارض لها هنا ولكن لما لم يكن القائل بالفصل بين هذه الصورة وما تقدمها محققا تحقق التعارض بينها وبين الاستصحاب وقد تبين سابقا ان الاستصحاب مرجوح بالنسبة اليها فيجب الاخذ بها والحكم بعدم جواز التقليد له مط لانا نقول لا نم صلاحية العمومات لمعارضة الاستصحاب المشار اليه لان غاية ما يستفاد منها عدم جواز العمل بغير العلم ومن الظاهر ان العمل بالاستصحاب عمل بالمعلوم لا بغيره لان ما دل على حجيته يفيد العلم بها ولو بوسائط كما لا يخفى فلا معارض له ثم على ان فرض حصول الاجتهاد قبل البلوغ بعيد في الغاية بل هو قريب من المحالات العادية فلا يناط به الامر فتم ومنها ان الحاضرين في زمن المعصومين من العلماء والعوام كانوا يعتمدون على التقليد فيما لا يفيد العلم ولم يلتزموا بتحصيل العلم في كل مسئلة بالرجوع الى نفس المعصوم مع تمكنهم منه فتجويزهم لجواز ترك الاجتهاد وتحصيل العلم لهم مع تمكنهم منها يقتضي جواز ترك الاجتهاد بالنسبة الى المجتهد المفروض

بطريق

[illegible]

بطريق اولى ومنها انه لو وجب الاجتهاد على المجتهد المفروض في المسائل التي لم يجتهد فيها ولم يجز له التقليد فيها لوجب عليه في مدة طويلة كعشرين او عشرين سنة او ثلثين ترك الاشتغال بجميع الامور التي تنافي الاجتهاد من الاكل والشرب والنوم والجماع والمصاحبة والعشرة مع العباد والمسافرة والمعاملة ونحو ذلك الا بقدر الضرورة ولوجب عليه الاشتغال ليلا ونهارا بالاجتهاد وتاخير الصلوة ونحوها من العبادات الموسعة الى اخر وقت الامكان واللازم باطل اما الملازمة فلان ما يحتاج اليه المكلف من المسائل كثيرة بما لا يحصى فان ما يحتاج الى معرفته مسائل الوضوء والغسل والتيمم وازالة النجاسة والصلوة والبيع ونحو ذلك ومعلوم انها كثيرة غاية الكثرة لا يتمكن من الاجتهاد في جميعها في يوم او يومين او ثلث بل لا يتمكن منه في عشر سنين بل في عشرين بل وثلثين خصوصا بالنسبة الى صاحب الاذهان الدقيقة والافهام العميقة فاذا وجب الاجتهاد وترك التقليد فيها لزم وجوب ما ذكرناه من ترك الامور المذكورة لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وقد اشار الى ما ذكرناه المحقق الثاني في حاشية الشرايع فقال لو عرض للفقيه العدل فسق والعياذ بالله تعالى او جنون او طعن في السن كثيرا بحيث اختل فهمه امتنع تقليده لوجود المانع ولو كان قد قلده مقلد قبل ذلك بطل حكم تقليده لان العمل بقوله في مستقبل الزمان يقتضي الاستناد اليه وقد خرج عن الاهلية لذلك فكان تقليده باطلا بالنسبة الى مستقبل الزمان فان قيل على هذا فماذا يصنع المكلفون اذا خلى العصر من المجتهد فلا مناص يجب على جميع المكلفين الاجتهاد لانه واجب على الكفاية فاذا لم يقم به احد كان اهل النظر بتعلق التكليف بجميعهم ويجب عليهم جميعا استفراغ الوسع في تحصيل هذا الفرض قيل فاذا يصنعون في حال اشتغالهم قبل تحصيل الاكتفاء للاجتهاد قلنا عند ضيق وقت الصلوة مثلا ياتي المكلف بها على حسب التمكن كما يقال فيمن لا يحسن القراءة ولا الذكر عند الضيق يقف بقدر زمان القراءة ثم يركع وعلى هذا النهج حكم سائر التكاليف وليس ببعيد في هذه الحالة الاشتغال بكتب المتقدمين على معرفة بعض الاحكام انتهى واما بطلان التالي فلوجوه الاول انا ما وجدنا احدا من المتقدمين والمتاخرين من مجتهدي الخاصة والعامة ضيق على الامر بعد بلوغه مرتبة الاجتهاد في شطر من الزمان هذا التضييق وترك الاشتغال بجميع المنافيات واخر العبادات الى اخر وقتها بهذا السبب بل تراهم يأخذون الاجتهاد ما يسافر المباح والافعال الغير الضرورية ويتسامحون فيه غاية المسامحة وما وجدنا احدا قدح فيهم في حكم بفسقهم من هذه الجهة ومن انكر ما ذكرناه فقد انكر امرا بديهيا وخالف شيئا ضروريا لا يقال لعل تركهم الاجتهاد فيما لم يجتهدوا فيه وتسامحهم فيه باعتبار اختيارهم العمل بالاحتياط فيه فلا يلزم تقليدهم فيه وان لزم ترك الاجتهاد ونحن ما ادعينا وجوب الاجتهاد فيه بل ادعينا حرمة التقليد فيه ولم يظهر من سيرة العلماء خلافه لانا نقول العمل بالاحتياط في هذه المسائل الكثيرة متعذر او متعسر ولهذا جوزوا العمل بالظن والتقليد ولو كان الاحتياط ممكنا بسهولة لما جاز للامر بالعمل بالظن اصلا فليس تايمهم في امر دينهم الا على التقليد فقد تقرر مما ذكرناه ان سيرة علماء الاسلام عدم وجوب الاجتهاد على المجتهد المفروض وان اجماعهم منعقد عليه ولا يقدح فيما ذكرناه تكلم جماعة منهم في المسئلة وعدم اشارة بعضهم الى ما ذكروا الا ما جاز التمسك بالاجماع المستفاد من السيرة في المسائل الخلافية والنظرية وهو بط فتدبر ولا يقال يجوز التقليد للمجتهد المفروض للضرورة وعدم التمكن من الاجتهاد مع عدم التمكن من الاجتهاد في جميع المسائل او اكثرها من العذر المشار اليه فلعل تركهم الاجتهاد لهذا العذر وليس هذا من محل البحث لانا نقول عدم التمكن من الاجتهاد في جميع المسائل انما يوجب رفع وجوب الاجتهاد في مجموعها من حيث المجموع لا في كل مسئلة يتمكن من الاجتهاد فيه فهو لا بل يجب عليه بحكم الاصل ان يجتهد فورا في المسائل تدريجا والمعهود من سيرة العلماء خلاف ذلك ولو كان العذر المشار اليه عذرا في سقوط وجوب الاجتهاد في كل مسئلة فورا وجواز التقليد فيه سقط فائدة البحث الا بالنسبة الى من اجتهد في اكثر المسائل ولم يبق له الا مسئلة او مسئلتين مثلا ومن المعلوم ان هذا فرض نادر لا يليق ان يكون محل البحث فتم الثاني انه لو وجب الاجتهاد وترك التقليد على المجتهد المفروض بالنحو المفروض من ترك الاشتغال بالمنافيات وترك العبادات الموسعة المنافية الى اخر الاوقات والاشتغال بالاجتهاد في جميع الانات للزم الحرج العظيم الذي هو اعظم من الضرر الحاصل من العمل بالاحتياط في جميع المسائل واللازم بط اما الملازمة فواضحة واما بطلان التالي فواضح ايضا الثالث ان ذلك لو كان واجبا لوردت الاخبار بذلك لتوفر الدواعي عليه ومسيس الحاجة اليه وبطلان التالي في غاية الوضوح فتم فائدة المعتمد جواز التقليد للمجتهد المفروض وعدم كون العمل براية واجبا مطلقا بحيث يجب تحصيل مقدماته بل هو واجب مشروط كالحج بالنسبة الى الاستطاعة لكن ذلك فيما يختصه ويحتاج اليه بنفسه دون ما يفتي به ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط مهما امكن اما بالاجتهاد او بالعمل بالاحتياط وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في المبادي قال محمد بن الحسن الشيباني يجوز للعالم تقليد الاعلم ولا يجوز فيما يخصه اذا كان بحيث لو اشتغل بالاجتهاد فاته وهو جيد انتهى ويظهر من هذه العبارة تجويزه التقليد للمجتهد المفروض في حال ضيق الوقت اذا كان بالنحو الذي ذكره وقد حكى هذا القول جماعة عند ذكر الاقوال في جواز التقليد للمجتهد المفروض ففي النهاية والمنية قال

[illegible]

ابن

[illegible]

مدة ما يفتقر به وقيل فيما يخشى

ابن شريح يجوز التقليد له فيما يخصه اذا خاف الفوت لو اشتغل بالاجتهاد وفي ب قيل انما يقلد الاعلم وقيل فيما يخصه مع ضيق الوقت وفي التمهيد
في جواز تقليد المجتهد غيره فيما قبل الاجتهاد مذاهب اصحها المنع مط ثم قال الثامن يجوز ان كان اعلم وتعذر الاجتهاد وفي الاحكام قال بعض اهل
العراق بجواز ذلك فيما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد وفي ضه وشرحه للعضدي وقيل هذا فيما يفوت وقته ما يشتغل به بالاجتهاد والنظر واما ما لا يفوت
فانه لا يقلد غيره انتهى ولعل مستند هذا القول الاصل مع امكان دعوى العلم بالاحتياط وقد يقال ان الاحتياط فلا يتمكن منه فيجب التقليد الا ان يقال
بسقوط التكليف عنه وهو بعيد قطعا واذا وجب التقليد في الصورة المذكورة وجب مط ولو تمكن من الاحتياط لعدم القائل بالفصل **الثاني**
قال في المعارج العالم اذا كان من اهل الاجتهاد اذا اشكل عليه طريق الواقعة جاز له الرجوع الى الاعلم لانه بالنسبة اليه في تلك الواقعة كالعامي انتهى ونحوه ما
ابن شريح يجوز تقليد العالم لمن هو اعلم منه اذا تعذر عليه وجه الاجتهاد انتهى والتحقيق ان يقال ان اراد انه يجوز للمجتهد بعد بحثه وفحصه واستفراغ وسعه
واجتهاده في المسئلة التقليد ان لم يحصل له العلم او الظن المعتبر شرعا بالواقع وحصل له التوقف فيها كما يتفق كثيرا ويشير اليه الاصحاب بقولهم المسئلة
محل التوقف والاشكال او فيه تردد او فيه اشكال لعدم الدليل على جواز التقليد بل ينبغي الرجوع الى ما يقتضيه الاصول الثابتة من اصالة البراءة
واصالة بقاء الاشتغال والاستصحاب واصالة التخيير والتوقف في مقام الاجتهاد وتحصيل الحكم الواقعي لا يقتضي التوقف في مقام العمل غالبا كما لا يخفى
والظ ان ما ذكرناه طريقة الاصحاب كما لا يخفى وصرح بذلك بعض محققيهم ولو صح ما ذكره للزم جواز التقليد لجميع المجتهدين في كثير من الاوقات وهو باطل
بل معظم قولهم ان المجتهد بعد الاجتهاد لا يجوز له التقليد فتم نعم ان فرض حصول التوقف له في مقام العمل ايضا ولم يتمكن من العمل الا بسبب التقليد امكن
تجويزه له ولكن هذا الفرض في غاية البعد ان لم يمتنع وقوعه وان اراد انه يجوز للمجتهد التقليد اذا لم يتمكن من اصل الاجتهاد فهو المسئلة السابقة ولكن في
الاحكام جعل ما حكاه عن ابن شريح هنا مقابلا لما حكاه عن بعض العراقيين الذي اشرنا اليه سابقا **الثالث** يجوز للعالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد ان
كان قريبا منه التقليد كما صرح به جماعة ففي ب ان كان عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد فيجوز له الاستفتاء على الاقوى وفي مقام اخر اتفق المحققون على انه يجوز
للعامي تقليد المجتهد في فروع الشرع وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد بل يجب عليه في ذلك الاخذ بقول المفتي وفي ب
يتخير بين الاجتهاد بان يسعى في تحصيل العلوم التي لا بد في الاجتهاد منها وبين الاستفتاء ان كان عالما لم يبلغ مرتبة الاجتهاد وفي ذي العالم الذي لم يبلغ
مرتبة الاجتهاد اذا وقعت له واقعة فالاقرب جواز الاستفتاء وفي المنية العامي هل يجوز له التقليد في فروع الشرع ام لا اتفق المحققون على ذلك وكذا من ليس
بمجتهد ان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد وفي ئم اكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ الاجتهاد سواء كان عاميا او عالما بطرق من العلوم
وفي الاحكام العامي ومن ليس له اهلية الاجتهاد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد يلزمه اتباع قول المجتهدين والاخذ بقوله عند المحققين
من الاصوليين وفي ضه غير المجتهد يلزمه التقليد وان كان عالما ثم قال وقيل بشرط ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله وعزى هذا القول في النهاية
والمنية الى بعض معتزلة بغداد فقالوا وقال بعض معتزلة بغداد ولا يجوز التقليد الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله ويظهر من شرح ذي انه مذهب
جميعهم فانه قال وقال معتزلة بغداد لا يجوز له التقليد الا بعد اطلاعه بما استند اليه المفتي قلنا وكلفوا بذلك لم يستند كل المفتي بغيره انتهى والاقرب
عندي جواز تقليده مط ولو لم يتبين له صحة اجتهاده ومستنده وفاقا للمعظم لان غير المجتهد عامي وان كان عالما فيشمله الاجماعات المحكية على جواز التقليد
للعامي وهي معتضدة بالشهرة العظيمة بل وظهور عدم الخلاف بين اصحابنا الامامية القائلين بجواز التقليد ولو سلم عدم كونه عاميا فيشمله جملة
من العمومات الدالة على جواز التقليد لغير المجتهد مط ولو كان عالما ومنها قوله تع واسئلوا اهل الذكر ان سلم دلالته على اصل جواز التقليد
وقد استدل به هنا جماعة ففي ب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تع فاسئلوا الاية من غير تقييد وفي المنية ولا يشترط علم
المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد اذ لا وسيلة له الى ذلك الا بعد كونه مجتهدا وح يحرم عليه الاستفتاء ولقوله تع فاسئلوا اهل الذكر لانه
اوجب الله تع سؤال اهل الذكر عند عدم العلم مط من غير تقييد بالعلم بكون اجتهادهم حقا وفي ضه غير المجتهد يلزمه التقليد ان كان عالما
وقيل بشرط ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله لنا فاسئلوا الاية وهو عام فيمن لم يعلم وايضا لم يزل المستفتون يتبعون من غير ابداء المستند
لهم من غير نكير الرابع يجوز لغير المجتهد مط ولو كان عالما التقليد مط ولو كان متمكنا من العمل بالاحتياط وتقدم اليه والظ انه مما لا خلاف فيه

انتهى وليعلم ما اشار اليه في ضه فقال ما يؤدي الى تجويز اتباع الخطاء

في بيان شرائط المفتي

مفتاح يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلد امور منها ان يكون بالغا فلا يجوز تقليد غير البالغ كما صرح به الشهيدان في ح ب وضه
والسيد عميد الدين في المنية وهو ظاهر المعارج والارشاد وعد وب والمنية واللمعة ولم وله وجوه الاول الاصل الثاني ظهور الاتفاق عليه الثالث

کتابخانه روح الایمان
شماره ....

في بيان شرائط المفتي

ما دل على اشتراط الايمان والعدالة فيه الرابع ما تمسك به في لك ومجمع الفائدة والكشف والرياض على اشتراط البلوغ في القاضي من ان الصبي لا ينفذ
قوله على نفسه فالاولى ان لا ينفذ على غيره ومنها ان يكون عاقلا فلا يجوز تقليد المجنون كما صرح به الشهيدان في ح ب وضه والسيد عميد الدين في
المنية وهو ظاهر المعارج والارشاد والقواعد وب والمنية واللمعة ولم وله وجوه الاول الاصل الثاني ظهور الاتفاق عليه الثالث ما دل على
اشتراط الايمان والعدالة فيه الرابع ما تمسك به في لك ومجمع الفائدة والكشف والرياض على اشتراط العقل في القاضي من ان المجنون لا ينفذ قوله على نفسه
فالاولى ان لا ينفذ على غيره ولا فرق في المجنون بين المطبق والادواري وهل يصح تقليده حال الافاقة اولا المعتمد هو الاول ومنها الايمان فلا
يصح تقليد الكافر ولا المسلم المخالف مط ولو كان من الشيعة الذين لم يقولوا باثني عشر كما صرح به الفاضلان في المعارج والقواعد والارشاد والتهذيب
والشهيدان في كرى واللمعة وح ب ولك وضه والسيد عميد الدين في المنية والفاضل التوني في الوافية والفاضل السبزواري في الكفاية وله وجوه منها
الاصل ومنها ظهور الاتفاق عليه كما صرح به في مجمع الفائدة ومنها ان غير المؤمن لا يجوز الاقتداء به في الصلوة ولا يقبل شهادته فعدم جواز تقليده اولى
ومنها ما تمسك به في ب فقال يشترط في المفتي الايمان لان غيره ليس محلا للامانة ومنها ما تمسك به السيد عميد الدين في المنية والشهيد في ح ب فقالا
يشترط في المفتي الايمان فلا يقبل فتوى غير المؤمن ولا حكمه لانه لم يحكم بما انزل الله تع فيكون فاسقا ظالما وقد ظهر ان الفاسق لا يقبل فتواه ولا
يمضي حكمه لوجوب التثبت عند خبره وزاد الثاني والظالم لا يركن اليه لقوله تع ولا تركنوا الى الذين ظلموا الاية انتهى وفي كرى يشترط الايمان لقوله
منكم لان غير المؤمن يجب التثبت عند خبره وهو ينافي التقليد ومنها العدالة فلا يجوز تقليد الفاسق مط ولو كان مجتهدا ولا تقليد من لم يثبت عدالته
شرعا وقد صرح باشتراط العدالة في المفتي السيد في الذريعة والفاضلان في رح وبه وعد وبه والاصول ودي والارشاد وفخر الاسلام في ح دي والسيد
عميد الدين في المنية والشهيدان في كرى واللمعة وح ب والروضة والمقاصد العلية والمحقق الثاني في الجعفرية وحاشية يع والمقدس الاردبيلي
في مجمع الفائدة وولد الشهيد الثاني في لم والمحقق السبزواري في الكفاية والفاضل التوني في الوافية والشيخ البهائي في ده والد مدّ ظله العالي
في الرياض وله وجوه الاول الاصل الثاني ظهور الاتفاق عليه الثالث ظهور عبائر جماعة في دعوى الاجماع عليه ففي المبادي الاتفاق على انه لا يجوز
ان يستفتي الا من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وعلى انه لا يجوز ان يسأل من يظنه غير عالم ولا متدين وفي التهذيب اذا غلب على ظن المستفتي
ان المفتي غير عالم ولا متدين حرم عليه استفتائه مط اجماعا وفي النهاية الاجماع على انه لا يجوز استفتاء من اتفق بل يجب ان يجمع المفتي وصفين الاول
الاجتهاد الثاني الورع ثم قال وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد من يظنه غير عالم ولا متدين وفي ح المبادي لفخر الاسلام الاجماع على انه
لا يجوز استفتاء من اتفق بل يجب ان يجمع المفتي وصفين الاول الاجتهاد الثاني الورع ثم قال وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد من يظنه غير
عالم ولا متدين وفي الذريعة الاتفاق على انه لا يجوز للعامي استفتاء من اتفق بل الواجب على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه اجتماع وصفي العلم والورع
فيه وفي ضه ينفذ قضاء الفقيه الجامع لشرائط الافتاء وهي البلوغ والعقل والذكورة والايمان والعدالة وطهارة المولد اجماعا والكتابة
والحرية والبصر على الاشهر والنطق وغلبة الذكر والاجتهاد في الاحكام الشرعية واصولها الرابع ان غير العدل لا يقبل شهادته ولا يجوز الاقتداء
به فعدم جواز تقليده اولى وقد اشار الى هذه الحجة في المنية وجامع المبين شرح ب للشهيد فقالا لا بد من اعتبار العدالة في المفتي لان من ليس
بعدل يكون محطوطا عن رتبة قبول الشهادة فاولى ان ينحط عن رتبة قبول الفتوى انتهى وقد تمسك في لك ومجمع الفائدة والكشف والرياض
بمثل هذه الحجة على اشتراط العدالة في القاضي الخامس ما تمسك به في الكتابين وكرى فقالا لان الفاسق لا يقبل فتواه لوجوب التثبت عند خبره
انتهى ولعل الى هذا اشار في ب فقال لان غيره ليس محلا للامانة السادس ما اشار اليه في كرى فقال يعتبر في المفتي امور ثلثة عشر الى ان قال الثاني
العدالة لوجوب التثبت وعليه نبه بقوله في خبر عمر بن حنظلة اعدلهما السابع ما تمسك به في مجمع الفائدة على اشتراط العدالة في القاضي فقال اما
اشتراط العدالة في القاضي فلان المامون في امور الدين والدنيا للمكلفين والنائب مناب الحجة الذي يشترط عصمته لا يمكن ان يكون غير عدل وهو غير ظاهر
لانه شرط الفتوى وهو شرط في القضا ولانها شرط في الشاهد ففيه بالطريق الاولى ولكونه واجب الاتباع لوجوب قبول قوله والفاسق
بل غير العدل ليس كذلك للعقل والنقل فتامل انتهى وهل يجوز للفاسق اذا كان مجتهدا ان يعمل برأيه او لا يجوز له بل يجب عليه التقليد صرح بالاول
في ذه فقال اجتهاد الفاسق نافع له لا لغيره انتهى وهو جيد ومنها ان يكون مجتهدا فلو لم يكن مجتهدا لم يجز تقليده سواء كان عاميا صرفا
او لا وقد صرح بهذا الشرط في الذريعة والمعارج والعدة والنهاية والتحرير والارشاد والقواعد وهي وشرح دي وشرحه لفخر الاسلام والمنية وكرى

ن المبين

في بيان شرائط المفتي

في بيان شرائط المفتي

واللمعة وجامع المقاصد الجعفرية وضرولك والمقاصد العلية وام ومجمع الفائدة والكفاية ولهم وجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة
عن العمل بغير العلم خرج منها تقليد المجتهد لا دليل على خروج تقليد غيره فيبقى مندرجا تحتها ومنها ظهور الاتفاق عليه ومنها تضمن جملة من الكتب
دعوى الاجماع عليه منها ما تقدم اليه الاشارة ومنها المقاصد العلية ومجمع الفائدة والكفاية والثالث لا يكفي تقليد غير المجتهد ففي الاول الاجماع
واقع على انه لا يجوز له الحكم للقاصر عن درجة الاجتهاد وفي الثاني عدم جواز الافتاء لغير المجتهد متفق عليه ومدلول الاخبار وفي الثالث
لا يكفي تقليد غير المجتهد بغير خلاف ومنها [illegible] فقال بشرط ذلك لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون اوجب تعالى سؤال
اهل الذكر عند عدم العلم غير مقيد بالعلم بكون اجتهادهم حقا ومنها ان غير المجتهد غير عالم بالحكم الشرعي فلا يجوز تقليده اما المقدمة الاولى فواضحة
واما الثانية فللجملة من الاخبار اشار اليها في التحرير فقال وجب ان يفتي عن معرفة لا عن تقليد روى الشيخ في الصحيح عن الباقر ع من افتى الناس بغير علم
ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه ثم قال يحرم الافتاء بغير علم قال الله تعالى وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون وقال الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله الايات وقال رسول الله ص من عمل بالمقاييس فقد هلك
واهلك ومن افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك وقال عليه السلم من عمل على غير علم كان ما يفسد اكثر
مما يصلح انتهى وقد اشار الى هذه الحجة في المعتبر وبه المنية ففي الاول لا يجوز لاحد ان يفتي بشيء من الاحكام الا بعد ان يكون عالما لان
المفتي يخبر عن حال ما يستفتي فيه فمتى لم يكن عالما به فلا يامن ان يخبر بالشيء على غير ما هو به وذلك لا يجوز فاذن لا بد ان يكون عالما به وفي الثاني الذي
يسوغ له الفتوى هو العدل العالم بطرق العقائد الدينية الاصولية وبطرق الاحكام الشرعية وكيفية استنباط الاحكام منها وبالجملة يجب ان يعرف
جميع ما يتوقف عليه كل واقعة يفتي فيها بحيث اذا سئل عن لمية ذلك الحكم اتى بجميع اصوله التي يبتني عليها وانما وجب ذلك لان الفتوى مشروطة
بالعلم بالحكم وما لم يكن عارفا بتلك الامور لا يكون عالما به لان الشك في احد مقدمات الدليل او في مقدمات مقدماتها يوجب الشك في الحكم ولا يجوز الفتوى مع الشك في
الحكم وفي الثالث يشترط في المفتي العلم لان الافتاء والحكم بغير علم حكم في الدين بمجرد التشهي وقول على الله بما لا يعلم وفي الرابع يشترط في المفتي والحاكم
العلم لوجهين احدهما ان الفتوى والحكم مع الجهل قول في الدين بمجرد التشهي وهو محرم اجماعا وثانيهما ان كلا من الفتوى والحكم مع الجهل قول على الله بما لا يعلم
وهو محظور لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من الملازمة لجواز استناد المفتي
والحاكم في الفتوى والحكم الى التقليد فليس ذلك قولا في الدين بمجرد التشهي واما الثاني فلان الاية الاولى غير جارية على ظاهرها والا لما جاز بناء الفتوى
والحكم على الادلة الظنية وهو باطل اتفاقا فلا بد من التاويل اما في لفظ القول بان يحمل على القول الجازم او في لفظ العلم بان يحمل على ما هو اعم من مفهومه
الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن وح لا يبقى الفتوى اذا استند الى تقليد قولا على الله تعالى بما لا يعلم والاية الثانية خطاب مع الرسول ص انتهى وينبغي
التنبيه على امور **الاول** هل يشترط في المفتي طهارة المولد والذكورة كما يشترط في القاضي فلو كان ولد الزنا او انثى او خنثى فلا يصح تقليده او لا
فيه اشكال لم اجد اشارة احد من علماء الاسلام الى كون ذلك شرطا فيه والعمومات الدالة على صحة التقليد كقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون وقوله ص العلماء ورثة [illegible] وقوله ص علماء امتي كانبياء بني اسرائيل ونحو ذلك ومن الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم
الراجحة على العمومات السابقة [illegible] لها تعارض العموم من وجه كما لا يخفى وفحوى ما دل على اشتراط القضاء بذلك وظهور عبارة الروضة المتقدمة
في دعوى الاجماع على الاشتراط لا يقال يدفع ما ذكر ما ذكره الشيخ علي سبط الشهيد الثاني ره في حاشية منه فانه قال ظاهر العبارة ان الشرائط المذكورة
شروط الفتوى فلا تعتد بفتوى الانثى والامي والاعمى وظاهر قوله فيما بعد في قاضي التحكيم ان كل هذه الشروط مغايرة لشرائط الافتاء وفي كلتا العبارتين
مناقشة فان الايمان والبلوغ والعقل والعدالة شرائط للقضاء والاجتهاد غير مشروط بشيء من هذه الشرائط وسيجيء ابحث في الشرح في بيان الادلة
ما يدل على كون بعضها شرائط للقضاء دون الفتوى وهذا هو المفهوم من كلامهم بل الصريح فالشارح تسامح اتكالا على ما سيجيء لانا نقول هذا ضعيف
لا يصلح للدفع كما لا يخفى وبعض ما ذكر للمتمسك به جماعة لاشتراط الامرين في القضاء ففي التحرير لا ينفذ قضاء ولد الزنا لنقصه وعدم صلاحيته
للامامة وعدم قبول شهادته في الاشياء الجليلة وفي الخلاف روي عن النبي ص انه قال لا يفلح قوم وليتهم امراة وقال عليه السلم اخروهن من حيث اخرهن الله فمن
اجاز لها ان تلي القضاء فقد قدمها واخر الرجل عنها وقال صلى الله عليه وآله من نابه شيء في صلوته فليسبح فان التسبيح للرجال والتصفيق للنساء
فالنبي ص منعها عن النطق لئلا يسمع كلامها مخافة الافتتان بها فبان يمنع القضاء الذي يشتمل على الكلام وغيره اولى وفي ذلك اما طهارة المولد

فيما يتعلق بشرائط المفتي

فلقصور

فيما يتعلق بشرائط المفتي

فلقصور ولد الزنا عن هذه المرتبة حصافا امامته وشهادته ممنوعتان فالقضاء اولى واما اشتراط الذكورة فلعدم اهلية المرأة هذا المنصب لانه لا يليق
بحالها مجالسة الرجال ورفع الصوت بينهم ولا بد للقاضي من ذلك وقال عليه السلم لا يفلح اه وفي مجمع الفائدة كان دليل اشتراط طهارة المولد نقص الا
وعدم الانقياد واشتراطها في الشاهد ففيه اولى وفي الكشف لا ينفذ قضاء ولد الزنا اما على القول بكفره فظاهر وعلى الاخر لبعده عن الامامة
في الصلوة وقبول الشهادة فمن الولاية اولى ولا ينفذ قضاء المرأة وان جمعت باقي الشرائط لما في الاخبار من نقصان عقلها ودينها وقيام اثنتين
منهن مقام رجل في الشهادة غالبا وعدم صلاحيتها للامامة في الصلوة للرجال وقول الباقر ع في خبر جابر ولا تولى المرأة القضاء ولا تولى الامارة
انتهى فاذن الاحتمال الاول وهو الاشتراط في غاية القوة **الثاني** هل يشترط في المفتي وصحة تقليده كونه قادرا على الكتابة او لا صرح في ضه بان
الاشهر كون ذلك شرطا وفيه نظر اذ لم اجد احدا من الفقهاء والاصوليين نبه على ذلك بل ظاهرهم عدم الاشتراط وهو المعتمد لاصالة بقاء جواز
تقليده فيما اذا حصل العجز عن الكتابة بعد جواز تقليده فيثبت مط اذ لا قائل بالفصل وبعضده العمومات الدالة على صحة التقليد وظهور الاتفاق
عليه والشهرة العظيمة **الثالث** هل يشترط في المفتي وصحة تقليده انتفاء عماه وتحقق بصره كما يشترط ذلك في القاضي او لا لم اجد مصرحا
باحد الامرين ولكن الظاهر من الفقهاء والاصوليين الثاني وهو المعتمد لما تقدم اليه الاشارة ويؤيده ما قيل من ان يعقوب وشعيبا على نبينا وعليهما
السلم كانا فاقدين البصر **الرابع** هل يشترط في المفتي وصحة تقليده النطق وكونه قادرا على التكلم كما صرح به في ضه او لا فيه اشكال ولكن الاقرب
الثاني وكذا لا يشترط فيه السلامة من الصمم **الخامس** هل يشترط في المفتي وصحة تقليده الحرية كما صرح به في ضه وادعى انه اشهر او لا فيه
اشكال من الاصل وعموم قوله تعالى عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وان العبد لا تسمع شهادته مط كما عن بعض الاصحاب او في الجملة فبعدم صحة فتواه اولى
وان الفتوى من المناصب الجليلة التي لا يليق بحال العبد ومن العمومات المتقدمة وعدم تنبيه معظم الفقهاء والاصوليين على كونه شرطا والاحوط الاول
السادس هل يشترط في المفتي وصحة تقليده الضبط وغلبة الحفظ فلو غلب النسيان لم يصح كما في القاضي عندنا فيه او لا صرح الشهيدان في كرى
والروضة بالاول قال في الاول لتعذر درك الاحكام من دونه انتهى والتحقيق ان يقال ان اراد انه يشترط فيه ان يكون حفظه اكثر من نسيانه بحيث يخاف
عن معظم الناس في هذه الصفة فالاقرب عدم اشتراط الضبط بهذا المعنى لاصالة بقاء صحة تقليده فيما اذا كان متصفا بالصفة المذكورة ثم زالت
عنه ويلحق غيره به بعدم القائل بالفصل ولانها لو كانت شرطا للزم الحرج فتم وللعمومات المتقدمة المعتضدة بعدم تنصيص معظم الفقهاء والاصوليين
بالاشتراط وبسيرة المسلمين كما لا يخفى ولانها ليست شرطا في القاضي فكذا في المفتي وان اراد انه يشترط فيه ان لا يكون كثير النسيان ولا يكون نسيانه
خارجا من العادة وان لا يكن غير مستوي الخلقة في هذه الصفة ففيه اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط هنا وان كان احتمال الصحة في غاية القوة
وان اراد انه يشترط فيه ان يكون ضابطا في محل الحكم لا مطلقا فهو حق لا شبهة فيه ولكن الظاهر ان اشتراط كونه عالما بالحكم يغني عن هذا **السابع** لا
اشكال في ثبوت اجتهاد المفتي بالعلم سواء حصل من الاختبار او من الاخبار او غير ذلك وهل يجب الاقتصار في معرفة ذلك عليه فلا يثبت بغيره من اداة
الظن او لا بل يظهر من المعارج الاول فانه قال لا يجوز للمستفتي ان يستفتيه حتى يعلم منه ذلك من ما داته بحضور مدارسته العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب
الفتوى وبلوغه اياه انتهى وربما يظهر هذا من بعض ابض وذهب العلامة في دكرى وبيه وابنه فخر الاسلام في رح دى والسيد عميد الدين في المنية والشهيدان
في كرى والمقاصد العلية والمحقق الثاني في الجعفرية والشيخ حسن في م والفاضل التوني في الوافية الى الثاني وهو المعتمد لان في لزوم الاقتصار على العلم
حرجا عظيما وعسرا شديدا فيكون منفيا لا يقال يدفع ما ذكر ما ذكره في نهج فانه قال للعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة
والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي سكنه ورتبتهم في العلم والصيانة والديانة وليس يطعن على هذه الجملة قول من يبطل الفتوى بان يقول كيف
نعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصياغة وكذلك العلم بالنحو
واللغة وفنون الادب ولا شبهة في ان هذه الصفات اذا كانت ثابتة عند المستفتي العامي لواحد لزمه استفتاؤه تعينا وان كانت لجماعة منهم فيها متساوين
كان مخيرا انتهى لانا نقول هذا لا يصلح للدفع لان المسلمة انا اراد ان حصول العلم بالاجتهاد ميسر للبشر الى كل من يجب عليه التقليد فهو ممنوع
وسنده واضح وان اراد ان ذلك ممكن لا محالة فهو مسلم ولكن لا يجديه نفعا ولا يتوقف اذا لم يتمكن من العلم بالاجتهاد يعمل بما يعمل به عند علمه بعدم
الاجتهاد من الاحتياط وغيره وليس في هذا حرج لانا نقول هذا باطل ايضا لان بناء معظم المكلفين على ذلك حرج عظيم كما لا يخفى ويؤيدها
ذكر الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف وغلبة حجية غير العلم في اكثر الموضوعات المتنبه وغير ذلك مما سبق اليه الاشارة

الشرط الاعتبار في المستنبطة

فيما يتعلق بمعرفة المفتي

في بيان ما يثبت به الاجتهاد

الثامن هل يثبت الاجتهاد بشهادة العدلين ام لا يظهر من الذريعة وبح والجعفرية والوافية الثاني وصرح بالاول في المقاصد العلية ولم نعثر على اشارة الى خلاف فيه ولحتج عليه في الثاني بانها حجة شرعية وهذا القول عندي في غاية القوة لان ولاية القاضي المنصوب من المعصوم عليه السلم يثبت بذلك كما صرح به في الشرايع والارشاد وعد وس واللمعة وضة والكفاية ولم ينقلوا فيه خلافا اصلا بل في الاخير الظاهر انه لا خلاف فيه فيلزم ان يثبت الاجتهاد به مط ولو في زمان الغيبة لظهور عدم الفرق بين افراد المجتهد فيه ولو تم فتم ولان الظن حجة هنا في الجملة والظاهر ان كل من قال بحجية الظن هنا يقول بحجية شهادة العدلين فتم ولان معظم الموضوعات يثبت بذلك فكذا هنا عملا بالاستقراء فتم ويؤيد ما ذكر عموم ادلة البناء وما قاله بعض المحققين من دلالة رواية صحيحة على حجية شهادة العدلين مط وهل يشترط في الشاهد ان يكونا من اهل الاجتهاد او لا بل يقبل شهادتهما **التاسع** لا يثبت الاجتهاد بشهادة النساء منفردات ولا منضمات وهل يثبت بخبر العدل وشهادته او لا فيه اشكال من عموم قوله تعم ان جاءكم فاسق بنبأ الآية ومن الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم والاقرب انه ان لم يحصل من ذلك الظن فلا يكون حجة وان حصل منه الظن فهو حجة **العاشر** قال في زبدة ولا يكفي العامي مشاهدة المفتي متصديا او داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا اقبال العامة ولا اتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا انتهى وهو جيد حيث لا يحصل الظن بالاجتهاد وما ذكره المحققون انه لو تعسر الاجتهاد لا يخ اما ان يشك في اجتهاده بمعنى ان لا يرجح احد الاحتمالين على الآخر او يظن بعدم اجتهاده او يظن باجتهاده فان كان الاولان ولم يكن هناك شهادة العدلين على الاجتهاد فلا شك ولا شبهة في عدم ثبوت اجتهاده وان كان الثالث كان يراه منصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجتماع الخلق عليه والانقياد الى ما يفتيهم به واقبال المسلمين على سؤاله فالاقرب ثبوت اجتهاده ولا يشترط في الظن حصوله من شيء خاص كالشياع بل من اي شيء حصل ولو من دعوى المدعي كان معتبرا والى ما ذكرناه من التفصيل ذهب معظم الاصوليين من الخاصة والعامة ففي المبادي الاتفاق على انه لا يجوز ان يستفتي الا من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع بان يراه منصبا للفتوى بمشهد من الخلق وعلى انه لا يجوز ان يسئله من يظنه غير عالم ولا متدين وفي التهذيب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعم فاسئلوا الآية من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه واذا غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم ولا متدين حرم عليه استفتائه اجماعا لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارات وفي النهاية الاجماع على انه لا يجوز استفتاء من اتفق بل يجب ان يجمع المفتي الاجتهاد والورع ولا يجب على المستفتي الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظن وذلك بان يراه منصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجتماع الخلق عليه والانقياد الى ما يفتيهم به واقبال المسلمين على سؤاله وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد من يظنه غير عالم ولا متدين وانما وجب عليه ذلك لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارات وفي شرح المبادي لفخر الاسلام الاجماع على انه لا يجوز استفتاء من اتفق بل يجب ان يكون يجمع وصفين الاجتهاد والورع ولا يجب على المستفتي الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفي البناء على غلبة الظن بان يراه منصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجتماع الخلق عليه والانقياد اليه فيما يفتيهم به واقبال المسلمين على سؤاله وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد من يظنه غير عالم ولا متدين وانما وجب عليه ذلك لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارات وفي المنية الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي استفتاء من اتفق لان احتمال العامية قائم فيه بل هو ارجح من حيث اصالة عدم العلم وكون العامية اغلب على اشخاص الناس وح يحرم عليه الاستفتاء لقوله تعم فاسئلوا اهل الذكر اوجب الله تعم سؤال اهل الذكر عند عدم العلم مط من غير تقييد بالعلم بكون اجتهادهم حقا بل الواجب على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه اجتماع وصفي العلم والورع فيه ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظاهر وذلك بان يراه منصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجتماع الناس عليه في العمل بفتواه والانقياد الى قوله والعمل بمقتضاه واقبال المسلمين على سؤاله واسترشاده وتعظيمه واكرامه ولا يجوز للعامي تقليد من يظنه خاليا من العلم والدين وذلك لان نظر العامي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارات فكما انه لا يجوز له العمل بالامارة مع عدم اعتقاد مقتضاها لقيام معارض لها وتغير ذلك كذا لا يجوز للمقلد ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا وفي كرى يجب اجتهاد العامي ومن قصر عن الاستدلال في تحصيل المفتي باذعان العلماء واشتهار فتياه وفي المقاصد العلية لا يجب على المستفتي العلم باجتهاد المفتي بل يجب عليه تقليد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد ويحصل هذا الظن برؤيته له منصبا للفتوى بمشهد

مع العدالة تم ولو كانا من العوام فيها اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط ح

في بيان ما يتعلق بالمفتي

من الخلق

في بيان ما يتعلق بالمفتي

من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه والعمل بمقتضى قوله ويثبت ايضا بالممارسة المطلعة على الحال من العالم بطرق الاجتهاد ولا يشترط في الممارس ان يكون مجتهدا بل يكن ذلك في كثير من المقلدة فان مناط الظن بشهادة عدلين بالممارسة او بحصول الاسباب المفيدة للظن من اذعان جماعة من العلماء العارفين بالطريق بحيث يحصل بذلك الشياع ان لم يكن فيهم عدلان وفي التمهيد قال في المحصول اتفقوا على ان العامي ليس له ان يستفتي الا من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجماع المسلمين على سؤاله وفي ص الاتفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة او رآه منتصبا والناس مستفتون معظمون وعلى امتناعه في ضده والمختار امتناعه في المجهول لنا ان الاصل عدم العلم وايضا الاكثر الجهال والظاهر من الغالب كالشاهد والراوي مجهولي العدالة قالوا لو امتنع لذلك لامتنع فيمن علم علمه دون عدالته قلنا ممنوع ولو سلم فالفرق ان الغالب في المجتهدين العدالة بخلاف الاجتهاد وفي ح العضدي المستفتي اما ان يظن المفتي علمه وعدالته او عدم علمه او عدالته او يجهل حاله فيهما اما من ظن علمه وعدالته اما بالخبرة واما بان يراه منتصبا للفتوى والناس متفقون على سؤاله وتعظيمه فيستفتيه بالاتفاق واما من ظن عدم علمه او عدم عدالته او كليهما فلا يستفتيه اتفاقا فبقي المجهول فان كان مجهول العلم والعدالة وهو المجهول الذي فيه الكلام فالمختار امتناع استفتائه وان كان معلوم العلم مجهول العدالة فستعرف حاله في الجواب والسؤال لنا العلم شرط والاصل عدمه فيلحق بغير العالم كالشاهد المجهول عدالته والراوي المجهول عدالته قالوا لو امتنع فيمن جهل علمه بل لكم لامتنع فيمن علم علمه وجهل عدالته بل لكم بعين ما ذكرتم واللازم منتف الجواب التزام الامتناع فيمن علم علمه وجهل عدالته لاحتمال الكذب لو سلم فالفرق ان الغالب في المجتهدين العدالة وليس الغالب في العلماء الاجتهاد بل هو قليل منهم وفي عد والارشاد والشرايع واللمعة والروضة اطلاق الحكم بثبوت ولاية القاضي المنصوب من الامام ع بالشياع وفسر في الروضة بانه اخبار جماعة يغلب على الظن صدقهم ولكن قالوا لا يجب قبول قوله وان شهدت الامارات الظنية له لنا على عدم جواز استفتاء من لم يظن ولو ظنا اجتهاده الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم والاجماعات المحكية وفحوى ما دل على عدم جواز الاعتماد على مجهول العدالة حيث تكون العدالة شرطا ولنا على جواز الاعتماد على الظن مط في الحكم بالاجتهاد ان في الاقتصار على العلم وشهادة العدلين بذلك حرجا عظيما كما لا يخفى فليس بلازم فيلزم حجية الظن مط اذ لا قائل بالفصل على الظاهر وان الاعتماد على الظن مط في ذلك هو المعهود من سيرة المسلمين كما لا يخفى مضافا الى شهرة القائل بذلك ويؤيد ما ذكر فحوى ما دل على قبول شهادة العدلين ومرسل يونس عن مولانا الباقر عليه السلم خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ فيها بظاهر الحكم الولايات والمناكح والذبايح والشهادات والانساب ومحكي اشارة العلامة وابنه والسيد عميد الدين والشهيد الى وجود المخالف في ذلك وهل يشترط في الظن ان يكون متاخما للعلم او لا اشكال والاحوط الاول ولكن الثاني لا يخ عن قوة وهل يجوز هنا الاعتماد على الظن مط ولو قبل الفحص عن المعارض او لا يجوز الا بعد الفحص عنه كما في العمل بالظن في المسائل الشرعية الفرعية اشكال ولكن الاول في غاية القوة الا ان الثاني احوط والاحوط منه عدم جواز الاعتماد على الظن اما بالتزام العمل بالاحتياط او بالاقتصار على من علم اجتهاده ان كان بل لو قيل بعدم جواز الاعتماد على الظن ح واختصاص جوازه بصورة عدم علمه بمجتهد لم يكن بعيدا ولكني لم اجد مصرحا بهذا التفصيل ولا يخفى ان العامي لا يجوز له الاعتماد على الظن وغير العلم هنا الا بعد تقليد من علم باجتهاده في جواز الاعتماد عليهما او علمه ببطلان الدور وان قلنا بلزوم تقليد الاعلم وعلم بمجتهدين او ظن بهما ثم حصل له الظن باعلمية احدهما فالاحوط تقليد الاعلم بل هو الاقرب وان علم باجتهاد احدهما وظن باجتهاد الآخر وبانه افضل ففي الترجيح اشكال ولكن ترجيح الاول لعله اولى وفي يب يعلم الاعلم بالتسامع والقرائن لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك وفي المنية ثم طريق علم العامي بالاعلم والازهد او غلبة ظنه بذلك التسامع من الناس والقرائن المفيدة للعلم او الظن به لا بالبحث عن نفس العلم لكونه متعذرا عليه ما دام عاميا **مفتاح** اذا قلد مجتهدا جامعا للشرائط في حكم من الاحكام الشرعية الفرعية كما اذا قلده في عدم جواز الوضوء بالمضاف او في وجوب قضاء الصلوة فورا او في صحة بيع المعاطاة او نحو ذلك فهل له ان يقلد مجتهدا آخر جامعا للشرائط ايضا في حكم آخر ومسئلة اخرى كان يقلده في وجوب الجمعة عينا وفي عدم جواز الابتداء بالاسفل في الوضوء وفي توقف بيع الصرف على قبض المجلس او لا يجوز له ذلك بل يجب عليه ح ان يقلد المجتهد الاول في جميع المسائل وان يخير في تقليد ايهما شاء قبل ان يقلد احدهما التحقيق ان يقال ان كان المجتهد الثاني انقص علما او ورعا من المجتهد الاول وقلنا بوجوب تقليد الاعلم والاورع فلا اشكال في وجوب تقليد المجتهد الاول في جميع المسائل وان كان المجتهد الثاني اعلم او اورع وقلنا بوجوب تقليد الاعلم والاورع فلا اشكال في وجوب تقليده في جميع المسائل التي لم يقلد فيها الاول ولم يتفرع على مسئلة

في بيان جواز تبعيض التقليد والعدول من مجتهد الى مجتهد آخر

الى

في جواز تبعيض التقليد في المسائل
بالنسبة الى المجتهدين
ام لا

التي قلد فيها الاول وان قلنا بعدم وجوب تقليد الاعلم والاورع او كان الاول والثاني في مرتبة واحدة علما وورعا ولم يعلم بمفاد بينهما في ذلك بعد
الفحص عنه ولم تكن المسئلة التي يريد فيها تقليد الثاني مما يتفرع على المسئلة التي قلد فيها الاول كما في الامثلة المتقدمة فالمتجه جواز تقليد الثاني
في المسئلة المفروضة وجواز التبعيض في التقليد كما صرح في النهاية والمنتهى وذكره في الجعفرية والمقاصد العلية والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي بل الظاهر انه
مذهب معظم الاصوليين كما صرح به في المنية فقال اما تقليد مجتهد اخر في مخالفة ذلك الحكم فالاكثر على جوازه ومنعه قوم انتهى ويستفاد من هذه العبارة
ومن جملة من العبارات وجود الخلاف في المسئلة ففي يه هل للاتباع غير ذلك المجتهد في حكم اخر اختلفوا فمنهم من جوزه وهو الوجه عندي وبعضهم منع من
ذلك ويقرب منه في المقاصد العلية اذا قلد احدهما في مسئلة ففي جواز رجوعه الى الغير في غيرها اقوال اصحها الجواز وفي الاحكام هل للمتبع
غير ذلك المجتهد في حكم اخر فمنهم من منع ومنهم من اجاز وهو الحق وفي يب الاقرب جواز ذلك وفي المختصر وشرحه للعضدي المختار جواز ذلك انتهى ولا
ريب في ضعف هذا الخلاف وللمعظم وجوه منها ما تمسك به في يه والمنية والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي فقالوا ان العلماء لم يوجبوا في كل عصر رجوع
من استفتاهم في حكم المبهم في جميع الاحكام بل شيوع الصحابة وغيرهم استفتاء العامي لكل عالم في مسئلة ولم يحجروا على العامة في ذلك ولو كان ذلك واجبا
لما سوغوا السكوت عنه ومنها ما تمسك به في الثلاثة الاول فقالوا ولان كل مسئلة لها حكم مختص بها فكما لم يتعين في المسئلة الاولى الاتباع لشخص
معين بل كان مخيرا في اتباع من شاء فكذا في المسائل لعدم الربط بينها ومنها انه كان يصح له الرجوع في كل مسئلة الى اي مجتهد شاء قبل التقليد
فالاصل بقاء التخيير بعده فتامل ومنها ان لزوم الاقتصار على مجتهد واحد في جميع المسائل مستلزم للحرج العظيم غالبا فلا يجب [illegible] ومنها اطلاق
قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية وقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا ومنها اطلاق جملة من الاخبار المتقدمة الدالة على جواز التقليد ينبغي التنبيه على امور **الأول** لا فرق في تبعيض التقليد
بين ان يقلد مجتهدا في اكثر المسائل ويقلد اخر في اقلها ولو مسئلة واحدة ولا بين ان يقلد في كل مسئلة مجتهدا وبالجملة له ان يقلد في كل مسئلة
مفروضة مجتهدا مفروضا وليس للتبعيض كيفية خاصة **الثاني** لا فرق في ذلك ايضا بين ان يكون قصده تسهيل الامر على نفسه او لا **الثالث**
لا فرق في ذلك بين ان يكون بعد العمل بقول بعضهم او قبله **الرابع** اذا قلد مجتهدا جامعا للشرائط في مسئلة كما اذا قلده في الحكم بنجاسة
الماء القليل بالملاقات للنجاسة او في وجوب قضاء الصلوة فورا او في صحة بيع المعاطاة او نحو ذلك فهل يجوز له الرجوع عنه بعد التقليد الى
مجتهد اخر جامع للشرائط مساو للمجتهد الاول في العلم والورع فيقلد في المثال الاول من يقول بعدم نجاسة الماء القليل بالملاقات للنجاسة
وفي المثال الثاني من يقول بعدم وجوب قضاء الصلوة فورا وفي المثال الثالث من يقول بفساد بيع المعاطاة او لا يجوز له الرجوع عن ذلك
بل يجب عليه البقاء على تقليد الاول التحقيق ان يقال ان قلد المجتهد الاول في حكم كلي في العبادات او المعاملات او الايقاعات او غير ذلك
واوقع بذلك التقليد عملا من عبادة او معاملة او ايقاع او نحو ذلك فلا يجوز له الرجوع فيما اوقعه قبل الى غير ذلك المجتهد فاذا قلد
مجتهدا في جواز الوضوء بالمضاف وتوضأ به وصلى فليس له الرجوع في هذا الوضوء وهذه الصلوة الى مجتهد اخر يحكم بعدم جواز الوضوء بالمضاف
فيكون العملان المذكوران صحيحان مطلقا وقد صرح بما ذكرنا في جملة من الكتب ففي يه اذا اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة وعمل بقوله فيها لم يجز
له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك الى غيره اجماعا والوجه عندي جواز العدول الى غيره في مساويه لا فيه نفسه وفي يب اذا اتى المفتيان فقلد العامي بعينه
احدهما لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم والاقرب جوازه في غيره وفي المنية اذا قلد العامي احد المجتهدين المتساويين في ظنه في حكم حادثة وعمل على
فتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم الى غيره وجوز بعضهم العدول عنه في مثل ذلك الحكم لا فيه بعينه وهو اختيار المص والحق انه ان تجدد
ظن رجحان غير ذلك المجتهد عليه في العلم والورع جاز له تقليده في امثال ذلك الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك جاريا مجرى تغير اجتهاد
المجتهد وفي كرى اذا اتبع عالما في حكم فليس له اتباع الاخر في نقيضه وربما قيل بجوازه مع تساويهما في واقعة اخرى وفي الجعفرية ثم يتخير في المسئلة
الواحدة في واقعتين وفي المقاصد العلية اذا قلد احدهما في مسئلة ففي جواز رجوعه فيها الى الغير في واقعة اخرى اقوال اصحها الجواز وفي المختصر
لا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا وفي شرحه للعضدي اذا عمل بقول المجتهد في حكم مسئلة فليس له الرجوع الى غيره اتفاقا وفي الاحكام اذا اتبع بعض
المجتهدين في حكم حادثة من الحوادث وعمل بقوله فيها اتفقوا على انه ليس له الرجوع في ذلك الحكم الى غيره انتهى ومقتضى اطلاق كلامهم ح عدم الفرق
بين ان يكون المجتهد الثاني اعلم واورع او لا وهو جيد كذا مقتضى اطلاق كلامهم عدم الفرق بين موت المجتهد الاول وعدمه وهو جيد ايضا وهل

في جواز رجوع المقلد عن [illegible] المتعلقة ببعض تقليد

يجوز

يجوز للمقلد المفروض من الرجوع الى مجتهد اخر مساو للاول فيما لم يات به من العبادة والمعاملة والايقاع ونحو ذلك التي تندرج في ذلك الكلي الذي قلد فيه فيجوز
في المثال المتقدم ان يقلد مجتهدا اخر مساويا للاول يحكم بعدم جواز الوضوء بالمضاف بالنسبة الى ما لم يات به من الوضوء اتا ولا يجوز له ذلك بل يجب عليه
ان يبقى على تقليد الاول في جميع جزئيات الكلي الذي قلد فيه فلا يجوز له الوضوء مطلقا باي مضاف كان وبالجملة يجب عليه اذا قلد مجتهدا وقصد العمل
بفتواه البقاء على تقليده فيما قلده فيه وعدم العمل فيه بفتوى غيره حيث لا يكون اعلم او اورع فلا يجوز الرجوع عن التقليد مطلقا يظهر الاول
من العلامة في يه والمحقق الثاني في الجعفرية والشهيد الثاني في المقاصد العلية ويظهر الثاني من التهذيب والمنية والذكرى وهو احوط بل واقوى لان البراءة
اليقينية من التكليف الثابت لا تحصل الا بالبقاء على تقليد المجتهد الاول وعدم الرجوع عنه ولاستصحاب بقاء الاحكام التي تعلق بها كوجوب فعل
وحرمة اخر وصحة عمل باعتبار تقليده ولاصالة صحة التقليد الاول اذ الرجوع يقتضي فساده لا يقال ما ذكر معارض باصالة بقاء جواز تقليد المجتهد
الثاني لانه كالاول كان ممن يجوز تقليده قبل تقليد الاول فالاصل بقاؤه لانا نقول ما ذكر اولى بالترجيح ولو سلم عدمها فلا اقل من التوقف وهو
معه يلزم تحصيل البراءة اليقينية وهو انما يكون بالبقاء على تقليد الاول ولا يقبل بدفع ما ذكر اطلاق ما دل من الكتاب والسنة على جواز التقليد
فانه شامل لتقليد المجتهد الثاني بعد تقليد الاول لانا نمنع ذلك ثم وغير ثابت اذا لزم العسر والحرج والضرر بالبقاء على التقليد فالاقرب
جواز الرجوع سواء كان الاول الذي قلده اعلم واورع ام لا وسواء علم عند تقليد الاول باستلزامه الحرج ام لا ثم انه على المختار من عدم جواز
الرجوع حيث لا حرج في البقاء اذا كان المجتهد الثاني اعلم او اورع وقلنا بلزوم تقليدهما فهل يجوز الرجوع اليه او لا اشكال من عموم ما دل على
لزوم تقليد الاعلم والاورع ومن الاصول المتقدمة واصالة بقاء عدم جواز تقليد الاعلم او الاورع قبل اتصافهما بالوصفين وتعارض في امثلة
الى الاول وهو في غاية القوة واما على القول بعدم وجوب تقليد الاعلم والاورع ففي جواز الرجوع ح اشكال عظيم لكن احتمال الجواز في غاية القوة
الخامس قال في المنية والنهاية لو عين العامي مذهبا معينا لمجتهد كالشافعي وابي حنيفة وقال انا على مذهبه وملتزم له فهل له الرجوع الى
الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل قال قوم نعم نظرا الى ان التزامه بالمذهب المعين غير ملزم له وانكره اخرون لان الالتزام بالمذهب كالالتزام بالحكم
المعين في الحادثة المعينة وفصل اخرون فقالوا كل مسئلة اتصل بها عمله على مذهب الاول لا يجوز له العدول عنها الى غيره وما لم يتصل بها عمله يجوز
له الرجوع الى غيره انتهى وقد اشار الى هذه الاقوال في المختصر وشرحه للعضدي والاحكام وخيار الاول ليس صريحا والاخير المختصر الى القول الثالث وفصل
في المنية تفصيلا اخر فقال بعد ذلك الاصح جواز العدول الى مذهب الغير على تقدير ظهور رجحانه في العلم والورع او في احدهما على الاخر كما تقدم انتهى
ويظهر من النهاية ان هذا النزاع يتفرع على مذهب العامة دون الشيعة الاثني عشرية فانه قال هذا الخلاف انما هو اما الامامية فلما كانت الامامة عندهم
ركنا في الدين واصلا من اصولهم لم يجز التقليد فيها فاوجبوا اتباع ائمتهم عليهم السلم ومن تدين بمقالتهم خاصة في كل الاحكام انتهى وفيه نظر لان الامامية
وان اوجبوا ذلك لكنهم جوزوا التقليد وهذه المسئلة من مسائل التقليد فهي جارية على اصولهم ايضا نعم ما تعارف بين العامة من المذاهب الاربعة ليس
بمتعارف بيننا ولكن هذا المقدار لا يوجب عدم احتياجنا الى هذه المسئلة والاحوط فيها مراعات عدم الرجوع على تقدير صحة التقليد لمجتهد في جميع
المسائل على وجه الاجمال كما هو الاقرب حيث لا يستلزم عدم الرجوع الضرر والحرج ولم يكن الثاني اعلم او اورع بل الحكم بلزوم عدم الرجوع ح في غاية القوة
وكذا اذا قلد مجتهدا معينا في جميع ما صنفه في مصنف من مصنفاته او في باب من ابواب الفقه على وجه الاجمال **مفتاح** هل يجوز لمن لم يبلغ
رتبة الاجتهاد الفتوى بمذهب المجتهد او لا وهل يجوز لغيره العمل بهذه الفتوى او لا التحقيق ان يقال ان غير المجتهد اذا افتى بفتوى المجتهد بمعنى انه
انشاء الحكم من غير قصد الحكاية عن المجتهد مستندا الى فتواه ليعمل الغير به فقال مثلا الماء القليل ينجس بالملاقات ولم يبين المجتهد الذي استند اليه
فالظاهر ان افتاءه هذا حرام فللعمومات الدالة على حرمة العمل بغير العلم والفتوى بغير علم من الكتاب والسنة ويؤيدها العمومات الدالة على حرمة الكذب
وقد صرح بالحكم المذكور في جملة من كتب اصحابنا ففي المعارج لا يجوز للعامي ان يفتي بما ينقله عن العلماء سواء نقل عن حي او عن ميت لان قوله لا
يعلم فيكون حراما وفي يب لا يجوز للعالم اذا لم يكن من اهل الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد حي او ميت وفي المنية لا يجوز للعالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد
الافتاء بقول مجتهد اخر سواء كان ذلك المفتي حيا او ميتا من غير ان يحكي عنه لان في ذلك تلبيسا اذ العالم انما يسئل عما عنده وما استفاده باجتهاده
لا عما قلد فيه غيره انتهى ويظهر من جملة من الكتب الاصولية اختلاف العامة في هذه المسئلة ففي يه والمنية والاحكام اختلفوا في ان من ليس من اهل
الاجتهاد هل يجوز له الافتاء بمذهب غيره من المجتهدين كما يحكيه عن الغير فمنع منه ابو الحسين وجماعة من الاصوليين لانه انما يسأل عما عنده لا عما عند غيره

في بيان جواز الافتاء لغير المجتهد بمذهب
المجتهد بنقل فتوى المجتهد وحكايته

ولانه لو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن الغير لجاز للعامي ذلك والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وزاد في المنية فقال وايضا عدم الجواز
للعامي يستلزم اولوية عدم الجواز لغيره وذلك لان العامي اذا استفتى فانما يسئل عما اخذ عن غيره من العلماء فجوابه بذلك يكون مطابقا
خاليا من التدليس والاغراء بالجهل بخلاف العالم الممارس للمجتهدين فان الغالب ان السائل انما يسئل عما عنده مما افاده الدليل اليه فجوابه
ح بما اخذه من الغير يكون تدليسا واغراء بالجهل ثم قالوا في الكتب الثلثة وقال الاخرون بالجواز اذا ثبت ذلك عنده بنقل من يثق بقوله وزاد
في الاول والثالث فقالا وقال الاخرون بالتفصيل وهو من وجهين الاول قال قوم ان كان المفتي مجتهدا في المذهب بحيث يكون له اهلية
الاطلاع على ماخذ المجتهد المطلق الذي يقلده وقدرة التفريع على قواعد امامه واقواله متمكنا من الفرق والجمع والفرق والنظر والمناظرة
بقوله كان له الافتاء لتميزه عن العامي لانعقاد الاجماع من اهل كل عصر على مثل هذا النوع من الفتوى وان لم يكن كذلك فلا الثاني قال اخرون ان حكى عن
ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول للميت وان حكى عن حي مجتهد فان سمعه منه مشافهة جاز له العمل به وجاز للغير المحكي له العمل ايضا وزاد في نه
فقال هذا هو الاجود عندي وفي شرح مختصر العضدي قد اختلف ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد على اربعة اقوال المختار انه لو كان مطلعا
على ماخذ الاحكام اهلا للنظر كان جائزا والا فلا وقيل ذلك انما يجوز عند عدم المجتهد اما مع وجوده فلا وقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز مطلقا
وهو مذهب ابي الحسين لنا انه وقع افتاء العلماء وان لم يكونوا مجتهدين في جميع الاعصار وتكرر ولم ينكر فكان اجماعا القائلون بالجواز قالوا
انه ناقل فلا يفرق بين العالم وغيره كالاحاديث الجواب ليس الكلام فيمن ينقل عن المجتهد حكما فانه متفق عليه وانما الخلاف فيما هو المعتاد في الاعصار
على انه مذهب للشافعي ولابي حنيفة القائلون بالمنع قالوا لو جاز لجاز للعامي لانهما في النقل سواء الجواب ان الاجماع هو الدليل وقد جوز للعالم دون
العامي وايضا فالفرق ظاهر وهو علمه بماخذ احكام المجتهدين واهليته للنظر دون العامي فلا يصح التسوية بينهما انتهى ولا فرق في عدم جواز الفتوى
بفتوى المجتهد كالمجتهد الذي يفتي بما تحصل له من الادلة بين ان يكون المفتي المفروض عالما او عاميا بل لو كان مجتهدا لم يجز ايضا وكذا لا فرق
في ذلك بين ان يكون فتواه في مقام جواب السؤال عن المسئلة اولا وكذا لا فرق في ذلك بين ان يعلم السائل بانه استند في فتواه الى فتوى مجتهد
معين او مجتهد غير معلوم اولا وبالجملة الفتوى بفتوى المجتهد مطلقا غير جائز وهل هي كبيرة قادحة في العدالة اولا لم اجد مصرحا باحد الامرين
ولكن المعتمد الاول وهل يجوز للمقلد العمل بالفتوى المفروضة اولا التحقيق انه ان اعتقد المقلد استجماع المفتي المفروض لشرائط الفتوى ولم يعلم
بانه افتى بفتوى الغير جاز له العمل بها حملا لها على الصحة واخذا بظاهر الحال وهل يلحق الظن بالعلم هنا اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط
وان لم يعتقد بانه مستجمع للشرائط ولم يعلم بانه افتى بفتوى الغير فلا يجوز له العمل بها وان علم بانه افتى بفتوى الغير فان لم يعرف ذلك واحتمل
كونه ممن لا يجوز له تقليده اما لكونه ميتا او لغير ذلك فلا يجوز له ايضا العمل بها وان عرف ذلك الغير وكونه الفلان الذي يجوز له تقليده
جاز له العمل بها باعتبار كونها فتوى ذلك الغير وان عرف ان ذلك الغير ممن يصح تقليده ولكن لم يعرف شخصه وتردد في كونه زيدا او
عمروا مثلا ففي جواز العمل بها اشكال ولكن احتمال الجواز في غاية القوة وهل يتبدل بها فتوى من يصح تقليده باخبار المفتي بفتوى
الغير بعد فتواه المحررة اولا الاقرب الاخير لما بيناه من فسقه بذلك واذا نقل غير المجتهد فتوى المجتهد غير قاصد للفتوى بفتواه بل قصد مجرد
ذكر مذهب ذلك المجتهد لكن اتى بذلك بصورة الفتوى ولم ينبه على الحكاية فلا يخلو اما ان يكون في مقام يترتب فيه على ذلك عمل المقلد بما ذكره
باعتبار انه فتواه اولا يترتب عليه ذلك ولا مفسدة اخرى فان كان الاول ففي جوازه اشكال ولكن الاقرب عدم الجواز من غير ضرورة مطلقا وان
علم ان المقلد يعمل بفتوى ذلك المجتهد وان كان الثاني ففي جوازه ايضا اشكال والاحوط اسناد الفتوى الى المجتهد مطلقا اما بصريح اللفظ
او بنصب القرينة على المراد **مفتاح** اختلفوا في جواز تقليد المجتهد الميت على قولين الاول انه لا يجوز مطلقا وهو للعلامة في الارشاد

في بيان جواز تقليد المجتهد
الميت وعدمه

ويب وعد وظاهر النهاية والشهيد في كرى والشهيد الثاني في المسالك والدروس ورسالته المنسوبة اليه والمحقق الشيخ علي في تعليقته على الشرائع والمحقق الشيخ
حسن في لم والفاضل الخراساني في الكفاية ووالدي العلامة دام ظله العالي وبالجملة هو قول المعظم كما يظهر من عبارة جماعة
ففي كرى هو ظاهر العلماء وجوزه بعضهم وفي لم هو ظاهر الاصحاب ثم قال العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من
الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب وفي الجعفرية وشرح الارشاد للمقدس الاردبيلي
وغيرهما هو قول الاكثر وفي لك قد صرح الاصحاب في هذا الباب في كتبهم المختصرة والمطولة وفي غيره باشتراط حيوة المجتهد في جواز العمل بقوله

وان

في بيان احتجاج من جوز تقليد
الميت على جواز

وان الميت لا يجوز العمل بقوله ولم يتحقق الى الان في ذلك خلاف ممن يعتد بقوله من اصحابنا وان كان للعامة في ذلك خلاف مشهور وفي كتاب اداب
العالم والمتعلم للشهيد الثاني على ما حكي هذا هو المشهور بين اصحابنا خصوصا المتاخرين بل لا نعلم قائلا بخلافه ممن يعتد بقوله وفي الرسالة المنسوبة
اليه ونحن بعد التتبع الصادق لما وصل الينا من كلامهم ما علمنا باحد من اصحابنا ممن يعتبر قوله ويعتمد على فتواه خالف في ذلك فعلى مدعي الجواز
بيان القائل به على وجه لا يلزم منه خرق الاجماع الثاني انه يجوز مطلقا وهو المحكي عن بعض للقول الاول وجوه منها ظهور اتفاق الامامية عليه لا
يقال هذه الدعوى ممنوعة لظهور عبارة الذكرى والجعفرية ومجمع الفائدة في عدم الاتفاق بالقول الثاني لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره الشهيد
الثاني في الرسالة المنسوبة اليه فقال ربما تعلق بعضهم في جواز تقليد الموتى بقول الشهيد في كرى ان بعض العلماء قال بجوازه ولم يبين ذلك القائل
فدل ذلك على ان في المسئلة خلافا وذلك كاف في عدم الاجماع عليها فلا يكون في التعلق به ما في مخالفة الاجماع من الحظر وهذه شبهة واهية فان مجرد
حكاية القول عن بعض العلماء لا يوجب كونه من اصحابنا او من غيرهم لان العلماء جمع معرف فيفيد العموم فيكون بعضهم اعم من بعض علمائنا لان
بعض الاعم اعم من بعض الاخص فلا دلالة فيه على ان المخالف من علمائنا ومما يوضح عن ان المخالف قد لا يكون من علمائنا ان هذه مسئلة اصولية
والمعلوم من اصحابنا وغيرهم في كتب الاصول ان يذكروا الخلاف في المسئلة مع من خالفهم في المذهب بل يحكون فيه اقوالا واهية واراء فاسدة ليتبين
الحق في ذلك والجواب عن شبهة المخالف وان ضعفت وهذا امر لا يخفى على من نظر في كتب الاصول واطلع على مصطلحهم فيها هذا والعلامة لما ذكر
المسئلة في كتاب النهاية مع عظمه وكثرة ما يذكر فيه من الاقوال ذكر المسئلة ونقل ما فيها من الاقوال ونسب الجواز الى قائل من الجمهور ثم اختار المنع من
تقليد الميت ولم يذكر لاصحابنا في ذلك قولا وكذا ذكر المسئلة في بعض غيره وقال الاقرب انه لا يجوز تقليد الميت ومع ذلك لم يذكر احد من
شراح الكتاب في ذلك قولا لاصحابنا يقابل ما افتى به العلامة فعلم من نسبه لاصحابنا بانه على وجه يجوز التعويل عليه ثم قال ولا قائل بجواز
تقليد الميت من اصحابنا السابقين وعلمائنا الصالحين فانهم قد ذكروا في كتبهم الاصولية والفقهية قاطعين به بما ذكرنا من انه لا يجوز النقل
عن الميت وان قوله يبطل بموته من غير نقل خلاف احد فيها وجملة ما وصل الينا من العذر في ذلك ان بيد اهل العصر فتوى مدعى انه على جواز
كتبهم ينسبونها الى بعض المتاخرين تقتضي جواز ذلك وانت قد عرفت فساده وفيها زيادة على ما ذكرنا امورا احدها انها غير مصححة النسبة ولا
متصلة السند الصحيح الى من يعزى اليه وانما ياخذها الناقل عن شيخه من غير علم طريقه فيها الى من يزعم انه افتاها وما هذا شانه لا يسوغ
ادخاله في الدين ومعارضته لما قد شاع وذاع وملاء الاسماع من كلام علمائنا واجلة فقهائنا في كتب الاصول والفروع بما يخالف مضمونها
وثانيها على تقدير ان يكون لها سند في نفس الامر هو غير مذكور فلا بد فيها من تحقيق النظر في حاله على الوجه الذي قررناه سابقا ليمكن التعلق
مع انها خالية من كيفية نسبته اليه لو كانت حقا لكان ابداعها في كتبه اولى كما هو المعتاد ليكون في مقابلة باقي العلماء وثالثها
انها مشتملة على جواز الحكم والقضاء للقاصر عن درجة الاجتهاد وقد عرفت ان الاجماع واقع على بطلان ذلك منقول مصرح فكفى بها عارا او
منقصة وشنارا اقتضاؤها مخالفة ما قد اجمع العلماء عليه وذلك وحده كاف في فسادها وبطلان ما ادت اليه انتهى لا يقال القول بجواز ذلك
مستفاد من الصدوق كما اشار اليه في الوافية حيث قال وايضا ابن بابويه صرح بجواز العمل بما في من لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه
وهو صريح في تجويزه العمل بفتاوى ابيه بعد موته وانكاره مكابرة لانا نقول لا نم مخالفة الصدوق وليس في كلامه اشعار بذلك فضلا
عن الصراحة وهو واضح وكيف يمكن نسبة المخالفة الى الصدوق والحال ان احدا من الاصحاب لم ينبه اليه ولا احتملها من كلامه ولو كانت ثابتة
لما خفيت عليهم قطعا ولو كانت ظاهرة عندهم لنبهوا عليها جدا ولا يقال غاية ما يستفاد من ظهور عدم الخلاف الظن بالحكم ولا نم حجيته هنا
وذلك اما لان الاصل عدم حجية الظن الا ما قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص وليس منه محل البحث او لما دل على عدم حجية الشهرة لان محل
البحث فرد من افرادها او لان المسئلة المبحوث عنها مسئلة اصولية والظن غير معتبر في المسئلة الاصولية لانا نقول الظن حجة في هذه المسئلة
والوجوه المذكورة كلها باطلة اما الاول فلان المعتمد عندنا اصالة حجية الظن واما الثاني فللمنع من كون ظهور عدم الخلاف من افراد الشهرة
سلمنا ولكن نمنع من عدم حجية جميع افراد الشهرة بل القول بحجية جميع افرادها في غاية القوة واما الثالث فللمنع من كون المسئلة مسئلة اصولية
بل هي فقهية ولذا تعرض لها فقهاؤنا في كتبهم الفقهية سلمنا ولكن نمنع من ان جميع المسائل الاصولية لا يكون الظن فيها حجة لعدم الدليل عليها
بل المستفاد من الاصوليين من الخاصة والعامة حجية الظن في اكثر مسائلها وهو المعتمد منها الاجماع المحكي في المعالم والكفاية عن بعض

في بيان جواز تقليد المجتهد الميت على مذهب من جوزه

وبعضد الشهرة العظيمة المحققة والمحكية في كلام جماعة لا يقال الاجماع المنقول هنا ليس بحجة لان ناقله مجهول الحال فلعله ممن لا يعتبر بقوله لفقد شرط
من شرائط خبر الواحد فهو خبر مرسل والمرسل لا يصلح للحجية ومع هذا فقد قال في الوافية في مقام الطعن على هذه الحجة ولكنك عرفت عدم تحقق
الاجماع في مثل هذه المسائل الاصولية سيما هذه المسئلة لانا نقول الظاهر ان الحاكي للاجماع ممن يعتمد على نقله وانكاره مكابرة ولا يقصر هذا
المرسل عن مراسيل ابن ابي عمير المقبولة على الاقرب سلمنا ضعف سنده لكنه منجبر بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف كما ينجبر بها الروايات
الضعيفة واما ما ذكره في الوافية فضعيف في الغاية ومنها ان الحكم بجواز تقليد الميت حكم شرعي فيتوقف على دليل شرعي وهو مفقود فيجب على من وجب
عليه تقليده الاقتصار على تقليد الحي لحصول العلم بالبراءة من التكليف الثابت يقينا معه دون غيره لا يقال هذا تمسك بالاحتياط وهو غير واجب لانا
نقول لا نم عدم وجوب الاحتياط مط بل يجب فيما اذا تيقن التكليف وشك في المكلف به كما فيما اشتبه القبلة والزوجة بالاجنبية ونحو ذلك ومنه محل
الفرض لان التكليف بالتقليد ثابت لان الكلام على تقدير وجوب التقليد والاشتباه انما هو فيمن يصح تقليده فيجب الاقتصار على من علم بجواز تقليده و
هو المجتهد الحي لاتفاق كل من اوجب التقليد على غير المجتهد على صحة تقليده فلا يجوز تقليد غيره وهو المط ويقرر ايضا بان الذمة قد اشتغلت
بالعبادات ووجب على المكلف الاتيان بالمعاملة الصحيحة ليترتب عليها اثارها فيجب عليه تحصيل اليقين بالخروج عما اشتغلت ذمته به يقينا في الاول وتحصيل
اليقين بالاتيان بما هو مؤثر في الثاني وهما يتوقفان على تقليد الحي لعدم الدليل على صحة تقليد الميت لاختصاص ما دل على صحة التقليد بتقليد الحي
وليس بشامل لتقليد الميت كما اشار اليه في لم ومنها ان الاصل عدم جواز التقليد والعمل بغير العلم للعمومات الدالة عليه من الكتاب والسنة خرج منه تقليد المجتهد
الحي ولا دليل على خروج تقليد المجتهد الميت فيبقى مندرجا تحتها فلا يجوز ومنها انه تع اوجب على عادم العلم السؤال من اهل الذكر بقوله تع فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومن المعلوم ان الميت لا يكون محلا للسؤال فلا يجوز الاعتماد على قوله وفيه نظر ومنها ما اشار اليه المحقق الشيخ علي من
ان المجتهد اذا مات سقط بموته اعتبار قوله شرعا بحيث لا يعتد به وما هذا شانه لا يجوز الاستناد اليه شرعا اما الاول فللاجماع على انه لا بل الاولى
الفقيه لان اهل عصره يمنع من انعقاد الاجماع اعتدادا بقوله واعتبارا بخلافه فاذا مات وانحصر اهل العصر في المخالفين له انعقد الاجماع و
صار قوله غير منظور اليه شرعا ولا معتد به واما الثانية فظاهرة لا يقال انما انعقد الاجماع في الفرض المذكور بموت الفقيه المخالف لان حجية الاجماع
عندنا انما هي بدخول المعصوم في اهل العصر من اهل الحل والعقد بموت الفقيه المخالف في الفرض المذكور يتبين انه غير الامام ع فيتعين دخول
المعصوم في الباقين ولا يلزم من ذلك ان لا يبقى للميت قول شرعا لانا نقول فعلى هذا يلزم من موت الفقيه المخالف انكشاف خطائه في قوله فلا يجوز العمل
به من هذا الوجه فيحصل ان موت هذا الفقيه يقتضي عدم اعتبار قوله اما مع ذلك وفيه نظر واضح ومنها انه لو جاز تقليد الميت لما وجب العمل بظن
المجتهد لجواز العمل بالابطن والتالي بط فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المجتهد اذا مات انعدم ظنه كما صرح به المحقق الثاني والشهيد الثاني وحكى فخر وقال
انه يمتنع بقائه بعد الموت واحتج عليه الثاني بانه من الاعراض المشروطة بالحيوة والثالث بالبداهة وبان الظن انما هو الصورة الحاصلة في ذهنه فحين الشدة
والاضطراب حالة النزع لا يبقى تلك الصورة قطعا بل يعرض النسيان والغفلة ايضا فما ظنك بما بعد الموت حيث صار ذهنه جمادا لا حس فيه بل
ترابا فكيف يبقى هذه الصورة ثم قال لا يقال لعل المتحصل في روحه هو باق لحدة لانا نقول الظن الثابت المحقق هو الحاصل في الذهن ليس
الاخير يكون الاصل عدمه وما بعد هذا الذهن انعدم الامر الثابت جزما وحدوثه في ذهن اخر لهذه الصورة يكون الاصل عدمه وكذا في الروح و
النفس بل الثابت عدم الحدوث بل اما ان لا ينكشف الا ما كشف الله له واما ان ينكشف الاشياء على النفس وهو مع كونه خلاف ما يظهر من الاخبار
من ان الميت يخفى عليه الامر ليس تلك الصورة بالبديهة ويحتمل الموافقة والمخالفة لما ظنه على حد سواء من دون ترجيح ولا استصحاب لان الاستصحاب
يشترط فيه وجود الامر اليقيني وبقاء الموضوع واحتمال بقاء عين ذلك الامر واي فرق بين العدم السابق والعدم اللاحق اذا لم يكن استصحاب هذا على الاستصحاب
ما هو ظاهر وبين دعوى محقق وسلم من ان الاعتقاد للنفس حادث يحصل في الذهن البشري سواء تاثر الروح ام لا او لا يتاثر الا بالة الذهن ويمنع
ذلك المنكر بقول حصول الاعتقاد للنفس حادث يكون الاصل عدمه ومجرد ثبوت احد الامرين لا يتعين احدهما بالبديهة انتهى واما بطلان التالي لا يتعين
فلوجوه الاول ما دل على جواز العمل بقول الغير لا يشمل القول الذي لا يكون معتقدا للغير حين التقليد وان تعلق اعتقاده به في وقت ما وقد
اشار الى هذا جدي قدس سره فقال ان الاخبار لا تشمل الا ما يحكم به الفقيه حين ما هو يحكم به ومفتي معتقد له لا ما لا يظن ولا يعتقده ولذا لو
حصل له التردد بعدما افتى والشك فيه والتوقف لم يؤمن بتقليده فيما افتى به سابقا بالجزم تقليدا جزما ولم يكن فتواه حين الشك داخلا في

عموم

الاطلاقات لا عموم فيها نخ

عموم تلك الاخبار جزما ولان المفهوم منها ليس الا ما ذكرناه وهو المتبادر وليس الحجة الا ذلك مضافا الى ان الاطلاق لا عموم فيه فينصرف الى الافراد
المتبادرة خاصة فاذا كان الشاك غير داخل فكذا من هو ميت الثاني انه يجب التقليد وصدق التقليد يتوقف على ثبوت الظن لمن يقلده حين العمل
بقوله لان التقليد ليس الا العمل بفتوى الغير وحكمه وحكم الغير وفتواه ليس الا ظنه فيجب العمل بظن المجتهد وهو المط وقد اشار الى هذا جدي قدس
الثالث انه لو لم يجب العمل بظن المجتهد لجاز العمل بما قاله المجتهد سابقا وان رجع عنه وتغير ظنه والتالي بط فالمقدم مثله واما الملازمة فلان ما يصلح
لان يكون مانعا عن العمل بالقول المفروض ليس الا عدم بقاء ظنه فاذا حكم بانه ليس بمانع بقي المقتضي وهو ما دل على لزوم العمل بقول المجتهد سليما
عن المعارض فيثبت المط واما بطلان اللازم فلظهور الاتفاق عليه الرابع ظهور كلام جماعة في وجوب العمل بظن المجتهد منهم المحقق الشيخ علي في حاشية
يع فانه قال في مقام الاحتجاج على ما صار اليه من عدم جواز تقليد الميت الثاني ان دلائل الفقه لما كانت ظنية لم تكن مستلزمة للنتيجة ولم يقطع
بلزوم الاحكام فيها بحيث يمتنع العمل وما هذا شانه لا يكون كافيا في ثبوت المدعى بنفسه بل لا بد معها من حصول الظن الراجح بسببها في نفس الفقيه لانتفاء
معارض طارح منها عنده ومن ثم لم يجز لغير من له اهلية الاستنباط استفادة الاحكام من تلك الدلائل لعدم اعتبار الظن ممن لا اهلية له ولولا ملكة عنده
فح يكون المثبت للاحكام هو تلك الدلائل الموجبة للظن مع الظن الحاصل باعتبار انتفاء معارض حتى لو تغير هذا الظن في نفس الفقيه وظهر له معارض
لتلك الدلائل راجح تغير الحكم ووجب الرجوع عن مقتضى الاول الى مقتضى الثاني فتبين من هذا ان تلك الدلائل لا تستلزم ذلك الحكم بذاتها بل بالظن
الحاصل باعتبار انتفاء المعارض وهذا الظن يمتنع بقائه بعد الموت لزوال المقتضي وينبغي الحكم خاليا من مستند فيخرج عن كونه معتبرا
شرعا فيمتنع الاستناد اليه في العمل في هذه الحالة انتهى وقال في الوافية واوضح هذا الوجه المدقق مير محمد باقر الداماد في كتابه شارع النجاة بتغيير ما
وزاد انه بعد موته يمكن ظهور خطا ظنه فلا يمكن ظهور خطائه فلا يمكن التمسك باصالة لزوم اتباع ظنه كما في حال الحيوة اذ بقاء الموضوع معتبر في
الاستصحاب الخامس انه يجب على المقلد تقليد من يظن كون حكمه صوابا وهذا لا يتحقق بالنسبة الى من زال ظنه من المجتهدين فيجب العمل بظن المجتهد فقط ثم
في جميع الوجوه المذكورة اما في الاول فبان عدم تناول ما دل على جواز العمل بقول الغير لذلك القول لا يكون دليلا على عدم جواز العمل ولا يجوز
الاستدلال عليه نعم يتجه الاستدلال به على من ادعى شموله ما دل على جواز العمل بقول الغير لذلك القول ولكنه لا يناسب هذا المقام كما لا يخفى واما
في الثاني فبالمنع من صدق التقليد على ذلك القول بصدق حقيقته بحيث سلمنا ولكن نمنع من وجوب الاتيان بما يتحقق تقليدا لاحتمال ان يكون الواجب مع
العمل بقول الغير مط واما في الثالث فبالمنع من الملازمة وحصر المانع فيما ذكره وقياس محل البحث على ما ذكره باطل والتحقيق ان يقال ان الذي ثبت بالادلة
هو توقف العمل بقول المجتهد على كونه معتقدا له في زمان واما توقفه على بقاء الاعتقاد حين العمل فغير معلوم على وجه الكلية وثبوته في بعض الموارد
لا يقتضي الثبوت كلية الا على تقدير صحة العمل بالقياس وهو باطل عندنا على انه مع الفارق لان الظن السابق ثابت فيما اذا رجع من القول السابق وورد
فيه باعتبار طرو الصدق لا كذلك زوال الاعتقاد بالموافقة فانه ليس كذلك ولا شك ان الاول اضعف من الثاني وقد اشار الى هذا في الوافية لا يقال نحن نحكم
بمساواة محل البحث لما اذا تغير ظن المجتهد في حال الحيوة في الحكم باعتبار الاستقراء وذلك لان اكثر الموارد التي يعرض فيها انتفاء ظن المجتهد لا يجوز
العمل بقوله بعد زوال الظن فكذا في محل البحث لانا نقول هذا غير وجيه لان حجية الاستقراء محل التامل سلمنا ولكن نمنع من ثبوته هنا لانه يجب
في جملة من المواضع العمل بقول المجتهد مع انتفاء ظنه منها ما اذا نسي المجتهد ما اعتقده سابقا ومنها ما اذا حصل الاغماء على المجتهد فان للمقلد
تقليده حين الاغماء مع انتفاء ظنه قد يناقش فيما ذكر اولا بالمنع من ارتفاع الظن في الصورة المفروضة لاحتمال بقائه في الخزانة ولذا يحصل للناسي والمغمى
عليه بمجرد الالتفات وكونه من اصل عدم كون بقاء المبدأ شرطا في صدق المشتق بعيد ثانيا بالمنع من جواز التقليد في اكثر الصور المفروضة كعدم تقوية نيابة
المجتهد في اغمائه وفي كلا الوجهين نظر ولا يقال نحن نحكم بالمساواة بين الامرين باعتبار ان الاصل عدم جواز التقليد مع عدم بقاء ظن المجتهد لانا نقول
على هذا يكون مرجع هذا الوجه الى بعض الوجوه المتقدمة فلا ينبغي جعله مقابلا لها فتم واما في الرابع فبان كلام الجماعة لا يكون حجة ما لم يدل عليه
دليل ولم يبلغ حد الاجماع ولا الشهرة واما في الخامس فبالمنع من المقدمتين ومنها انه لو جاز تقليد الميت لوجب تقليد الاعلم من المجتهدين في الكل والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلما اشار اليه المحقق الشيخ علي في حاشية يع فانه قال في مقام الاحتجاج على ما صار اليه انه لو جاز العمل بقول الفقيه
بعد موته امتنع في زماننا هذا الاجماع على وجوب تقليد الاعلم والاورع من المجتهدين والوقوف لاهل العصر على الاعلم والاورع بالنسبة الى الاعصار
السابقة كاد يكون ممتنعا انتهى واما بطلان التالي فلان الادلة الدالة على وجوب تقليد الاعلم وفيه نظر للمنع من ذلك فان معرفة الاعلم غير متعذرة

في بيان جواز تقليد المجتهد الميت على مذهب من جوزه

والمنع

العلم ربما يكون واجبا مشروطا ولاحتمال تعيينا بصورة

في بيان حجج من جوز تقليد المجتهد
الميت على عدم جوازه

ولا متعسّرة غالبا كما اشار اليه في الوافية سلّمنا ولكن قد يمنع من اطلاق وجوب تقليد الاعلم لاحتمال الاختصاص بصورة ارادة تقليد الحي لتكون نهاية
ما اشار اليه المحقق الشيخ علي في حاشية الشرايع فقال اذا وجد للفقيه في مسئلة قولان انما يجوز تقليده والرجوع اليه في القول الاخير لوجوب رجوعه عن
الاول اليه ووجوب اعلام من كان قلّده في الاول برجوعه عنه واكثر المسائل يختلف قول الفقيه الواحد فيها ولا يكاد يفرق بين القول الاول
والاخير الا نادرا فيتعذر الرجوع من هذا الوجه ايضا انتهى وفيه نظر لما ذكره في الوافية من انه يمكن العلم بتقديم الفتوى وتأخيره في البعض من كتبه وانه
لا يتم الا في ميت تغير فتواه في مسئلة واحدة ولاحتمال التغيير ينتقض بالحي ومنها ما ذكره في م م فقال لا يمكن الاحتجاج لعدم جواز تقليد الميت بان
التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد العسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلحان دليلا في موضع النزاع
لان حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج العسر يندفع بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى
على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر
وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت
مع وجود الحي انتهى وفيه نظر وللاخرين ايضا وجوه منها انه لو لم يصح تقليد الميت لما اجمعوا على النقل عن السلف وعلى وضع الكتب التي بايدينا فالمقدم
مثله واما الملازمة فلانه لا فائدة في الامرين سوى التقليد فقد ظهر ان جواز التقليد مجمع عليه وفيه نظر للمنع من الملازمة فان فائدة الامرين غير
منحصرة فيما ذكر بل لهما فائدة عظيمة وهي على ما ذكره جدي قدس سره وبعض المحققين استفادة طريقة الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها
على بعض وفهم الفقهاء للاخبار وترجيحاتهم ومعرفة الجرح والتعديل والتفسير وخلافها والشاذ النادر والاصطلاحات ومعرفة المجمع عليه والمختلف
فيه والمشهور وغير ذلك حتى ان جدي قدس سره قال لا يكاد يمكن الاجتهاد الا بملاحظة كتب السلف بل لا يكون واقعا في الازمنة الواقعة بعد غيبة الائمة
عليهم السلم قال بل نفع كتبهم للمتعلمين ايضا اذ لولاها لما امكنهم الدرس والتعلم شكر الله سعي الفقهاء حيث ضبطوا ونقحوا وقربوا البعيد واسسوا
وجمعوا ونظموا او فهموا انتهى لا يقال ما ذكر من الفائدة وان كان محتملا الا ان الظاهر هو الفائدة المتقدمة لانا نقول لا نسلم ذلك غاية الامر تساوي الاحتمالين
ومعه لا يصح الاستدلال سلمنا الظهور ولكنه مدفوع بتنصيص ارباب الكتب على عدم جواز تقليد الميت ولا يقال اعتماد العلماء على اخبارهم ونقلهم
وحكمهم ودعويهم وغير ذلك وهو من باب التقليد للميت فيكون هذا مرجحا لاحتمال الفائدة المتقدمة بل دليلا على تمامية الاجماع على جواز تقليد الميت
لانا نقول ليس اعتماد العلماء على ما ذكر من باب التقليد بل من باب الرجوع الى اهل الخبرة واستفادة الظن وكيف يجوزان بسبب التقليد الى العلماء
او يحتمل في حقهم مع تصريحهم بحرمته للعوام فضلا عن انفسهم فضلا في مقام الاحتجاج على الاحكام الشرعية وليس مجرد الاعتماد على كلام الغير تقليدا
لهم والا لكان اعتماد النبي صلى الله عليه وآله على كلام الشاهدين تقليدا لهما وهو فاسد بالبديهة وبالجملة التمسك بالاجماع على الحكم بجواز تقليد الميت في غاية الفساد
ومنها انه لو لم يجز تقليد الميت لزم الحرج والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما اشار اليه بعض من ان كثيرا من الازمنة والامكنة تخلو عن المجتهد
وعن التوصل اليهم فلو لم يجز لزم ذلك وفيه نظر اما اولا فللمنع من بطلان التالي لان ما دل على نفي الحرج والعسر في الشريعة غايته انه من العموم الذي يقبل التخصيص
فليخصص هنا بما دل على عدم جواز تقليد الميت المتقدم اليه الاشارة فانه اخص بالنسبة الى العموم المشار اليه وقد بينا ان الخاص حاكم على العام ولو
سلم ان كلا من الامرين عام من جهة وخاص من اخرى وان التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه فمن الظاهر ان الترجيح بحسب القواعد الاصولية
التي عليها المدار مع ما دل على عدم جواز تقليد الميت ولو سلم تساويهما بحسب الترجيح من كل جهة فيجب التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصل ومن الظاهر
انه يقتضي عدم جواز تقليد الميت نعم لو منع من نهوض ما تقدم من الادلة على عدم جواز تقليد الميت لاثباته بالذات او قيل بان عموم ما دل على نفي الحرج
مما لا يقبل التخصيص كما لا يقبل التخصيص عموم ما دل على نفي التكليف بما لا يطاق فربما اتجه التمسك بالوجه المزبور واما ثانيا فللمنع من الملازمة لان
الغالب التمكن من تقليد المجتهد الحي من غير عسر وحرج لان تقليده لا ينحصر في سماع الفتوى منه حتى يلزم الحرج لانه لا يجوز تقليده بذلك وباخبار العدل
عن مذهبه وبملاحظة كتابه وح لا يلزم الحرج ويشهد بما ذكر فتوى الاصحاب بحرمة تقليد الميت اذ من الظاهر انهم لا يفتون بما فيه حرج غالبا ولا يخفى
ثبوته عليهم لو كان ثابتا واما ثالثا فلان لزوم الحرج بلزوم تقليد الحي بالنسبة الى جماعة او الاكثر لا يستلزم جواز تقليد الميت بالنسبة الى من
يتمكن من تقليد الحي من غير حرج لا يقال لا قائل بالفصل بين الافراد فاذا جاز تقليد الميت لبعض المكلفين ولو للحرج جاز مط لانا نقول هذا
ثم لعدم الدليل عليه واما رابعا فلان لزوم الحرج في تقليد الحي لا يستلزم جواز تقليد الميت اذ الواسطة بين تقليد الحي والميت متعقلة وهي العمل

عن نخ

بالاحتياط

في بيان حجج من جوز تقليد المجتهد
الميت مع عدم جوازه

بالاحتياط او بامر اخر غير تقليد الميت ومع ذلك فيمكنهم دفع الحرج بالاشتغال بتحصيل الاجتهاد فالحرج الذي يكون بسبب المكلف لا يوجب سقوط
التكليف وقد اشار الى ما ذكر جدي قدس سره فقال فان قلت لو لم يجز تقليد الميت في اعصر جواز التقليد في الحي لهلك الناس في العصر الذي لا يكون فيه
مجتهد او العصر الذي لا يصل يدهم الى المجتهد انهم ح ماذا يصنعون مثبتا لعدم جواز تقليد الميت ايضا لان مستلزما باطل ايضا قلت ولا ما تقولون
لو لم يكن كتب الفقهاء موجودة او كانت موجودة لكن لم يوجد من يفهم كتبهم او فهم كتبهم على وجه الصحة لا يكاد يتحقق للفضلاء فضلا عن العوام
ثم قال وايضا ما تقولون في الوقايع الخاصة التي ليست مذكورة في كتب الفقهاء بخصوصها وغالبا يحتاج الناس اليه من هذا القبيل ولا يستنبط
من الكتب ثم قال وايضا العدالة مثلا امر يحتاج اليها في غالب الاحوال فلو لم يكن العادل موجودا او لم يكن من يعرف حقيقة العدالة ومنافياتها او لم
يكن يعرفها العادل ماذا يصنعون فيلزم من ذلك على ما ذكرتم ان لا يكون العدالة شرطا في الشرع مع ترافقه على ما قلتم في انحصار التقليد في الحي وكذا
الحال بالنسبة الى غير العدالة من الامور التي يحتاج اليها شرعا الى ان قال وايضا ما تقولون في الذين ليس باشد من حال اصول الدين فما تقولون في حال
الاقطار والامكنة التي ليس فيها من يعلم اصول الدين مثل البوادي والقرى والجبال الى الاقطار الواقعة في بلاد الكفر او الضلالة ومنهم من فيهم من
يعلم لكن لا يعلم انه ماخوذ او مظنة انهم لا يسمعون قوله او لعله لا يتهم بالدين وبالجملة الواجبات الكفائية التي يجب على المكلفين تحصيلها لانتظام
دينهم ودنياهم في غاية الكثرة وانهم ربما يهملون في التحصيل فيكونون ماخوذين لتقصيرهم نعم منهم من ليس بمقصر فلا يؤاخذ واما انهم ماذا
يصنعون فاللازم عليهم ح بذل الجهد بحسب ما امكنهم في تحصيل الاحتياط والعمل به لا يجوز لهم غيره فعند تعدد الاقوال للمفتين يعملون بما هو الاحوط وان لم
يكن قول الحي منهم لا انه يقلده هذا اذا كان بناء الاحتياط هو الاخذ بما هو اوثق واما اذا لم يثبت الاحتياط فيه او يكون قول واحد فاحتياطه طرح مخصر
في العمل بقول الميت كما اذا لم يكن هناك قول الفقيه الحي بل يكون قول العامي والعمل بقوله ح ليس من باب التقليد كما ان عمل المجتهد بقول غيره لا
يكون تقليدا بل من باب الاجتهاد كاخذه بقول الموثقين والخارجين وقول الرواة وقول اللغويين وقول الفقيه في بعض الاماكن وغير ذلك وبين الاجتهاد
والتقليد فرق واضح ومنها انه لو لم يجز تقليد العالم الميت لكان مساويا للجاهل الميت في عدم جواز التقليد والتالي باطل لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون فالمقدم مثله وفيه نظر للمنع من شمول الآية الشريفة لمحل البحث سلمنا ولكن غايتها العموم ولا يجوز ان يتمسك العامي بها لاثبات جواز
تقليد الميت ولا المجتهد اما الاول فلان غاية ما يستفاد من العموم الظن ولا يفيد القطع ومن الظاهر ان العامي لا يجوز له التعويل على الظن بل التعويل
عليه مختص بالمجتهد ففرض العامي في هذه المسئلة الرجوع الى المجتهد فان جوز له تقليد الميت جاز له ذلك والا فلا وليس له التمسك بالادلة الظنية
على جواز تقليد الميت نعم ان تحقق له دليل قطعي على ذلك صح له الاعتماد عليه من غير رجوع الى المجتهد لكن تحقق هذا له في هذه المسئلة بعيد في الغاية واما
الثاني فلان العموم انما يجوز التمسك به حيث لم يتحقق ما يصلح لتخصيصه واما معه فلا ومحل البحث من هذا القبيل لان الادلة الدالة على عدم جواز تقليد الميت تصلح
لتخصيصه ومنها ان انبياء بني اسرائيل يجوز العمل بقولهم بعد موتهم فيلزم ان يكون علماؤنا كذلك لعموم المنزلة في قوله صلى الله عليه وآله علماء امتي كانبياء بني
اسرائيل وفيه نظر اما اولا فلان العمل بقول انبياء اسرائيل بعد موتهم ليس من باب التقليد لحصول القطع من قولهم ولا كذلك العلماء فلا يشمل عموم المنزلة
لمحل البحث واما ثانيا فلان العموم انما يصح التمسك به حيث لم يعارضه ما هو اقوى منه او مساو له واما مع وجود احد الامرين فلا والعموم في محل البحث مما
عارضه ما هو اقوى منه وهو ما دل على عدم جواز تقليد الميت فلا يجوز التمسك به واما ثالثا فلما تقدم اليه الاشارة ومنها ان قول المجتهد الميت يفيد
الظن فيجب العمل به لعموم ما دل على حجية الظن وفيه نظر لانا نمنع من كلية الكبرى سلمنا ولكنه معارض بالظن المستفاد من قول المجتهد الحي وهو اولى
بالترجيح لحصول البراءة اليقينية معه ولاعتضاده بما دل على عدم جواز تقليد الميت لا يقال هذا انما يتجه لو تساوى الظنان في نفس المسئلة الشرعية
واما اذا فرض حصول الظن الاقوى من قول المجتهد الميت فلا بل يجب الاخذ به عملا باقوى الظنين كما يجب الاخذ بقول المجتهد الحي اذا كان الظن المستفاد
منه اقوى لذلك لانا نقول التفصيل بلزوم الاخذ باقوى الظنين منهما ان حصل والتوقف والتخيير مع فقده خرق للاجماع المركب على الظاهر كما لا يخفى
ومنها ما اشار اليه في الوافية من خبر احمد بن ابي خلف قال كنت مريضا فدخل علي ابو جعفر عليه السلم يعودني في مرضي فاذا عند راسي كتاب يوم وليلة
فجعل يتصفحه ورقة ورقة حتى اتى عليه من اوله الى اخره وجعل يقول رحم الله يونس قال في الوافية والظاهر ان الكتاب كان كتاب الفتوى
فحصل تقرير الامام عليه السلم على تقليد يونس بعد موته ثم قال وايضا روى بسنده عن داود بن القسم ان ابا جعفر الجعفري قال ادخلت كتاب يوم
وليلة الذي الفه يونس بن عبد الرحمن على ابي الحسن العسكري عليه السلم فنظر فيه وتصفحه كله ثم قال هذا ديني ودين ابائي وهو الحق كله فلو لم يجز العمل

لم افهم مطلع الاصل
قولا واحد

بقول

بقول الميت لا يلزم العمل به قبل عرضه عليه ثم قال وايضا ابن بابويه صرح بجواز العمل بما في من لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه وهو صريح
في تجويزه العمل بفتاوى ابيه بعد موته وانكاره مكابرة انتهى وفي جميع ما ذكره نظر واضح ومنها انا لا نسلم انه ما اذا علم ان جواز استفتاء المقلد عن المجتهد
انما هو لانه مخبر عن احكام الله تعالى ثم يحصل له القطع بان حيوة المجتهد وموته مما لا يحتمل ان يكون مؤثرا في ذلك وضعف هذا الوجه في غاية الظهور
ومنها ان ما دل على جواز تقليد الحي يدل بعمومه على جواز تقليد الميت وقد اشار الى هذا في الوافية فقال لزوم الحرج يدل على جواز التقليد كما
ورد من الاخبار من رجوع الناس بامر الائمة الى محمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وامثالهم في احكامهم مع الامر باخذ معالم الدين
عنهم على ما ذكره الكشي في ترجمتهم وتخصيص الحي واخراج الميت يحتاج الى دليل ولا يكفي اندفاع العسر بتقليد الاحياء للاندفاع بتقليد الميت ايضا انتهى
وفيه نظر اما اولا فلان العموم المشار اليه يجب تخصيصه بما هو اقوى منه وهو ما دل على عدم جواز تقليد الميت واما ثانيا فللمنع من عموم ما دل على نفي الحرج ليس منه
قطع واما قول صاحب الوافية ولا يكفي الخ فضعفه ظاهر لان اندفاع الحرج اذا كان حاصلا بكلا الامرين وكان الاول محصلا للبراءة اليقينية للاتفاق
عليه دون الثاني لوقوع الخلاف فيه كان اللازم الاقتصار على ما يتيقن معه بالخروج عن العهدة فتدبر وقد اشار جدي قدس سره الى منع العموم المشار اليه قائلا
اي عموم ما دل على ذلك اما الاية والاخبار فالقدر الذي يفهم منهما ويتبادر هو الحي واما انه يفيد العموم فلا وثوق في دلالتهما عليه واما الاجماع فقد نقل
الاجماع على منع حجية قول الميت وهذا هو ظاهر فتاوى المعظم ثم قال فان قلت من جملة الادلة التي استدلوا على حجية قول المجتهد قضاء الضرورة
فلعله يشمل ما نحن فيه قلت كيف يمكن دعوى قضاء الضرورة بعد الاحاطة بما ذكرناه بالنسبة الى قول الميت ومنها ان المجتهد اذا غاب جاز العمل بقوله فكذا
اذا مات وضعفه في غاية الظهور وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا قلد المجتهد الحي على الوجه المعتبر ثم مات ذلك المجتهد فهل يجوز للمقلد ان
يبقى على تقليده في المسئلة التي قلده فيها او يجب العدول لغيره الى تقليد المجتهد الحي فيه قولان **الاول** جواز البقاء على التقليد السابق وهو لبعض الفضلاء المعاصرين
الثاني عدم الجواز بل يجب الرجوع الى المجتهد الحي وهو الظاهر من الشيخ علي في تعليقة الشرايع ووالدي العلامة دام ظله العالي والمعتمد هو القول الاول لوجوه الاول الاستصحاب
ويتقرر بتقريرين احدهما ان الحكم الشرعي من الوجوب والندب وغيرهما قد تعلق بالمقلد بتقليده ولم يعلم كون الموت من افعاله فالاصل بقاؤه وهذا
كتعلق وجوب القصر بالمسافر قبل وصوله الى بلده بسفره وكتعلق وجوب الاتمام بالحاضر قبل السفر ولا اشكال في جريان الاستصحاب فيهما فكذا فيما نحن فيه
لا يقال هذا التقرير يختص ببعض الصور فيكون الدليل اخص من المدعى لانا نقول الظاهر عدم القائل بالفصل بين الصور فيلحق ما لم يجر فيه الاستصحاب
بما يجري فيه بظهور الاجماع المركب لا يقال ما لم يجر فيه هذا الاستصحاب يجري فيه استصحاب اخر يقتضيه وهو واضح فيقع التعارض بين الاستصحابين
فلا بد من الرجوع الى ما يقتضي البراءة اليقينية عن التكليف الثابت وهو هنا العدول عن التقليد السابق لانا نقول هذا الاستصحاب مثبت وما
يعارضه ناف والمثبت من الاستصحابين مقدم على النافي منهما وثانيهما ان تقليد المقلد قد صح في حال حيوة المجتهد فالاصل بقاؤه بعد فواته وهذا
كما اذا صح البيع ثم شك بعد في فساده لا شك في جريان الاستصحاب فيه فكذا في محل البحث لا يقال حكم التقليد في حال الحيوة كان الوجوب وهو مما لا يمكن
بقاؤه بعد الموت لانه لا يجب تقليده بعد موته لانه يجوز له العدول الى تقليد المجتهد الحي فاذا ارتفع الوجوب ارتفع الجواز الذي في ضمنه لما تقرر من ان ارتفاع الفصل
يستلزم رفع الجواز الذي كان في ضمنه فلا يمكن التمسك بهذا الاستصحاب لانا نقول هذا ضعيف لانا لا نتمسك باصالة بقاء وجوب تقليد الثابت حال
الحيوة ولا باصالة بقاء الجواز الذي كان في ضمنه بل نقول قد ثبت لتقليده في حال الحيوة حكمان احدهما تكليفي وهو وجوب البقاء على تقليده بعد التقليد
والثاني وضعي وهو صحة تقليده بمعنى كونه مجزيا ومخرجا عن اشتغال الذمة بالتكاليف فاذا مات ارتفع الاول وهو لا يستلزم ارتفاع الثاني كما لا يستلزم ارتفاع لزوم البيع
ارتفاع صحته فاذا كان الامر كذلك صح التمسك باستصحاب صحته كما يصح التمسك باستصحاب صحة البيع والصلوة بعد ارتفاع اللزوم وحرمة القطع لا يقال
الحكم الوضعي هنا انما ثبت بسبب الحكم التكليفي ولولاه لما كان ثابتا لانه من لوازمه لانا نقول لا نم ذلك بمجرده لشك فيه يكفينا في التمسك بالاستصحاب
بعد علمنا بثبوت الحكم الوضعي سلمنا ولكن نقول القدر المسلم هو ثبوت الملازمة في اول الامر ممنوع بالنسبة الى الاستدامة ولا يقال هذا الاستصحاب
والاستصحاب السابق انما يجوز التمسك بهما اذا لم يثبت كون التقليد مشروطا ببقاء ظن المجتهد لكنه قد ثبت لما تقدم اليه الاشارة في مقام الاحتجاج
على عدم جواز تقليد الميت فلا يجوز ذلك لانا نقول لا نم الشرط المذكور وقد عرفت ضعف ما تقدم اليه الاشارة ولا يقال الفرق بين ابتداء التقليد
واستدامته مما لم يظهر به قائل من السلف فيكون قولهم المدعى عليه الاجماع لا يجوز تقليد الميت ينفي الفرق لانا نقول عدم ظهور القائل من
السلف لا يكون بنفسه حجة ودعوى شمول اطلاق قولهم المشار اليه لمحل البحث ممنوع لانصرافه الى ابتداء التقليد لا غير بل قد يقال لا يمكن

فيما يتعلق بتقليد المجتهد الميت

شموله

شموله لمحل البحث الا بجواز الان البقاء على التقليد ليس تقليدا بالمعنى المصطلح فتدبر الثاني انه لو وجب العدول عن التقليد بعد موت المجتهد للزم الحرج العظيم
غالبا والتالي باطل فالمقدم مثله واما الملازمة ففي غاية الوضوح الثالث انه لو وجب ذلك لاشتهر بل لتواتر لتوفر الدواعي عليه والتالي باطل جدا ونحن الان
لم نسمع ان المقلدين عدلوا بعد موت من قلدوه ولم نسمع ايضا ان الائمة عم بعد موت مقلدي اصحابهم امروا بالرجوع الى
غيرهم من اهل الفتوى من الاحياء **الثاني** قال الشيخ علي في حاشية الشرايع متى عرض للفقيه العدل فسق والعياذ بالله او جنون او طعن في السن كثيرا
بحيث اختل فهمه امتنع تقليده لوجود المانع ولو كان قد قلده مقلد قبل ذلك بطل حكم تقليده لان العمل بقوله في مستقبل الزمان يقتضي الاستناد اليه
وقد خرج عن الاهلية لذلك فكان تقليده باطلا بالنسبة الى مستقبل الزمان انتهى وفيه نظر **الثالث** اعلم انه قال في الوافية بعد الاشارة
الى القول بعدم جواز تقليد الميت والقول بجوازه والذي يختلج في الخاطر في هذه المسئلة ان من علم من حاله انه لا يفتي في المسائل الا بمنطوقات الادلة و
مدلولاتها الصريحة كابني بابويه وغيرهما من القدماء يجوز تقليده حيا كان او ميتا ولا ينافي وتجويز موته في فتاويه واما من لا يعلم من حاله ذلك
كمن يعمل باللوازم الغير البينة والافراد والجزئيات الغير البينة الاندراج فيشكل تقليده حيا كان او ميتا فان من تتبع فظهر عليه كثرة اختلاف الفقهاء
في هذه الاحكام يعلم ان قليل الغلط في هذه الاحكام قليل مع ان شرط صحة التقليد ندرة الغلط والسر فيه ان مقدمات هذه الاحكام لما لم يوجد
فيها نص صريح كثيرا ما تشتبه فيها الظن بالقطع وربما تشتبه الحال فيتوهم جواز الاعتماد على مطلق الظن فيها فيكثر فيها الاختلاف ولهذا يوجد في
مقدمات هذا القسم مقدمة غير قابلة للمنع بل مقدمة لم يذهب احد الى منعها او بطلانها بخلاف الاختلاف الواقع في القسم الاول فانه يرجع الى الاختلاف
الواقع في القسم الاول فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان قلت فعلى هذا يبطل جواز اعتماد المجتهد ايضا على اعتقاده في هذا القسم الثاني قلت لا يلزم ذلك
لانه اذا حصل له الجزم باللزوم او الفردية يحصل له الجزم بالحكم الشرعي ومخالفة الحكم المقطوع به غير معقول ثم اذا عرفت هذا فالاولى والاحوط للمقلد
المتمكن من فهم العبارات ان لا يعتمد على فتوى القسم الثاني من الفقهاء الا بعد العرض على الاحاديث بل لو عكس ايضا كان احوط انتهى وفيه نظر اما اولا
فلان هذا التفصيل مما لم يذهب اليه احد من علماء الاسلام على الظاهر فيكون خرقا للاجماع المركب واما ثانيا فلانه مخالف للعموم الدال على جواز التقليد وتخصيص
العام من غير دليل غير جائز واما ثالثا فلانه مخالف لسيرة المسلمين قديما وحديثا فلا يمكن المصير اليه واما رابعا فلان في تكليف جميع المقلدين بمراعات
التفصيل المذكور حرجا عظيما ومشقة شديدة لان مراعاته يتوقف على العلم به وهو متعسر ان لم نقل بكونه متعذرا واما خامسا فلان السبب في هذا
التفصيل ان كان لزوم تحصيل ما هو الاقرب الى الواقع بالنسبة الى المقلدين فهو باطل لانه ينفي التقليد المبني على ذلك الا وجب على المقلد تحصيل
الظن بالواقع اقوى من الظن الحاصل من فتوى المجتهد العمل بظنه وهو باطل قطعا سلمنا ولكن يلزم على ما ذكر الحكم بوجوب تقليد من يحصل من فتواه الظن
بالواقع لا الحكم بالتفصيل المذكور فتدبر وبالجملة فضايح ما ذكره كثيرة وقد ذكر جدي قدس سره بعضها وتطول الكلام فيه وقد نقلت عبارته في الوسائل
مفتاح اذا لم يتمكن المقلد من تقليد المجتهد الحي اما لفقده او لتعذر الوصول اليه فهل يجوز له تقليد الميت او لا يظهر من الشيخ علي في حاشية
الشرايع وبعض شراح الجعفرية وجدي قدس سره ووالدي العلامة دام ظله العالي الثاني ويظهر من المقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والمحكي عن العلامة
وغيره الاول للقول الاول الاصل واطلاق ما دل على عدم جواز تقليد الميت من الاجماعات المعتضدة بفتوى المعظم لا يقال الاطلاق المذكور لا ينصرف
الى محل البحث لندرته لانا نقول لا نم الندرة المانعة عن شمول الاطلاق لمحل البحث ويؤيد ما ذكرناه ما ذكره في حاشية الشرايع فانه قال فان قيل فما تقول
فيما ينقل عن الشيخ السعيد فخر الدين انه نقل عن والده جواز تقليد الموتى في هذه الحالة قلت هذا بعيد جدا لانه قد صرح في كتبه الاصولية والفقهية
ان الميت لا قول له واذا كان بحسب الواقع لا قول لهم لم يتفاوت عدم جواز الرجوع حال الضرورة والاختيار ولعله اراد الاستعانة بقول المتقدمين في
معرفة اصول المسائل والاحكام مع انتفاء المرجح لا انه اراد جواز تقليدهم فحصل من ذلك توهم غير المراد وللقول الثاني ما اشار اليه في مجمع الفائدة
فقال الظاهر جواز العمل بقول الميت عند عدم الحي اصلا والا يلزم الحرج والضيق المنفيان عقلا ونقلا وللاستصحاب ولتحقق الحكم وحصول من
الدليل ولم يتغير بموت المستدل ثم قال والظاهر ان الخلاف ظاهر كما صرح به في ذكرى والجعفرية وكتب الاصول وليس يعلم كون المخالف مخالفا
لبعد ذلك عن ذكرى المخصوص ببيان مسائل الاصحاب وعدم اختصاص دليل الطرفين بالمخالف لكن مع ذلك لا يحصل الراحة من اسهام وفيه نظر والمسئلة
في غاية الاشكال لكن القول الاول في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا اشكال ولا شبهة في ان التكليف لا يسقط عن المكلف
في هذه الحالة كما صرح به جدي قدس سره فقال اذا لم يمكن الوصول الى المجتهد الحي او لم يكن لم يسقط التكاليف البديهية عن المقلدين لبقائها بالضرورة

فيما يتعلق بتقليد المجتهد الميت

فيما اذا لم يتمكن من تقليد المجتهد الحي

الوجه نسخة

في بيان مسائل متعلقة بتقليد الميت من المجتهدين

زم

من الدين والاخبار المتواترة انتهى **الثاني** اذا تمكن المكلف من تحصيل الاجتهاد في هذه الحالة من غير عسر ومشقة لا تتحمل عادة فالاحوط بل اللازم
تحصيلها كما صرح به الشيخ علي في حاشية الشرايع فقال فان قيل فما ذا يصنع المكلف اذا خلي العصر من المجتهدين قلنا حينئذ يجب على جميع المكلفين الاجتهاد لانه
واجب على الكفاية فاذا لم يقم به احد من اهل العصر تعلق التكليف بجميعهم فيجب عليهم جميعا استفراغ الوسع في تحصيل هذا الفرض انتهى **الثالث**
قال في حاشية الشرايع بعد الحكم بوجوب تحصيل الاجتهاد في الفرض السابق فان قيل فما ذا يصنعون في تكاليفهم وقت السعي للاجتهاد قلنا عند ضيق
وقت الصلوة مثلا يأتي المكلف بها على حسب الممكن كما يأتي فيمن لا يحسن القراءة ولا الذكر عند الضيق بتقديمه مقدار زمان القراءة ثم يركع ويصلي
هذا النهج حكم سائر التكاليف وليس ببعيد في هذه الحالة الاستعانة بكتب المتقدمين على معرفة بعض الاحكام انتهى وفيه نظر **الرابع** اذا لم يتمكن
المكلف في صورة عجزه عن المجتهد الحي عن الاجتهاد وتمكن من العمل بالاحتياط على وجه لا يلزم منه الحرج وجب عليه كما صرح به جدي قدس سره ووالدي العلامة دام ظله
الخامس اذا لم يتمكن من الاحتياط او كان فيه حرج عظيم فهل يجوز له تقليد الميت حينئذ او لا بل يجب عليه الاخذ بما هو المشهور بين الاصحاب صرح بالثاني جدي
قدس سره ووالدي العلامة دام ظله العالي وهو الاقرب وان لم يتمكن من العمل بالمشهور ايضا فالاحوط بل اللازم تقليد اعلم الاموات واتقاهم وان لم يتمكن من معرفة جميع
ذلك وانحصر تحصيل الحكم في تقليد الميت جاز حينئذ بل وجب لئلا يخرج من الدين ويبقى بلا عمل وطاعة **مفتاح** اذا اختلف المجتهدون في الفضل

في بيان وجوب تقليد الاعلم من المجتهدين

والعلم فكان احدهم افضل واعلم من غيره فهل يجب على المقلد والمستفتي ان يتبع الافضل والاعلم فيقلده ولا يجوز له تقليد غيره او لا بل يتخير بين تقليد
الاعلم وغيره اختلف الاصوليون فيه على قولين الاول وجوب تقليد الاعلم وهو للمحقق في يج وقه في د ويه والاصول والسيد عميد الدين في المنية والشهيد
في س وعد وكرى والمحقق الثاني في الجعفرية وجامع صدر الشهيد الثاني في التمهيد وولده في م والفاضل البهائي في ده وجدي الصالح في حاشيته ووالدي
العلامة دام ظله العالي والمحكي عن احمد حنبل وابن شريح والقفال وفي يه هو مذهب جماعة من الاصوليين والفقهاء وفي لك هو الاشهر بين اصحابنا وفي
التمهيد الحق عندنا ذلك وفي المعالم هو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم الثاني عدم وجوب ذلك بل يتخير بين تقليد الاعلم وغيره وهو للحاجبي والعضد
والمحكي في يه عن القاضي ابي بكر وجماعة من الاصوليين والفقهاء وقد حكي عن بعض المعاصرين من اصحابنا للاولين وجوه منها اذا قلد الاعلم برئت ذمته
بيقين ولا كذا اذا قلد غيره اذ لا دليل على كون تقليده مبرئ الذمة ومن القواعد المقررة انه يجب تحصيل القطع ببراءة الذمة من الاشتغال
بالتكليف الثابت وقد عرفت انه انما يحصل بتقليد الاعلم دون غيره فيجب ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم ومنه قول المجتهد خرج منها قول
الاعلم ولا دليل على خروج غيره فيبقى مندرجا تحتها ومنها ان الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى من الظن الحاصل من قول غيره فيجب العمل به اما
المقدمة الاولى فلان زيادة العلم اشد منعا من الخطاء وفي مجمع الفائدة لا شك انه لو قطع النظر عن جميع الامور الخارجة يحصل الظن بقول
الاعلم اكثر واما المقدمة الثانية فلان اتباع اقوى الظنين واجب عقلا وقد تمسك بهذه الحجة في يه وب والمنية ولم وكشف اللثام وشرح الزبدة
لجدي الصالح وفيها نظر للمنع من المقدمتين اما الاولى فلما اشار اليه في لك فقال الاشهر بين الاصحاب المنع من تقليد المفضول لان الظن بقول المفضول
واتباع الاقوى اولى لان اقوال المفتي بالنسبة الى المقلد كالادلة فكما يجب العمل بالدليل الراجح يجب تقليد الافضل وفيه نظر لمنع كون الظن بقول الاعلم
مطلقا اقوى فان مدارك الظن لا تنضبط خصوصا في المسائل الشرعية فكثيرا ما يظهر رجحان ظن المفضول على ظن الفاضل في كثير من المسائل الاجتهادية
وفرق بين اقوال المفتين وادلة المستدل لان المستدل يمكنه ترجيح بعض الادلة على بعض بخلاف العامي بالنسبة الى الاقوال انتهى وقد يقال ان فرض
حصول الظن الاقوى من قول المفضول وان كان ممكنا خصوصا بالنسبة الى المتجزي ومن دونه من المحصلين الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد الا ان ذلك
نادر والنادر كالمعدوم ومبنى الشريعة على الغالب سلمنا عدم ندرته لكن نقول انه اذا ثبت فيما اذا كان الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى وجوب تقليده
ثبت في غير هذه الصورة ذلك ايضا اذ لا قائل بالفصل لا يقال يمكن معارضة هذا بمثله بان يقال اذا ثبت فيما اذا كان الظن الحاصل من قول المفضول
اقوى وجوب تقليده ثبت في غير هذه الصورة اذ لا قائل بالفصل لانا نقول هذا حسن لو لم ينعقد الاجماع على عدم تعين تقليد المفضول مطلقا واما
معه كما هو الظاهر فلا كما لا يخفى سلمنا ولكن نقول حيث حصل التعارض وجب الرجوع الى الترجيح ومعلوم انه مع ما دل على وجوب العمل بقول الاعلم
واما الثانية فبانها انما تتم لو كان المناط في التقليد حصول الظن لا التعبد المحض واما على تقدير ثبوت كون التقليد من باب التعبد بان الشارع اوجب
العمل بقول المجتهد وجعله سببا شرعيا لذلك كما اوجب العمل بالاسباب الشرعية التي لا تناط بالظن فلا كما لا يخفى والظاهر ان امر التقليد مبني على التعبد
وليس المناط فيه حصول الظن والا لكان الواجب تقليد الميت والعمل بظاهر الكتاب او فتوى اكثر الاصحاب ونحو ذلك حيث يحصل للمقلد الظن

الاقوى

في بيان وجوب تقليد الاعلم من المجتهدين

اظن

الاقوى منها وبالجملة لكان الواجب على المقلد اتباع ظنه مطلقا وهذا باطل للزوم اختلال امر الدين وحصول فساد كلي في شريعة سيد المرسلين ص ولا اظن
مصيرا احد من المسلمين اليه فان قلت مقتضى الاصل ذلك ولكن قام الدليل على عدم جواز اتباع ظنون كثيرة للعامي كما قام للمجتهد ولم يقم دليل على
عدم وجوب اتباع الظن الاقوى الحاصل من قول الاعلم فيكون مندرجا تحت الاصل قلنا لا نم الاصل اذ غاية ما يستفاد من الادلة العقلية والنقلية هو ان
العامي بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية لم يجب عليه العمل بغير العلم وكذا المجتهد لما قام الدليل على وجوب اتباع ظنه كان الواجب عليه ذلك واما ولكن المجتهد
المقلد فلم يقم له نحو ذلك الدليل فلا يجوز الحكم بانحصار امره في العمل بالظن سلمنا ولكن فحوى ما دل على عدم جواز اتباع الفتوى التي هي اقوى من الظن الحاصل
من قول الاعلم يقتضي عدم جواز اتباعه ايضا وايضا انا لما راينا ان الاصل المذكور قد يخصص في اكثر المواضع بالنسبة الى العامي حيث لم يجز له العمل باكثر
الظنون القوية حصل الظن بانه ليس المناط في التقليد حصول الظن الا ان يعارض بان المستفاد من كلمات الاصحاب ان المناط فيه حصول الظن والاستقرا
كما يفيد الظن فكذا كلمات الاصحاب وحيث تعارض الامران ولا ترجيح في البين يبقى الاصل سليما عن المعارض وفيه نظر وبالجملة الدليل المذكور انما يتم لو
كان المناط في التقليد الظن فلو منع منه او شك فيه لم يتم الاستدلال ومنها ما تمسك به في ية فقال ان استويا في الدين وتفاضلا في العلم فالحق وجوب
الاخذ بقول الاعلم للمزية وهذا مرجح ولهذا يقدم في الصلوة انتهى وفيه نظر ومنها انه لو جاز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم والتمكن من تقليده للزم
المساواة بين من يعلم وبين من لا يعلم والتالي باطل اما الملازمة فلان غير الاعلم باعتبار نقص علمه يصدق عليه انه لا يعلم والاعلم باعتبار زيادة علمه يصدق
عليه انه يعلم فاذا جاز تقليدهما ثبت المساوات بينهما في جواز التقليد واما بطلان التالي فلعموم نفي المساوات في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون وفيه نظر فان مقتضى الاية الشريفة نفي المساوات بين من يعلم في الجملة ومن لا يعلم شيئا لان النكرة المنفية تفيد العموم وهذه لا
تصدق على غير الاعلم لانه باعتبار علمه في الجملة يصدق عليه انه يعلم وحيث صدق الموجبة الجزئية لم يصدق السالبة الكلية لانها نقيضها واجتماع
المتناقضين مح بل قد يستدل بالاية الشريفة على جواز تقليد غير الاعلم وذلك لو لم يجز تقليده لكان مساويا لمن لا يعلم شيئا فانه ايضا لا يجوز
تقليده مع وجود الاعلم والتالي باطل لعموم نفي المساوات فالمقدم مثله وفيه اشكال ومنها ما تمسك به الفاضل الهندي في الكشف وجدي الصالح
ره في شرح ده من انه لو جاز تقليد المفضول مع وجود الافضل لزم ترجيح المرجوح على الراجح والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وفيه نظر
لما ذكره في مجمع الفائدة فقال وقد يمنع لزوم ترجيح المرجوح اذ قد يظن التساوي بل الرجحان في الفتوى الواحد والحكم الواحد بل اكثر مع كونه
مفضولا وقياسه على حال الامامة والرياسة العامة غير سديد لان ذلك كالنبوة في اتباع المحض والتفويض اليه بالكلية ويحكم بالعلم البديهي
ويحتاج الى علم الهي في جميع الامور ومنشاء الفتوى والحكم الظن المستفاد من بعض القرائن وقد يفرض وصول المفضول الى الحق دون الفاضل
ولا محذور في ذلك ولا يمكن ذلك في اصل الامامة والنبوة فان المدار هنا على العلم الحق ولهذا قد جوزوا امامة المفضول للفاضل في الصلوة وجوز
للامام نصب القاضي من غير اشتراط تعذر الوصول اليه لان الظن كاف في الحكم انتهى ومنها اجماع الامامية في هذه المسئلة كما اشار اليه في مجمع الفائدة
فانه قال بعد الاشارة الى القول المذكور وقد ادعى الاجماع عليه ويمكن منعه ويشعر بعدم الاجماع كلام المص في نهاية الاصول ثم قال في مقام اخر
لو علم الاجماع فلا كلام ولكن حاله معلوم فان الخلاف مشهور في الاصول والفروع بل ظاهر عبارة يع تجويز الرجوع الى المفضول ويشعر به تجويز تعدد
القاضي في بلد واحد مع بعد التساوي انتهى لا يقال الاجماع ان لم يكن محققا فهو منقول فقد تقرر ان الاجماع المنقول بخبر الواحد العدل حجة لانا نقول
لم نعثر على نقله على وجه يصح الاعتماد عليه اما عبارة المعالم فليست بظاهرة على حكاية الاجماع ولا ظاهرة فيها على ان صاحبها ممن يمنع من امكان
الاطلاع عليه في زمن الغيبة واما ما حكاه في مجمع الفائدة من حكاية بعض الاجماع على ذلك فلا يصح الاعتماد عليه لعدم معرفة حال ذلك الناقل
فلعله ممن لا يكون دعاويه واخباره حجة ومنها جملة من الاخبار منها خبر عمر بن حنظلة الذي رواه المشايخ الثلثة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم
عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى ان قال قلت فان كل واحد منهما اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين
في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم
به الاخر وقد تمسك بهذه الرواية على المدعى الشهيد الثاني في لك والفاضل الهندي في الكشف وجدي الصالح قدس سره وادعى الاول في مقام انها نص في
المدعى ثم قال لكن قد عرفت ما في طريقها فان تم الاستدلال بها للانجبار ضعفها بالشهرة والا فلا انتهى ومنها خبر داود بن الحصين عن ابي عبد الله ع
في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضي الحكم قال ينظر الى افقههما واعلمهما

على هذا القول كما يستفاد من تم
وحكي عن بعض وفيه نظر فان
اجماع الامامية تم

في حكم وقع بينهما

باحاديثنا

باحاديثنا واو عهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الاخر ومنها خبر موسى بن اكيل عن ابى عبد الله ع عن رجل يكون بينه وبين اخ منازعة فى حق فيتفقا
على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما قال وكيف يختلفان قلت حكم كل واحد منهما للذى اختاره الخصمان فقال ينظر الى اعدلهما وافقههما
فى دين الله فيمضى حكمه ومنها المروى عن نهج البلاغة عن امير المؤمنين عليه السلم فى كتابه الى مالك الاشتر اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك فى
نفسك ممن لا تضيق به الامور اوقفهم فى الشبهات واخذهم بالحجج واقلهم تبرما بمراجعة الخصم واصبرهم على تكشف الامور واصرمهم عند اتضاح
الحكم وقد يمنع من نهوض هذه الاخبار لاثبات المدعى اما ما عدا الاخير منها فلاختصاصه بصورة خاصة وهى صورة اختيار كل من المتداعيين
رجلا للحكومة وقطع الدعوى فلا يتم به المدعى لا يقال اذا وجب الرجوع الى الاعلم فى هذه الصورة وجب مط اذ لا قائل بالفصل بين صورة محل البحث
لانا نقول لا نم ذلك بل لا يخ عن مناقشة واما الاخير منها فلضعف سنده وعدم جبره بالشهرة لا يخ عن اشكال وللآخرين ايضا وجوه منها ان
المجتهد المفضول من اهل الذكر كالافضل فيجوز العمل بقوله مط ولو كان الافضل موجودا اما المقدمة الاولى فلان المراد من اهل الذكر اهل العلم
ولا شك ان المجتهد المفضول من اهل العلم واما الثانية فلاطلاق قوله تع فاسئلوا اهل الذكر وفيه نظر اذ قد يمنع من شمول الاطلاق لمحل البحث
ويدعى تخصيص الاية الشريفة بالمعصومين عليهم السلم كما يظهر من بعض الاخبار ومنها انه لو لم يجز تقليد المفضول مع وجود الافضل لم يكن المفضول كانبياء
بنى اسرائيل والتالى بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان انبياء بنى اسرائيل كان يجوز العمل باقوالهم مط وقد فرض ان المفضول مع وجود الافضل لا
يجوز العمل بقوله فلا يكون مثلهم ح واما بطلان التالى فلعموم قوله ع علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل وفيه نظر فان الرواية قاصرة سندا ودلالة
كانبياء سلمنا ولكنها معارضة بعموم ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم وهو اولى بالترجيح اما على تقدير كون التعارض بينهما من قبيل تعارض
العمومين من وجه فلان العموم الشامل له معتضد بالاصل وشهرة القول بعدم جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل مع انه قطعى السند واما على
تقدير كون التعارض بينهما من قبيل تعارض العام والخاص المطلقين وان الخاص هو قوله ع علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل فلان عموم ما دل على عدم
جواز العمل بغير العلم معتضد بالشهرة هنا وقد ثبت ان العام اذا اعتضد بالشهرة لم يصلح الخاص لتخصيصه فت ومنها انه لو لم يجز تقليد المفضول مع وجود
الافضل لم يكن من جملة ورثة الانبياء ح والتالى بط لعموم قوله ع العلماء ورثة الانبياء وفيه نظر لقصور الرواية سندا ودلالة ومعارضة لما بيناه
ومنها اصالة بقاء جواز تقليد المفضول لا يقال هذا انما يتم فيما اذا عثر المقلد على المفضول قبل الافضل لا مط فيكون الدليل اخص من المدعى
لانا نقول اذا جاز فى هذه الصورة تقليد المفضول مع وجود الافضل بحكم الاصل جاز مط اذ لا قائل بالفرق بين هذه الصورة وغيرها على الظ
ولا يقال يعارض ما ذكر بمثله فيقال اذا عثر المقلد على الافضل قبل المفضول وجب عليه تقليد الافضل فالاصل بقاؤه بعد عثوره على المفضول
وكلما وجب تقليد الافضل فى هذه الصورة اوجبه مط ولا قائل بالفصل لانا نقول وجوب تقليد الافضل فى الصورة المفروضة لا نم كونه وجوبا اصليا
بل يحتمل ان يكون باعتبار انحصار من يصح تقليده فيه ح لا يمكن دعوى اصالة بقائه فت ومنها ان المعهود من سيرة اكثر المسلمين الرجوع الى جميع العلماء
المجتهدين وعدم تتبع الاعلم مع عدم انكار احد عليهم وقد تمسك بهذا الوجه الحاجبى والعضدى كما حكاه فى يه والمنية عن جماعة وفى ك عن بعض فقالوا وقد علم
قطعا ان المفضولين فى زمن الصحابة وغيرهم كانوا يفتون وقد اشتهر منهم ذلك وتكرر ولم ينكر احد فدل على انه جائز واجاب عن هذا فى يه والمنية
عن جماعة وفى ك عن بعض فقالوا قد علم قطعا ان المفضولين فى زمن الصحابة وغيرهم نقلا وهذا ممنوع وفى ك واستفتاء الصحابة مع تفاوتهم
فى الفضيلة لا يجرى على اصول الاصحاب لان قول الصحابة كما لا يخفى ومنها ما اشار اليه فى ك فقال فى مقام الاحتجاج لهذا القول لاشتراك الجميع
فى الاهلية ورده فيه فقال وفيه نظر لمنع كون اشتراكهم فى اصل الاهلية بالنظر الى انفسهم يقتضى تساويهم بالنظر الى الغير وهل ذلك الا عين الدعوى
ومنها ما اشار اليه فى ك من ان تعيين الارجح للتقليد يتوقف على ترجيح العامى والعامى لا يمكنه الترجيح لقصوره فيكون تكليفه بتقليد الاعلم تكليفا
بالمحال وفيه نظر لما ذكره فى التهذيب ويه والمنية ولك وح د لجد الصالح ره وح ص للعضدى من ان معرفة الترجيح ليست مستحيلة من العامى
لانه يظهر له بالتسامع من الناس ورجوع العلماء اليه وعدم رجوعه اليهم وغير ذلك ولو بالجملة كما له طريق الى معرفة المجتهد كذلك له طريق الى معرفة الاعلمية
ومنها انه لو وجب تقليد الافضل لزم الحرج العظيم والتالى بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالى فلعموم ما دل على نفى الحرج
فى الشريعة فت ومنها اطلاق جملة من الاخبار منها ما رواه فى الوسائل عن الطبرسى فى الاحتجاج عن ابى محمد العسكرى ع فى قوله تع فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله قال هذه لقوم من اليهود الى ان قال فقال رجل للصادق ع اذا كان هؤلاء العوام من اليهود

لا يبعد ان يقال ان الشهرة المذكورة فى هذه الروايات غير منجبرة عن محل البحث ومع ذلك مستندها الاخبار

مبحث وجوب تقليد الأعلم
من المجتهدين وعدمه

لا يعرفون

لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون
علماءهم الى ان قال فقال ع بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث استووا فان الله تع ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم
كما ذم عوامهم واما من حيث افترقوا فلا قال بين لى يا ابن رسول الله قال عليه السلم ان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح واكل
الحرام والرشا وتغيير الاحكام واضطروا بقلوبهم الى ان من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين
الله فلذلك ذمهم وكذلك عوامنا اذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها فمن قلد مثل هؤلاء
فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه
فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم فان من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا
شيئا ولا كرامة وانما كثر التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت لذلك لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ويضعون الاشياء على غير وجهها
لقلة معرفتهم واخرون يتعمدون الكذب علينا الحديث وقال فى الوسائل واورده العسكرى ع فى تفسيره انتهى لا يقال هذه الرواية لا يجوز الاعتماد
عليها لضعف سندها بالارسال لان التفسير المشار اليه لم يثبت تواتره عن الامام العسكرى ع ولا نقله عنه على وجه يجوز الاعتماد عليه وقد اشار
الى ما ذكر فى الوسائل واحتمل فيه حملها على التقية وقال ايضا هى هنا معارضة بمتواتر قطعى السند لانا نقول ضعف السند هنا غير قادح لانجباره
بمصير معظم اصحابنا الامامية الى جواز التقليد واما احتمال الحمل على التقية فمدفوع بالاصل ولولاه لارتفع الوثوق باكثر الاخبار لتطرق
الاحتمال المذكور فيها واما دعوى كونها معارضة بالمتواتر فممنوع لان المقطوع به عدم التواتر فى منع التقليد بل الادلة القاطعة تدل على
جوازه الا ان يكون المراد العمومات المانعة عن العمل بغير العلم فانها متواترة ولكنها لا تصلح للمعارضة لان الرواية المذكورة بالنسبة اليها اخص
فيلزم تخصيصها بها نعم يمكن ان يقال ان دعوى انجبار ضعف سند الرواية بمصير المعظم الى ذلك بحيث يصح التمسك بها فى محل البحث انما يتجه لو
ثبت استنادهم بها على ما صاروا اليه وتلقيهم اياها بالقبول بحيث يحصل العلم او الظن بصحتها وكونها صادرة عنهم ع ومجرد
موافقتها لما صاروا اليه فى الجملة لا يقتضى ذلك خصوصا اذا كانت مخالفة لما صاروا اليه فى محل البحث فت وبالجملة الاعتماد على مجرد هذه الرواية
فى محل البحث مشكل ولكن باعتبار انضمامها الى سائر الاخبار الكثيرة يمكن الاعتماد عليها وان فرض ان تلك الاخبار ضعيفة الاسناد لان
الحاصل من المجموع العلم او الظن بجواز التقليد فى محل البحث وكلاهما حجة فت ولا يقال هذه الرواية معارضة بما دل على لزوم تقليد الافضل
من الاخبار المتقدمة وهو اولى بالترجيح لانه اقوى لان هذه الرواية اخص لانا نقول ما ذكر لا يصلح للمعارضة لما بيناه سابقا ومنها
خبر عنوان البصرى عن ابى عبد الله ع يقول سل العلماء ما جهلت ومنها خبر عمر بن حنظلة قال سالت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما
منازعة فى دين او ميراث كيف يصنعان قال ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فانى
قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك لا يقال هذه الرواية
تدل على وجوب تقليد الاعلم لانها اوجبت الرجوع الى من عرف جميع احكامهم لان قوله عليه السلم احكامنا جمع مضاف وهو يفيد العموم والعارف بجميع
الاحكام لا يمكن فرض افضل منه لانا نقول لا نم ان المراد من قوله ع وعرف احكامنا معرفة جميع الاحكام لامتناعها عادة وقد صرح به
الاصوليون فالمراد اما معرفة شىء كثير من الاحكام وهو الغالب فى المجتهد المطلق والاستعداد لمعرفة جميع الاحكام وعلى [illegible] يصح الاستدلال
بالرواية على المدعى لامكان فرض الافضل من المفروضين كما لا يخفى واطلاق الرواية يدل على جواز الرجوع الى الافضل والمفضول فت ومنها خبر ابى
خديجة عن ابى عبد الله عليه السلم اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا فانى قد جعلته عليكم قاضيا ومنها خبر اسحق بن يعقوب ورد
التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان ع واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله لا يقال الرجوع الى
الرواة ليس تقليدا بل هو تحصيل دليل وهو الخبر لانا نقول الرجوع الى الرواة قد يكون تقليدا وقد لا يكون تقليدا والرواية جوزت كلا منهما
ولم تفصل بين العالم والاعلم فيصح الاستدلال بها على عدم تعين تقليد الاخير ومنها خبر احمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت اليه يعنى ابا الحسن
الثالث عليه السلم اسئله عمن اخذ معالم دينى فكتب فهمت ما ذكرت فاعتمد فى دينك على كل مسن فى حبنا وكل كثير القدم فى امرنا فانهما كافوك
ان شاء الله ومنها المروى عن روضة الواعظين قال قال النبى ص من تعلم بابا من العلم عمن يثق به كان افضل من ان يصلى الف ركعة لا يقال التقليد ليس

مبحث وجوب تقليد الأعلم
من المجتهدين وعدم وجوبه

من باب التعلم لان التعلم هو اخذ العلم والتقليد مما لا يمكن اخذ العلم به لانه العمل بقول الغير من غير دليل على ما يجيء فلا يمكن اخذ العلم به فلا يمكن الاستدلال بالرواية على المط لعدم تناولها لمحل البحث لانا نقول ذلك مم بل لا شبهة في ان التقليد يطلق عليه انه تعلم ويتدبق ان مطلق التقليد الذي جوزه الشارع وتقليد المفضول مع وجود الافضل مما لم يعلم بان الشارع جوزه فلا يصدق عليه التعلم فلا يندرج تحت اطلاق الرواية بدل على ان الشارع جوزه فيصدق عليه التعلم فتم ومنها خبر محمد بن علي عن الرضا عن ابائه عليهم السلم قال سمعت رسول الله صلى يقول اطلبوا العلم من مظانه واقتبسوه من اهله ومنها خبر السلم بن صالح الهروي قال سمعت الرضا عليه السلام يقول رحم الله عبدا احيى امرنا فقلت وكيف يحيى امركم قال يتعلم علومنا ويعلمها الناس ومنها خبر عبد المومن الانصاري قال قلت لابي عبد الله عليه السلم ان قوما يروون ان رسول الله صلى قال اختلاف امتي رحمة فقال صدقوا فقلت ان كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب فقال ليس حيث تذهب وذهبوا انما اراد قول الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية فامرهم ان ينفروا الى رسول الله صلى فيتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم انما اراد اختلافهم من البلدان لا اختلافا في دين الله انما الدين واحد والمسئلة عندي في غاية الاشكال ولكن القول الاول احوط بل هو الاقرب وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا كان احد المجتهدين اعلم والاخر اتقى واورع والعدل فصرح في يه ويب وسو وكري وغيرها بان العدل الذي فيه من الورع ما يحجزه عن الاقتحام والتهجم على الحرام فيبقى ترجيح العلم سالما عن المعارض وحكى في المنية عن قوم القول بلزوم تقليد الاورع ح فقال قال اخرون بالعكس لقوة الظن بصدق الاشد ورعا في اجتهاده من غيره وان كان الغير اعلم علما انتهى وحكى جدي الصالح عن طائفة بانه يتخير في تقليد ايهما شاء ويظهر من المنية التوقف في المسئلة والاقرب عندي هو القول الاول من لزوم تقليد الاعلم ح لان الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى من الظن الحاصل من قول الاورع كما اشاروا اليه فيجب اتباعه لا يقال لا نم كلية دعوى ارجحية ما يستفاد من قول الاعلم مما يستفاد من قول الاورع بل يمكن فرض ارجحية قول الاورع من قول الاعلم فالدليل لا يشمل جميع افراد محل البحث بل هو معارض بمثله في بعض افراده لانا نقول لا نم الفرض المذكور سلمنا ولكن نقول اذا ثبت لزوم تقليد الاعلم فيما اذا كان الظن الحاصل من قوله اقوى ثبت مط لعدم القائل بالفصل بين الصورتين لا يق هذا معارض بمثله وتقريره انه اذا ثبت تقليد الاورع فيما اذا كان الظن الحاصل من قوله اقوى ثبت مط لعدم القائل بالفصل وبالجملة مقتضى ما دل على لزوم الاخذ بالظن الاقوى يقتضي التفصيل في المسئلة فيحكم بلزوم تقليد الاعلم في صورة وبلزوم تقليد الاورع في اخرى وفي هذا خرق للاجماع المركب فلا تكون الحجة المزبورة ناهضة لاثبات المدعى لانا نقول المعارضة وان سلمت لكن يجب ترجيح الاخذ بقول الاعلم مط وذلك لوجهين احدهما انه معتضد بالشهرة العظيمة بل الظ عدم الخلاف من اصحابنا القائلين بلزوم تقليد الاعلم في الجملة ويمكن ان يجعل هذا حجة مستقلة في نفس المسئلة وثانيهما ان فرض حصول الظن الاقوى من قول الاعلم اكثر وقوعا من فرض حصول الظن الاقوى من قول الاورع فيجب ترجيح ما يقتضي لزوم الاخذ بالاول لان ترجيح ما يقتضي لزوم الاخذ بالثاني يلزم منه كثرة المخالفة للاصل الدال على لزوم الاخذ بالظن الاقوى ولا كذلك ترجيح ما يقتضي لزوم الاخذ بالاول كما لا يخفى فتم وبالجملة لو كان السبب في الحكم بوجوب تقليد الاعلم في الجملة هو حصول الظن الاقوى من قوله فاللازم الحكم بوجوب تقليده في محل الفرض ايض لحصول المناط وان كان السبب فيه التسلط هو اتفاق اصحابنا الامامية فيه فاللازم الحكم به هنا لظهور تحقق المناط المذكور فيه هنا ايض وان كان السبب في ذلك مقبولة عمر بن حنظلة ونحوها فالحكم بترجيح الاعلم هنا مشكل لعدم معلومية اندراج محل الفرض تحت اطلاق الرواية وذلك اما لوقوع التعارض بين اطلاق قوله عليه السلم اعدلهما وافقههما مع عدم الترجيح اولا ان المفروض في الرواية ترجيح من فيه جميع الصفات الاعلمية والافقهية والاورعية ومن الظ انه غير شامل لمحل البحث وان قلنا بان تقليد الاعلم غير واجب فالظ ثبوت التخيير هنا بين المجتهدين المفروضين لاطلاق الاخبار المتقدمة ولامكان دعوى اتفاق القائلين بعدم وجوب تقليد الاعلم على التخيير هنا فالنزاع في المسئلة مبني على القول بلزوم تقليد الاعلم وكيف كان فالاحوط هنا ترجيح الاعلم لان الظن بحصول البراءة من التكليف الثابت به اقوى لكثرة القائل به وندرة القائل بخلافه وبالجملة مقتضى القاعدة العقلية في محل البحث مع قطع النظر عن جميع ادلة الطرفين هو التخيير لدوران الامر بين الواجبين المتضادين ولا ترجيح ولكن لما كان القائل بترجيح الاعلم اكثر وكانت الكثرة موثرة للظن كان الاخذ بقوله احوط ولا يبعد دعوى لزوم هذا الاحتياط لو لم يعارضه ما هو اقوى منه ولكن قد عرفت المعارض **الثاني** اذا تساوى المجتهدان علما وتفاضلا ورعا وعدالة فهل يجب تقليد الاورع والاعدل منهما ح او لا بل يتخير في تقليد ايهما شاء صرح بالاول في يه والجعفرية والمقاصد العلية ولك والتمهيد وشرح الزبدة لجدي الصالح ويمكن استفادته من المعارج ويب وكري وسو والمنية ولهم على ذلك وجوه منها ان حصول البراءة من التكليف الثابت بتقليد الاورع والاعدل مقطوع به ولا كذلك تقليد

عنهم

لا يكون تعلما بل التقليد ح

وفيه نظر لمنع الاطلاق فيها تم المسلم

وح ده لجدي الصالح والمنتهى للعلامة بانه يجب تقليد الاعلم حكاه في المنية عن قوم واحتج عليه في يه ويب وسو وكري م

تنبيه متعلق بوجوب تقليد الاعلم من المجتهدين

عنهم فلا يجوز ويجب تقليد الاعدل تحصيلا للبراءة اليقينية ومنها ما تمسك به في يب وح ده لجدي الصالح فقالا ان تساويا في العلم وتفاضلا في التقى فالاقرب وجوب الاخذ بقول الادين لقوة الظن ويحتمل التخيير اذ مناط التقليد هو العلم والورع موجود ولا ترجيح فيما يتعلق بالاجتهاد الذي هو العلم وفي ذلك ومع تساويهما في العلم يقدم الاعدل نظرا الى ثبوت الرجحان المقتضي لقبح ترجيح تقديم المرجوح عليه ومنها خبر عمر بن حنظلة وخبر داود بن الحصين وخبر موسى بن اكيل وقد تقدم اليهما الاشارة وفي جميع الوجوه المزبورة نظر والتحقيق ان يق ان تقليد الاعلم ان لم يكن واجبا فالظ عدم وجوب تقليد الاورع والاعدل لان الظ ان كل من قال بعدم وجوب تقليد الاعلم يقول بعدم وجوب تقليد الاعدل والاورع اما بعموم او بفحواه وان قلنا بوجوب تقليد الاعلم فيمكن ان يمنع ايض من وجوب تقليد الاعدل لعموم الاخبار الدالة على جواز التقليد لم يثبت حصر كل من قال بوجوب تقليد الاعلم الى وجوب تقليد الاورع هنا ولا قام عليه دليل بالخصوص من اجماع محقق او منقول او شهرة ولكن المسئلة على التقدير المذكور لا تخ عن اشكال ومراعات الاحتياط مهما امكن اولى **الثالث** اذا تساوى المجتهدان في العلم والورع فهل يتخير في تقليد ايهما شاء ح اولا اختلف فيه الاصوليون على اقوال الاول انه يتخير وهو للمعارج ويب ويه والمنية وعد للشهيد وكري وسو والجعفرية والمقاصد العلية ولك وده وشرحها لجدي الصالح واحتج عليه في يب والمنية وغيرهما بان ذلك يجري مجرى الامارتين المتعارضتين عند تساويهما ومقتضى اطلاق اكثر الكتب المذكورة وصرح المعارج عدم الفرق بين اتفاقهما اما في المسئلة الفقهية او اختلافهما الثاني ما اشار اليه في يب وح ده فقالا وقيل بسقوط التكليف ويرجع الى البراءة الاصلية لانا جعلناه له ان يفعل ما يشاء الثالث ما حكاه في المنخول عن قوم من انه يجب عليه ح الاخذ بالاشد الرابع ما حكاه في المنخول ايض عن قوم من انه يجب عليه ح الاخذ بالاثقل عليه ويراجع نفسه فيه والمعتمد عندي هو القول الاول للعمومات الدالة على صحة التقليد ولظهور عدم الخلاف فيه بين اصحابنا الامامية ولزوم الخروج الذي بالرجوع الى البراءة الاصلية والحكم بسقوط التكليف ح ولزوم الحرج العظيم بالاخذ بالاثقل واعلم انهم اختلفوا في امكان فرض التساوي على قولين الاول انه ممكن وهو لظاهر المعارج ويب ويه والمنية وكري وعد الشهيد والجعفرية والتمهيد ولم وده وشرحها لجدي الصالح والمعتمد لكنه بعيد كما صرح به في كري والمقاصد العلية الثاني انه غير ممكن وهو المحكي في يه والمنية وكري والتمهيد والمقاصد العلية عن بعض فقالوا وقيل بعدم جواز وقوع التساوي زاد في النهاية وكري والمنية فقالوا كما لا يجوز استواء امارتي الحل والحرمة **الرابع** ان قلنا بلزوم تقليد الاعلم فان كان احدهما اعلم في الفقه وسائر العلوم فلا اشكال في لزوم تقليده وكذا ان كان اعلم في الفقه مع التساوي في سائر العلوم واما مع التساوي في الفقه والاختلاف في سائر العلوم التي لها دخل في الفقه كالاصول والرجال والعربية والتفسير والكلام فهل يجب تقليد الاعلم في جميعها او في بعضها او يتخير مط صار صاحب الكشف الى الاول والتحقيق ان يق ان كان المستند في لزوم تقليد الاعلم هو ما دل على لزوم العمل باقوى الظنين كما هو الظ من القائلين بذلك فما قاله الفاضل المشار اليه لا يخ عن قوة لامكان ان يقال ان الظن من قول الاعلم في سائر العلوم او في علم منها مع التساوي في الفقه اقوى فيلزم الاخذ به وعلى هذا فالاصل لزوم تقليد كل من يحصل من قوله الظن الاقوى باعتبار ثبوت مزية له في فن من الفنون ويكون هذا هو الضابط دون غيره وعليه يجب فيما لو اختلفوا في جهة الافضلية بان كان احدهما افضل في فن والاخر في اخر الرجوع الى من يحصل من قوله الظن الاقوى ولكني لم اجد مصرحا بهذا الضابط مع انك قد عرفت ما في مستندها وان كان المستند في ذلك قاعدة الاحتياط ولزوم تحصيل البراءة اليقينية فما قاله الفاضل المشار اليه لا يخ عن قوة ايضا الا ان يفرض حصول الظن الاقوى من المفضول المفروض من جهة فيشكل ما ذكره لكنه فرض بعيد بالجملة اللازم على المستند المذكور الاقتصار في التقليد على الفقه المتيقن وما يحصل به البراءة اليقينية ولكن فيه الاشكال وان كان المستند في ذلك الاجماع المنقول والشهرة العظيمة فما صار اليه الفاضل المشار اليه مشكل بل المصير الى التخيير في محل البحث لا يخ عن قوة لان القدر المتيقن من عبارات الحاكين بلزوم تقليد الاعلم هو لزوم تقليد الاعلم في الفقه لان اطلاق كلامهم ينصرف اليه فيجب الرجوع في غيره الى العمومات الدالة على صحة التقليد وهي هنا تقتضي التخيير ولا يعارضها قاعدة الاحتياط وما دل على لزوم الظن الاقوى هذا ويمكن دعوى ظهور اتفاق الاصحاب على التخيير لان الظ من اطلاقهم اذا تساويا التخيير هنا بناء على ما قلناه من انصراف قولهم يجب تقليد الاعلم الى الاعلم في الفقه وان كان المستند في ذلك الاخبار المتقدمة الدالة على الرجوع الى الافقه فما صار اليه الفاضل المشار اليه لا يخ عن اشكال ايض لما اشرنا اليه من العمومات وعدم صلاحية هذه الاخبار لمعارضتها لان الظواهر منها الحكم الشرعي لقوة احتمال صيرورة لفظ الفقه حقيقة في الحكم الشرعي في زمن صدور الاخبار ولو منع ذلك فنقول ارادة المعنى اللغوي فيها بعيد جدا فيلزم الحمل على المعنى

تنبيه متعلق بالاورع تقليد الاعلم من المجتهدين

تنبيهات تتعلق بتقليد الاعلم

المتعارف لانه اقرب المجازات لكثرة الاستعمال فيه وبالجملة القول بالتخيير هنا لا يخ عن قوة ولكن مراعاة الاحتياط مهما امكن اولى

الخامس هل المراد بالاعلم الاكثر حفظا للمسائل او الاشد قوة لاستخراجها او الاكثر ترجيحا لها فيه اشكال ولم اجد مصرحا بشيء مما ذكروا التحقيق يقتضي الرجوع فيه الى العرف فكل من يطلق عليه عرفا انه اعلم يجب الرجوع اليه ان قلنا بوجوب تقليد الاعلم **السادس** على المختار من وجوب تقليد الاعلم هل يجب تحصيل العلم بالاعلمية في صورة الشك فيها فيكون تقليد الاعلم واجبا مطلقا او لا يجب تقليده الا بعد العلم بها فيكون واجبا مشروطا كالحج بالنسبة الى الاستطاعة فيه اشكال من ان مقتضى عمومات ما دل على صحة التقليد التخيير مطلقا خرج منها صورة العلم بالاعلمية بالدليل ولا دليل على خروج غيرها ومن ان محل البحث يبقى مندرجا تحت العموم ومن ان الغالب في الواجبات الوجوب المطلق فيلحق محل الشك ومنه محل البحث بالغالب عملا بالاستقراء مضافا الى الاحتياط واطلاق الامر بالرجوع الى الافقه والاعلم في النص والفتوى فان الاصل في اطلاق الامر الوجوب المطلق وقد يقال الاطلاق منصرف الى صورة العلم كما في كثير من الاطلاقات ووضع اللفظ للمعنى الواقعي من غير مدخلية للعلم في المفهوم لا ينافي انصراف اطلاقه الى صورة العلم فتم ومع هذا فوجوب التحصيل احوط وكذا الكلام في معرفة الاورع وقد صار الى وجوب تحصيل العلم بالاعلمية والاورعية في بر كر بت والمنية وهو الظاهر من التمهيد **السابع** هل الظن بالاعلمية والاورعية يقوم مقام العلم بهما فيتبع او لا فيه اشكال وقد صار في بر الى الاول وهو الظاهر من المنية وحدوده لجد الصالح وهو احوط الا فيما اذا ظن باعلمية احدهما وقطع باورعية الاخر وذكر في جملة من الكتب طرق لمعرفة الاعلم ففي بر وبت يعلم الاعلم بالتسامع لا البحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي في العقد المنية طريق علم العامي بالاعلم والانهد او غلبة ظنه بذلك التسامع من الناس والقرائن المفيدة للعلم او الظن به لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك لكونه متعذرا عليه ما دام عاميا وفي جد لجد الصالح يعرف الافضلية اما من تواتر الاخبار عن الفاضل بانه افضل او من اذعان المفضول او من الامارات الدالة عليه كاقبال العلماء على سؤاله والانقياد الى ما يفتيهم به **الثامن** الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في ان الترافع في زمن الغيبة حكمه حكم الاستفتاء فيجب الترافع الى الاعلم والا فلا واما في زمن الحضور فالظاهر من المعظم انه كذلك ايضا ويظهر من العلامة انه يجوز الترافع الى المفضول في زمن الحضور قال تبعا للشرايع لان خلله ينجبر بنظر الامام وهكذا حكم التقليد في القاضي **التاسع** هل حكم غير الاستفتاء والترافع مما يشترط في مباشرته الاجتهاد حكمهما فيجب اعتبار الاعلم او لا لم اجد نصا في هذا الباب لاحد من الاصحاب لكن ظاهر اطلاق كلامهم في بعض المقامات عدم اشتراط ذلك **العاشر** ان تعذر الوصول الى الاعلم او كان فيه حرج سقط اعتباره **الحادي عشر** ان علم بفتوى المفضول بسماع منه او بتواتر او نحو ذلك وظن بفتوى الافضل باخبار عدل له ونحوه مما يجوز الاعتماد عليه في معرفة مذهب المجتهد فهل يجب تقليد المفضول او يجب تقليد الاعلم لم اجد احدا تعرض للمسئلة وهي في غاية الاشكال ولكن الاحتمال الثاني اقرب **الثاني عشر** اذا سئل المقلد المفضول مع تمكنه من الافضل وان علم المسئول بذلك فالاحوط ترك الفتوى وان لم يعلم بذلك فالفتوى صح حملا لفعل المسلم على الصحة **الثالث عشر** يظهر من جملة من الكتب انه اذا تعدد المجتهد واتفقوا على الحكم جاز للمقلد العمل بالحكم من غير تعيين من يقلده وفيه نظر والاحوط تعيين من يقلده **الرابع عشر** اذا قلد المفضول لعدم التمكن من الافضل ثم تمكن منه فيجب عليه تقليده فيما لم يقلد المفضول فيه وهل يجب عليه الرجوع الى الافضل فيما قلد فيه المفضول اولا التحقيق ان يقال ان الاعمال التي صدرت منه من العبادات والمعاملات بتقليد المفضول صحيحة يترتب عليها اثارها ولا يجب عليه اعادتها للاصل ونفي الحرج واما الاعمال التي يريد الاتيان بها التي قلد فيها المفضول ففي وجوب الرجوع فيها الى الافضل اشكال من اطلاق الفتوى بتقليد الاعلم ومن استصحاب الصحة ولزوم الحرج غالبا في الرجوع امكان منع انصراف الاطلاق الى هذه الصورة مع معارضته باطلاق الفتوى بانه لا يجوز الرجوع بعد تقليد المجتهد التعارض من قبيل تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى ومن الظاهر ان الترجيح مع هذا الاطلاق فتم وكيف كان فلا ينبغي ترك الاحتياط وان كان احتمال عدم وجوب الرجوع في غاية القوة **مفتاح** لا يشترط في العمل بقول المفتي مشافهته والسماع منه كما في نهاية الاصول ومنية اللبيب وكرى والالفية والجعفرية ومع صد والمقاصد العلية وضه وم وغيرها والحجة فيه بعد الاول وهو عدم الخلاف في ذلك الثاني ظهور كلام بعض الاصحاب في دعوى الاجماع عليه قال في كرى لا يشترط مشافهته المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا للاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وما يوجد في بعض العبارات لا يجوز الافتاء للعامي بقول المفتي محمول على تصرفه في الحكم

وقال

ان يجب تقليد الاعلم م

كربت والمنية م

تنبيهات تتعلق بطرق معرفة فتوى المفتي

وقال في لم لا نعرف خلافا في عدم مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتج الى ذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي الثالث ان ذلك لو كان شرطا لاشتهر بل وتواتر لتوفر الدواعي عليه ومسيس الحاجة اليه والتالي باطل بل المعهود من سيرة المسلمين قديما وحديثا خلافه فالمقدم مثله الرابع ان ذلك لو كان شرطا للزم الحرج العظيم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة وقد اشار الى هذا في ئ فقال بعد ما حكينا عنه سابقا وللعسر اللازم بالزام السماع منه وفي لم بعد ذلك واحتجوا بلزوم العسر بالزام السماع منه الخامس عموم مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وفيه نظر وينبغي التنبيه على امور **الاول** هل يشترط العلم بمذهب المفتي وفتواه او لا كما هو ظاهر النهاية ومنية اللبيب وكرى والالفية والجعفرية وصد والعلية الاقرب الثاني لظهور الاتفاق عليه ولسيرة المسلمين المستمرة ولاستلزام الحرج باشتراط العلم الثاني لا اشكال في جواز الاعتماد على شهادة العدلين في ثبوت مذهب المفتي وفتواه وهل يجوز الاعتماد على العدل الواحد في ذلك كما في بر ومنية اللبيب وكرى والالفية والمقاصد العلية والجعفرية او لا الاقرب الاول لظهور الاتفاق عليه قولا وفعلا كما اشار اليه في كرى ولم وللزوم العسر والحرج باشتراط تعدد المخبر ولعموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ ان جعلناه دليلا على حجية خبر الواحد وفحوى جميع ما دل على حجية اخبار العدل عن المعصوم بحكم شرعي فرعي ولما اشار اليه في ية فقال وان رجع الى حكاية من يوثق به فحكمه حكم السماع كما ان النبي صلى الله عليه وآله كان ينفذ الاحاد الى القبائل لتعريف الاحكام ولولا وجوب القبول عنهم لما كان للانفاذ فائدة انتهى وهل يشترط وحدة الواسطة بين المفتي والمستفتي فلا يجوز الاعتماد على اخبار عدل عن اخر عن المفتي او لا يشترط ذلك بل يجوز الاعتماد وان تعددت الوسائط كما هو نص الجعفرية والالفية والمقاصد العلية وظاهر النهاية ومنية اللبيب وكرى الاقرب الاخير لظهور الاتفاق عليه كما اشار اليه في كرى ولم ولفحوى ما دل على عدم اشتراط ذلك في عمل المجتهد بالخبر عن المعصوم ولعموم قوله تعالى ان جاءكم الاية ان جعلناه دليلا على قبول خبر الواحد وصرح في الالفية باشتراط عدالة جميع الوسائط فقال المقلد يكفيه الاخذ عن المجتهد ولو بواسطة او وسائط مع عدالة الجميع وربما يستفاد من المقاصد العلية دعوى الاجماع عليه فانه قال يستفاد من اشتراط عدالة الجميع انه لا بد من العلم بمجموع الوسائط والاسناد الى مجتهد معين وثبوت عدالتهم شرعا ولا يكفي حسن الظن بمن اخذ منه لعدالة وانه لا ياخذ عن عدل مع عدم الحكم بعدالة الواسطة باحد الوجوه السابقة واعتماد خلاف ذلك باطل بالاجماع انتهى **الثالث** يجوز الاعتماد على تاليف المفتي وكتابه سواء كان بخطه او بخط غيره لانه المعهود من سيرة المسلمين ولانه لولا ذلك للزم الحرج كما لا يخفى والتالي باطل فالمقدم مثله وكذا يجوز الاعتماد على ما يكتبه في جواب المسائل وقد اشار الى ما ذكره في ية وذي وبت ومنية اللبيب وكرى ففي الاول اما رجع الى كتاب كان وثق به جرى مجرى المكتوب عن جواب المفتي في جواز العمل به ولهذا كان عليه السلام يكتب الكتب وينفذها الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز العمل لكثرة ما يتفق من الغلط في الكتب هذا هو الاجود عندي وفي الثاني وان وجد مكتوبا وكان موثوقا به فالاقرب جواز العمل به والا فلا وفي الثالث وان كاتبه به فالاقرب جواز العمل به ان امن الغلط والتزوير وفي الرابع اذا حكى العامي عن المجتهد فان كان حيا وسمعه منه مشافهة او نقله اليه ثقة او كتب اليه به كتابا يامن فيه من الغلط والتزوير عمل عليه والا فلا وفي الخامس والاولى الاكتفاء بالكتابة مع امن التزوير للاجماع على العمل بكتب النبي والائمة عليهم السلام في زمنهم ولان المعتبر ظن الافتاء وهو حاصل بذلك وهل يشترط العلم بكون المكتوب من المفتي ومن تاليفاته والعلم بصحة النسخ او يكفي الظن بجميع ذلك اشكال والاقرب كفاية الظن بصحة النسخة **الرابع** هل يجوز العمل بخبر الواحد وبالكتابة مطلقا وان تمكن من السماع وتحصيل العلم بمذهبه او يختص بصورة عدم التمكن الاحوط الثاني ولكن الاول الاقرب لاطلاق كلام الاصحاب المصرحين بجواز الاعتماد على الامرين ولانه المعهود من السيرة ولاطلاق قوله تعالى ان جاءكم فاسق ان جعلناه دليلا على حجية خبر الواحد كما هو خيرة جماعة **الخامس** اذا حصل له العلم بمذهب المفتي جاز له العمل مطلقا وان لم يستند الى امر محسوس **السادس** هل يجوز الاكتفاء بكل ظن لم يثبت من الشريعة منعه في معرفة فتوى المفتي او يجب الاقتصار على ما تقدم اليه الاشارة من خبر العدل وغيره اشكال ولكن لو قيل بجواز الاعتماد على الظنون التي جرت العادة باعتبارها في معرفة مذهب الغير لم يكن بعيدا لانها لو لم تكن معتبرة لنبه الشرع عليه فتم ولفحوى ما دل على الاعتماد على ما تقدم اليه الاشارة فتامل تمت

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على اشرف الانبياء والمرسلين وآله البررة الاكرمين **باب** الاستصحاب في الحديث المروي عن مولانا امير المؤمنين
من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك **مقدمة** اختلف عباراتهم في تعريف الاستصحاب استصحاب حال الشرع كالتيمم يجد
الماء في اثناء الصلوة فيقول انستدل على الاستمرار صلوة مشروعة قبل وجود الماء فيكون كذا بعده وفي التنقيح الاستصحاب هو الحكم على وجود
لشئ او عدمه في الحال للعلم بوجوده او عدمه في الماضي فيقال الاصل بقاء ما كان على ما كان وفي الزبدة الاستصحاب هو اثبات الحكم في الزمن
في الزمن الثاني بناء على ثبوته في الاول وفي الرسالة الاستصحابية لجدي قدس سره الاستصحاب عبارة عن الحكم باستمرار امر كان يقيني الحصول في وقت
او حال ومشكوك البقاء بعد ذلك الوقت او الحال وفي آخريه المامول الاستصحاب الحال محله ان يثبت حكم في وقت ثم يجئ وقت آخر ولا يقوم دليل
على انتفاء تلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل وفي الوافية استصحاب حال الشرع هو التمسك
بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال فيقال ان الامر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكلما هو كذلك فهو باق
وفي المشارق اعلم ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وفي شرح مختصر معنى استصحاب الحال ان الحكم
الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما هو كذلك فهو مظنون البقاء وفي بعض شروح المنهاج استصحاب الحال هو عبارة عن اثبات ما علم وجوده و
لم يعلم عدمه **مفتاح** اذا ثبت حكم من الاحكام الشرعية الفرعية في وقت ثم جاء وقت آخر وشك في بقاء ذلك الحكم في الوقت الثاني ولم يقم دليل على
انتفائه فهل يلزم الحكم بثبوته وبقائه فيه وبقاء ما كان على ما كان فيكون الاستصحاب حجة ومن جملة الادلة الشرعية كالكتاب والسنة او لا
او لا بل يفتقر الحكم به في الثاني الى دلالة كما يفتقر نفيه الى الدلالة فلا يكون الاستصحاب حجة ولا دليلا شرعيا كالقياس المستنبط العلة اختلف القوم
في ذلك على قولين الاول ان الاستصحاب حجة ودليل شرعي وهو للمعارج والتهذيب والمبادي والزبدة والوافية وجدي قدس سره ووالدي العلامة
دام ظله العالي والاحكام وبعض شروح المنهاج وحكي في جملة من الكتب عن جماعة ففي النهاية والمنية اختلف الناس في ان استصحاب الحال هل هو حجة
ام لا فذهب جماعة من الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي انه حجة وزاد في الاول وغيرهم وفي شرح المختصر ذهب الشافعية والمزني والغزالي والصيرفي
وبعض المحققين الى ان الاستصحاب حجة وهو مذهب المصنف وفي العدة ذهب كثير من اصحاب الشافعي وغيرهم وهو الذي كان ينصره شيخنا ابو
عبد الله الى ان ذلك دليل ولي في ذلك نظر وفي الزبدة الاظهر انه حجة وفاقا لاكثر اصحابنا وفي التمهيد استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين
وفي آخر اختلف الناس في استصحاب الحال ويحكى عن المفيد المصير الى الحجية وهو اختيار الاكثر وفي غاية المامول اكثر اصحابنا على حجية استصحاب
الحال وهو اختيار اكثر العامة وفي الرسالة الاستصحابية منهم من يقول بالحجية مطلقا وهو المشهور بين فقهائنا ومنهم من انكره مطلقا ومنهم من فصل
وفي الاحكام ذهب جماعة من اصحاب الشافعي كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم من المحققين الى صحة الاحتجاج به وهو المختار وفي شرح مختصر اكثر المحققين
كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته انتهى ويظهر من المنية المصير اليه الثاني ان الاستصحاب ليس بحجة وهو للذريعة والعدة والغنية والمعتبر وبه
المامول ولم وحكي في جملة من الكتب عن جماعة ففي العدة ذهب اكثر المتكلمين وكثير من الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة وغيرهم ان ذلك ليس بدليل وهو
الذي ينصره المرتضى ره وفي نيب استصحاب الحال حجة خلافا لاكثر المتكلمين والحنفية وفي ثرذ ذهبت الحنفية وجماعة من المتكلمين كابي الحسين
البصري والسيد المرتضى وغيرهما الى انه ليس بحجة ومن هؤلاء من جوز به الترجيح لا غير وفي المنية استصحاب الحال حجة عند جماعة الى ان قال خلافا
للسيد وابي الحسين البصري واكثر الحنفية واكثر المتكلمين وفي لرد ذهب اليه المرتضى وجماعة من العامة وقد اختار المحقق في المعتبر قول المرتضى ره
فهو الاقرب وفي غاية المامول ذهب السيد المرتضى واكثر الحنفية واكثر المتكلمين الى انه ليس بحجة وهذا القول غير بعيد وفي الوافية وانكره المرتضى والاكثر قال
قال الاسترابادي في الفوائد المكية جواز العمل بالاستصحاب في احكام الله تعالى ذهب اليه المفيد والعلامة من اصحابنا والشافعية قاطبة خلافا لاكثر علمائنا
والحنفية ثم قال بعد ما حكي اعلم ان حجية الاستصحاب والعمل به ليس مذهب المفيد والعلامة فقط من اصحابنا بل الظاهر ان مذهب الاكثر فان من تتبع كتب
الفروع سيما ابواب العقود والايقاعات يظهر عليه ان مدارهم في الاغلب على الاستصحاب ليشهد بذلك شرح الشرايع للشهيد الثاني وقد
صرح الشهيد الاول في قواعده باختياره وفي الاحكام ذهب اكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين كابي الحسين البصري وغيره الى بطلانه ومن

هؤلاء من جوز به الترجيح لا غير وفي شرح مختصر واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي للاولين وجوه منها ما ذكره في المعارج فقال لنا ان المقتضي
للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير و
اما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما
مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع انتهى وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في غاية المراد فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر فانا لا نم ان
المقتضي للحكم الاول ثابت في الزمن الثاني اذ عدم العلم بعدمه ليس علما بثبوته وهل هو الا مصادرة على المطلوب انتهى واما ثانيا فللمنع من حجية
الحكم ببقاء المقتضي واثره مع الشك في وجود المانع لعدم الدليل على ذلك بل لا يتم الدليل الا بعد العلم او الظن المعتبر شرعا بفقد معارضه لان
شرطه عدم المعارض ومع الشك فيه يحصل الشك في المشروط فيلزم التوقف لا يقال الاصل عدم المعارض كما في كل حادث يشك في وجوده
لانا نقول هذا الاصل احد افراد الاستصحاب فلا يمكن التمسك به هنا لبطلان الدور ومنها ان الاستصحاب مما يفيد الظن فيكون حجة اما
المقدمة الاولى فقد صرح بها في جملة من الكتب ففي نيب استصحاب الحال حجة لان وجود الشئ في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال لقضاء
العقل بذلك في اكثر الوقايع وفي المنية احتج عليه بان العلم بوجود الشئ الممكن ببقائه في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال وكذا العلم بعدم
الشئ والعمل بالظن واجب ولا معنى لكونه واجبا الا هذا القدر اما الاول فمعلوم لكل احد بالوجدان ولان العقل يقضي بذلك من غير ريب في اكثر
الوقايع اذا لم يحصل له معارض وعلى ذلك مبنى اكثر مقاصد العقلاء في امور معاشهم واسفارهم كما هو الحال في التجار الذين يجولون القفار ويتحملون
الاخطار والمشاق بقطع المسافات البعيدة المعهودة فيها بعض الامتعة المطلوبة لهم كسفرهم الى بلاد الهند لطلب الادوية الحارة وسفر اهل البحرين الى
البصرة وطلب التمر وما ذاك الا لما عهدوه من وجود الامتعة المذكورة في تلك المواضع والعلم بذلك ضروري وفي الزبدة لنا ثبوت الحكم اولا وعدم
تحقق ما يزيله فيظن بقاؤه ولولاه لم يثبت المعجز كما قاله البيضاوي وفيه ما فيه ولعدم ارسال المكاتيب والهدايا من البعيد سفها ولكان الشك في الزوجية
كالشك في بقائها وفي شرح مختصر لنا ما تحقق وجوده او عدمه في حال ولم يظن طرو معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه وهذا امر ضروري ولولا حصول هذا
الظن لما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراسة او تجارة ولا ارسال الودايع والهدايا من بلد الى بلد ولا القراض
والديون ولولا الظن لكان سفها وفي بعض شروح المنهاج لنا انا اذا علمنا وجود شئ ولم يعلم عدمه حصل الظن بثبوته والعمل بالظن واجب لما
عرفت فالعمل بثبوته واجب وهو المراد من استصحاب الحال وفي الاحكام ان ما تحقق وجوده او عدمه في حال من الاحوال فانه يستلزم ظن بقائه
لان العقلاء واهل العرف اذا تحققوا وجود شئ او عدمه وله احكام خاصة به فانهم يسوغون القضاء والحكم بها في المستقبل من زمان ذلك الوجود
او العدم حتى انهم يجيزون مراسلة من عرفوا وجوده قبل ذلك بمدة متطاولة وانفاذ الودايع اليه ويشهدون في الحالة الذاهبة بالدين على
من اقر به قبل تلك الحالة ولولا ان الاصل بقاء ما كان على ما كان لما ساغ لهم ذلك ثم قال فان قيل ليس فيما ذكرتموه ما يدل على ظن البقاء بل انما
كان ذلك مجوزا منهم لاحتمال اصالة الغرض فيما فعلوه وذلك كاستحسان الرمي الى الغرض لقصد الاصابة لاحتمال وقوعها وان لم يكن الاصابة
ظاهرة بل مرجوحة او مساوية فالجواب ان الاقدام على الفعل لغرض موهوم غير ظاهر انما يكون فيما لا خطر في فعله ولا مشقة كما ذكروه من
المثال واما ما يلزمه الخطر والمشقة في فعله فلا بد وان يكون بغرض ظاهر راجح على خطر ذلك الفعل ومشقته على ما يشهد به تصرفات العقلاء
واهل العرف من ركوب البحار ومعاناة المشاق من الاسفار فانهم لا يركبون ذلك الا مع ظهور المصلحة لهم في ذلك ومن فعل ذلك لا
مع ظهور المصلحة في نظره عد سفيها مخطئا في عقله وما وقع به الاستشهاد من تنفيذ الودايع وارسال الرسل فكان الاستصحاب فيه ظاهرا
واما المقدمة الثانية فلاصالة حجية الظن وقد اشار اليها جدي قدس سره في الرسالة الاستصحابية فقال في جملة كلام له ولا يخفى على المتتبع المتامل ان
فقهاءنا رحمهم الله يعتمدون على ظنونهم في مقامات اثبات الاحكام اي ظن يكون واي رجحان حصل لهم من دون ان يكون على حجية ذلك
الظن اجماع قطعي او آية او حديث ومن غير اشارة منهم الى ماخذ حجية ذلك الرجحان نعم لا يعملون بالقياس وما هو مثله مما ورد المنع عنه شرعا بخصوصه
او اتفقوا على عدم اعتباره مثل اثبات الحكم بالرمل والنجوم وامثالهما مع انا نعرف يقينا ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي
من امثال هذه الظنون وانها اجنبية بالنسبة الى الشرع بخلاف الاستصحاب لما عرفت واحتج صاحب لم وغيره على حجية اخبار الآحاد من ان باب القطع
في غير الضروريات منسد والطريق منحصر في الظن فلا بد من كونه حجة الى آخر ما ذكره وحاصله ان الاجماع واقع على مشاركتنا مع الحاضرين

في الاحكام الشرعية بل بقاء الشرع الانور الى يوم القيمة وكوننا متشرعين به ومن امته صلى الله عليه وآله من بديهيات الدين وما اجمع عليه المسلمون
وظهر من التواتر وسد باب اليقين بتفاصيل تلك الاحكام قطعي وجداني لان المعلوم بالضرورة او الاجماع ليس الا امرا اجماليا وهو قد ينتشر الى بين
خصوصيات لا بد من اعتبارها حتى ينفع ذلك الاجمال ويتعين في تلك المشتركات بضرورة حكم الشرع بالنسبة الى افعالنا مثلا نعلم ان الصلوة واجبة
علينا لكن معرفة كل واحد من اجزائها وشرائطها ومصححاتها ومبطلاتها واحكام الشك والسهو والغيبة وغير ذلك مما لا تحصى كثرة و
كتبها الفقهاء من اول كتاب الطهارة الى كتاب الصلوة انما يكون باخبار الاحاد وظواهر القرآن او الاجماع المنقول بخبر الواحد وغيرها من الظنون
ومع ذلك لا محيص عن العمل بخبر الواحد وما ماثله من اعتبار اصل العدم واصل البقاء ومثل اصالة عدم السقط او التبديل او التحريف والنقل وغير
ذلك من الظنون مثل قول اللغوي والامارات الظنية وغيرها مما هو معلوم وبالجملة رفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب رفع الشرع بالمرة وتحقق
اجماع يقيني على اعتبار خصوص ظن يقينا اعتباره في تحقق الشرع انا غير معلوم ومع ذلك مشاهد محسوس من ان المدار الان على الظنون والبناء
انما هو عليها حتى الذي ينكر حجية كل ظن للمجتهد ليس مداره الا عليه وان كان ينكر باللسان ومما ذكرنا ظهر فساد ما اورده وحيد عصره على صاحب
المعالم بان انسداد باب العلم غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به بالضرورة او الاجماع نحكم به وما لم يحصل نحكم باصالة
البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او الظن المعلوم الحجية فقيما
انتفى الامران يحكم العقل ببعد العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها وتوبيخ
ملوده من النهي عن اتباع الظن انتهى ملخصا لما عرفت من ان الضروري او اليقيني امر مجمل لا ينفع ولا يغني بل لو بنينا على الامر اليقيني في رفع اليد
سواء بالبناء على اصالة البراءة لم يحصل فقه وشرع بل يجزم الكفار بانه ليس شرع بنبينا فضلا عن المسلمين ويتيقن مجملا ان الشرع بالنسبة الينا غير
مقصور على ذلك القدر الذي الاجماع في اشتراكنا مع الحاضرين في التكاليف واعتبار خصوصياتها وايضا اصالة البراءة انما تسلم فيما لم يثبت فيه تكليف اجمالي
يقيني واما مع الثبوت فلا بد من الامتثال والاتيان بجميع المحتملات من باب المقدمة لان العقل لا يرضى بالبراءة الاحتمالية ولا يكتفي في تحقق الاطاعة الا بما
يجزم باحتمال الاتيان بما هو مطلوب فكيف يرضى بالبراءة الوهمية اي الظاهر ان المطلوب ليس هذا لحصول الظن له بكون المطلوب غيره او دليلا عليه والعقل
يحكم بالعقاب على البراءة لحكمه بوجوب الامتثال وتوقف الامتثال على الفعل سلمنا لكن لا نم حكمه على عدم العقاب سلمنا لكن لا نم كونه على سبيل اليقين
والالتزام الاتيان بجميع المحتملات في جميع الاحكام يودي الى الحرج المنفي بل ربما لا يمكن لتحقق العصيان من جهة اخرى ولا يمكن الجمع مثل ان المال اما لزيد او لعمرو
وكذا الزوجة وامثال ذلك وما يقع الفقه من كتاب الطهارة الى الديات قطعيات اجمالية وظنيات تفصيلية فلو لم يحكم بالظن فلا بد من ان يحكم بالوهم بان
الموهوم هو حكم الله تع يعني ان ما هو الظاهر انه ليس حكم الله تع هو حكم الله تع لان الظن اذا حصل يكون خلافه الوهم فلو لم يعتبر الظن لزم ان يعتبر الوهم بان نقول
هذا حكم الله تع مع ان الظاهر انه ليس حكم الله تع ونلتزم العمل به مع ان الظاهر من الشرع انه لا يجوز العمل به وانت لا ترضى بكون الظن حجة وجعله حكم الله
الظاهري بل والعمل به لا التزامك العمل بالاصل فكيف ترضى بالوهم والى ما ذكرنا اشار العلامة ره في النهاية من انه لو لم يجب العمل بالظن
لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان والجواب عن ذلك ان الاخباريين يوجبون العمل بالمقطوع به والا فالتوقف او
الاحتياط فيه مما فيه لا انسداد باب القطع بالبديهة والوجدان من جهة سند الاخبار ومتنها ودلالتها وتعارض بعضها مع بعض اخر او
مع دليل اخر وعدم القطع بالعلاج الى غير ذلك مما ذكرنا في رسالة الاجتهاد والاخبار واثبتنا فساد قولهم مشروحا وانه شبهة في مقابلة
البديهة ولو تيسر القطع لكان المجتهدون ايضا لا يجوزون العمل بالظن مع الظن الاقوى لا يجوزون الظن الاضعف فضلا عن
العلم وايضا جريان اصالة البراءة في اصل العبادات محل نظر لانها توقيفية موقوفة على النقل وعلى تقدير تسليم الجريان فالقطع به محل نظر
بل هو سهو واما المعاملات ففي كثير من المواضع لا يتاتى الاصل مثل كون المال لزيد او عمرو وكذا الزوجة الى غير ذلك مع ان صحة المعاملة
حكم شرعي يحتاج الى دليل شرعي والاصل يقتضي عدم الصحة حتى ان اصل البراءة ايضا مانع عن الصحة فكيف يمكن التمسك بها في المعاملات
والحكم بالصحة واصالة البراءة انما تنفع في غير ما اشرنا اليه مع ان غالب احتياج الناس الى امثال ما ذكرنا وايضا اصل البراءة ظني كما عرفت
وقطع العقل بعدم العقاب محل تامل وتشاجر بين العلماء وانما على خلاف ذلك ادلة خاصة من النقل بل وحكموا بالمنع عقلا ايضا وان
كان القطع خلاف ذلك لكنه ظاهر وظن وان كان قويا سلمنا القطع فانما هو في موضع لم يتحقق الظن بالتكليف اذ العقل يحكم بوجوب دفع الضرر

كلف
المظنون البتة فكيف يحكم بعدم العقاب في الضرر البتة مع ان العقل لا يرضى بترجيح المرجوح على الراجح فاذا كان الراجح عنده ان السيد كلما امر
كان واجبا البتة الزاما وهكذا او حكم بكذا فكيف يرضى بترجيح خلاف ذلك عليه وبالجملة لا نم القطع في امثال ما نحن فيه بل ولا الظن ايضا سلمنا
لكنه ظن وبالجملة كون المدار في الفقه على الظن في امثال زماننا من المسلمات عند الفقهاء ولذا عرفوا الاجتهاد المرادف للفقه بما عرفوا بل هو
من البديهيات والمحسوسات حتى ان خبر الواحد الذي هو العمدة في اساس الفقه نقل اجماع الشيعة على عدم حجيته بل وكون العدم من ضروريات
مذهبهم بل من الشيعة من كان يستحيل التعبد به واهل السنة في كتبهم الاصولية نسبوا المنع الى الشيعة وتتبع كتب متكلمي الشيعة من قدمائهم
يكشف عن صحة النسبة واكثر فقهائنا القدماء كانوا كذلك وان كان يظهر من كلام الشيخ خلاف ذلك وينكره بعض القدماء ايضا وربما يظهر ان محدثي
الشيعة كانوا يرون الجواز وكيف كان لا يحصل اليقين باجماعهم على الحجية وعلى تقدير التسليم كان مشربهم مختلفا في اعتبار ما هو الحجة فلا نم
انا المجمع عليه يقينا اي شيء كان واما الاختلالات والاحتمالات المنافية للقطع الحاصلة بحسب المتن والدلالة والتعارض فاكثر من ان تحصى نعم
كثير من الظنون يحصل القطع بعد جواز جعله حكما شرعيا كما اشرنا ومنها ما يحصل القطع بكونه اجنبيا والحاصل ان الفقيه لا يخفى عليه الامر بالنسبة الى
المظنون الذي يحصل القطع او الظن بعدم جعله مناطا للحكم وربما يحصل له الشك انتهى وفي النهاية احتج الاخرون بان العلم بتحقق امر في الحال
يقتضي ظن بقائه في الاستقبال الى ان قال واما وجوب العمل بالظن فلقوله ع نحن نحكم بالظاهر ولانه لو لم يجب لزم ترجيح المرجوح على الراجح
وهو بديهي البطلان ولان العمل بالقياس وخبر الواحد القوي وباقي الظنون المعتبرة شرعا انما وجب ترجيحا للاقوى على الاضعف وهو قائم
هنا فيثبت الحكم وهو وجوب العمل به انتهى وهذه الحجة مما لا يجوز الاستناد اليها في امر مخالف للاصل اما على القول بعدم اصالة حجية الظن
فواضح لعدم قيام الدليل القاطع على حجية هذا الظن بالخصوص ولذا قال في الوافية بعد الاشارة الى الدليل المذكور وفيه انه بناء على
حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت في المسائل التي ذكروها ليس بها عن مبانيه وفي النهاية احتج القائلون بانه ليس بحجة بوجوه الى ان
قال الخامس المعتبر في الاحكام الشرعية ليس مطلق الظن والا لكانت شهادة العبيد الفساق والصبيان مقبولة لحصول اصل الظن بل
الظن الغالب ونحن نمنع ان اصالة البقاء يفيد غلبة الظن لان الاصل عدم هذه الزيادة لعين ما ذكروا واعترض بمنع اشتراط غلبة الظن بل اصل الظن كاف ورد
الشهادة في الصور المذكورة لم يكن لعدم صلاحيتها بل لعدم اعتبارها في الشرع بخلاف ما نحن فيه من استصحاب الحال فانه معتبر انتهى واما على القول باصالة حجية
الظن كما هو التحقيق فللمنع من افادة الاستصحاب الظن عادة خصوصا في نفس الاحكام الشرعية التي هي محل البحث وذلك لان مجرد ثبوت الحكم في الزمن
الماضي ليس من لوازمه العقلية ولا العادية البقاء ابدا حتى يكون موجبا لافادة الظن به حيث يحتمل ارتفاعه وبالجملة الاستصحاب ليس سببا للظن
عادة كخبر العدل والشهرة نعم قد يحصل الظن بالبقاء لكن باعتبار الامور الخارجية من عادة ونحوها وليس ذلك باعتبار نفس الاستصحاب وقد اشير
الى ما ذكر في جملة من الكتب منها المشارق قال المحقق البهائي ره في الحبل المتين لا يخفى ان الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن الطهارة وشك في الحدث
لا يبقى على نهج واحد بل يضعف بطول المدة شيئا فشيئا بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان بل ربما يصير الطرف الراجح مرجوحا كما اذا توضأ
عند الصبح مثلا وذهل عن التحفظ ثم شك عند الغروب في صدور الحدث منه ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة الى ذلك الوقت والحاصل ان
المدار على الظن فما دام باقيا فالعمل عليه وان ضعف انتهى كلامه لا يخفى ان هذا انما يصح لو بني المسئلة على ان ما تيقن حصوله في وقت ولم يعلم او
يظن طرو ما يزيله يحصل الظن ببقائه فالشك في نقيضه لا يعارضه اذ الضعيف لا يعارض القوي لكن هذا البناء ضعيف جدا بل بناؤها على
الروايات المؤيدة باصالة البراءة في بعض الصور وهي تشمل الشك والظن معا فاخراج الظن عنه مما لا وجه له وفيه بما احتج القائلون بعدم حجية الاستصحاب
بوجوه الى ان قال السادس ظن الاستمرار ثابت قبل الشرع اما بعده فلا لعدم الامن من التغير لجواز ورود الدليل المغير فلا يبقى ظن الاستمرار حاصلا
اعترض بان ورود الشرع اذا لم نظفر بدليل يخالف الاصل بقي ذلك الاصل مغلبا على الظن نعم انه قبل ورود الشرع اغلب على الظن لتيقن عدم
المعارض فيه وبعد ورود الشرع يظن عدم المعارض وفي الرسالة الاستصحابية اجيب بان الظن البقاء الا ترى انا اذا سافرنا الى بلد في ساحل البحر ولعله
غرق ولا نسافر الى بلد لعله وجد انا في السفر نبلغ السلام الى من كان موجودا ونخاطبه ظانا ببقائه معتمدا عليه ولا نبلغ السلام الى من لم يكن
موجودا باحتمال وجوده وجوده وهكذا الحال في جميع معاملاتنا فيحصل للمجتهد فيقول هكذا اذا ما حصل به ظني فهو حجة الله يقينا في حقي وحق
مقلدي ومنع بعض من صغرى القياس بانا نمنع حصول الظن الا بالنسبة الى الامور القارة بالذات والقارة بقائه على حسب عادة الله تع لا مطلقا حتى

الظن بعدم جعله مناطا للحكم
الشرعي الظن بكونه اجنبيا
بالنظر الى الشرع واخذ الحكم
منه كان الحكم بالرماد بحق
بما يحصل

[illegible]

وكلما حصل به ظني

تمسك بالاستصحاب مطلقا كما هو المطلوب فعادة الله تعالى علة للبقاء وهي ربما تورث العلم وربما تورث الظن الى المدة التي تورث فالامر دائر مع
وجود عادة الله تعالى وثبوت مقدار ما يقتضيه فكيف ينفع هذا في الاحكام الشرعية خصوصا بالنحو الذي هو مطلوبكم انك تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية
وخصوصا بالنحو الذي يكشف للفقيه ان الحكم الشرعي اذا ثبت لشيء لا يكون آنيا بل يكون باقيا البتة انما النزاع فيما اذا تغير وصف لموضوع الحكم
او زال ما هو علة الحكم ظاهرا او حال من احوال الاول مثل الماء القليل النجس بالملاقات يصير كثيرا او كرا والثاني مثل الكثير المتغير بالنجاسة اذا
زال تغيره بنفسه او المتيمم الفاقد للماء وجد الماء في الصلوة والثالث مثل الانائين وقع في احدهما نجاسة ثم اشتبه بالآخر فلولا هذه التغيرات
لم يكن لاحد تامل في البقاء ومن الثالث مسئلة حدث المدي للتوضي وحصول الشك في خروج البول وغيرهما وبالجملة كون الحكم الشرعي اذا ثبت
فالظن بقاؤه الى ان يظهر خلافه لعله ليس محل تامل المتشرعة الا ان يكون الحكم موقتا بوقت او مختصا بحال او فوريا على الخلاف في الفوري
وانما تاملهم في ظهور خلاف حكم الاول بمجرد التغيرات المذكورة واما مثل الحكم الموقت فهو خارج عن محل نزاعهم ثم انه غير خفي ان الحكم
الشرعي الثابت لا يرتفع الظن ببقائه بمحض تغير وصفه مثل القلة في الماء القليل النجس بانه اذا اجتمع متعدد منه واتصل كل واحد من ذلك
النجس بالآخر الى ان صار كرا اضعافا فان الظن ببقاء النجاسة على حالها من دون حصول تفاوت واضح في غاية القوة بل لو لم يحصل الظن بزيادة النجاسة
لم يحصل بنقصها قطعا ولا الشك كذلك فضلا عن نفيها بالمرة وحصول الطهارة شرعا وقريب منه حكم زوال التغير عن الكر المتغير سواء كان الزوال
بنفسه او بجسم طاهر ما لم يثبت من الشرع انه مطهر له شرعا واما وجد الماء للمتيمم فبملاحظة ان الصلوة قبله كانت صحيحة قطعا وبعده صارت مشكوكا
فيها يكون حال الحال قبل التغير لكن بملاحظة ان الطهارة شرط لصحة الصلوة والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط ويظهر من الاخبار ان
شرط صحة الطهارة الترابية فقد الماء فيحصل الشك في صحة الصلوة بسببه الى ان بان الشرط اذا انتفى انتفى المشروط واما مسئلة الانائين فان علم
النجس منهما بعينه ثم وقع الاشتباه بالنجس يجب اجتنابه مطلقا ولا يخرج عن باب المقدمة وكذا الحال اذا وقع الاشتباه من اول الامر مثل الانائين وقع في
احدهما نجس قاتل وقد بسطنا الكلام في هذه المسئلة في حاشيتنا على المدارك وبالجملة اذا ثبت حكم تكون ارتفاعه وثبوت خلافه شرعا محتاجا الى
دليل شرعي بحيث لو لم يكن الدليل لكان باقيا على حاله وراسخ في قلوب المتشرعة بحيث يصعب عليهم تجويز خلافه في ذلك ويتعجبون عن التجويز انتهى
ومما يؤيد ان الاستصحاب لا يفيد الظن انه لو كان مفيدا للظن لجاز ان يترتب عليه ما يترتب على كل دليل شرعي ظني من تخصيص عام كتابا او سنة ودفع
ظاهر منهما والرجوع الى المرجح حيث يعارضه ظن آخر كخبر الواحد النقي فان المعهود من سيرة الاصحاب خلاف ذلك فانهم يرفعون اليد عن الاستصحاب
حيث يعارضه ظن معتبر كما لا يخفى لا يقال لعل ذلك لاعتقادهم ان الظن الحاصل من الاستصحاب اضعف من جميع الظنون المعتبرة اذ يترتب على هذا
مرجوحية الاستصحاب بالنسبة الى جميع تلك الظنون لانا نقول هذا الاحتمال مقطوع بفساده ولا يقال الاستصحاب وان كان لا يفيد الظن في جميع
موارده الا انه قد يفيد الظن في بعض موارده فيلزم ان يكون هناك حجة لاصالة حجية الظن واذا ثبت حجيته في الجملة ثبت مطلقا ولو في صورة فقد الظن
اذ لا قائل بالفصل بين الصور لانا نقول ان الاستصحاب لا يفيد بنفسه الظن في شيء من الموارد وان تحقق حصول الظن بالبقاء في بعضها فانما هو
لامر خارج لا لنفس الاستصحاب فاذن لا يمكن التمسك بالاجماع المركب كما لا يخفى وبالجملة التمسك باصالة حجية الظن لاثبات حجية الاستصحاب
في غاية الضعف وابعد من الصواب ومنها ما تمسك به في المعارج فقال لنا ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتي
الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الآخر لا لمؤثر
فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب انتهى وضعف هذه الحجة في غاية
الظهور سواء اراد ان الاستصحاب يفيد الظن ام لا ومنها ما تمسك به في المعارج فقال لنا انه اطبق العلماء على انه مع عدم الدلالة الشرعية يجب
ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا فان قال قائل ليس هذا استصحابا بل هو ابقاء الحكم على ما كان
لا احكاما بالاستصحاب هذا القدر ولا نعني به شيئا سوى ذلك انتهى وفيه نظر فان اصل البراءة ليس حجة باعتبار الاستصحاب وسبق عدم الوجوب
بل هو اصل مستقل بنفسه وقد قامت الادلة القاطعة على حجيته وان امكن التمسك بالاستصحاب لاثبات حجيته على ما يظهر من بعض المحققين و
ربما يمنع من هذا ايضا لان عدم تعلق الوجوب باعتبار فقد شرائط التكليف التي من جملتها البلوغ لا يمكن استصحابه بعد اجتماعها اذ يحتمل توجه
اليه خطاب بحكم وان كان الاباحة فانه لم يتعين ما توجه اليه بعد اجتماع الشرائط فينبغي التوقف لا ان اصالة عدم تعلق خطاب الوجوب معارضة

قلنا نحن نسميه بالاستصحاب

في بيان [illegible]

باصالة

باصالة عدم تعلق خطاب غيره من الندب والاباحة وحيث لا ترجيح فيجب التوقف وفيه نظر اما اولا فللمنع من عدم الترجيح اذ ما دل على اصالة البراءة
يقتضي ترجيح الاول واما ثانيا فلان ما ذكر انما يتجه على تقدير ثبوت ان افعال المكلف الاختيارية كلها قد تعلق بها خطاب لا محالة وان لم يكن معينا
في كثير من المواضع وقد يمنع من ذلك ايضا وكيف كان فلا اشكال في ان حجية اصالة البراءة ليست مستندة الى حجية الاستصحاب بل هي قاعدة براسها
مستقلة ولذا يقول بها من لا يقول بحجية الاستصحاب سلمنا ولكن حجية هذا القسم من الاستصحاب لا يقتضي حجيته مطلقا والقول بالفصل معلوم
ومنها ما تمسك به في المبادي فقال الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طرء ما يزيله او لا وجب الحكم بالبقاء
على ما كان اولا ولولا القول بان الاستصحاب حجة لكان ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح انتهى وقد تمسك بهذه الحجة في بعض شروح المنهاج
ايضا وضعفها ظاهر فانه ان اراد اجماع الفقهاء في جميع موارد الشك في بقاء الحكم الشرعي الثابت سابقا فهو مم كيف والخلاف في حجية الاستصحاب
ظاهر ومع هذا كيف يمكن دعوى الاجماع وان اراد ثبوت الاجماع على ذلك في بعض الموارد فهو جيد لكنه لا يجدي اذ لا يثبت قضية كلية بواقعة
جزئية والقول بالفصل محقق لا ينكر لا يقال الخلاف في حجية الاستصحاب مختص بالاصوليين فلا يمنع من حصول اجماع الفقهاء لانا نقول الفقهاء
هم الاصوليون وليس طائفة الاصوليين غير طائفة الفقهاء فاختلاف الاصوليين هو بعينه اختلاف الفقهاء ولا يقال يجوز اختلاف الفقهاء
والاصوليين في الاصول في الاستصحاب ثم ان يتفقوا في الفقه على الحجية وقد اتفق مثل ذلك فلا يقدح اختلاف الاصوليين فيما ادعاه من الاجماع
لانا نقول هذا الاحتمال في غاية البعد وان كان متطرقا بمحض العقل فلا يجوز الركون اليه ولا يقال لا يقدح في حجية الاجماع المنقول الخلاف
المذكور بناء على ان مجرد الخلاف لا يقدح في العلم بتحقق الاجماع لانا نقول ان ما ذكر حسن لو كان المخالف قليلا اما مع كثرته فلا ولذا يضعف
الاجماعات المحكية بمصير المعظم الى الخلاف فيها وحيث كان الاكثر على ما ادعاه بعض الاصحاب على عدم حجية الاستصحاب حصل الوهن فيما ادعاه من
الاجماع الا ان يمنع من مصير المعظم الى عدم حجية الاستصحاب كما هو الظ بل الظ ان المعظم على حجيته وما ادعاه البعض معارض بالمثل فاذن يعتضد
الاجماع الذي نقله بالشهرة فيقوى حجيته الا ان يق ليس الظاهر من سوق كلامه دعوى الاجماع على حجية الاستصحاب بل الظ منه دعوى الاجماع على
امر يلزم منه ثبوت حجية الاستصحاب وفي جواز الاعتماد على هذا في اثبات حجية الاستصحاب اشكال فتم وقد اعترض في النهاية على الحجة المذكورة
ايضا فقال قبل القول بالاستصحاب امر لا بد منه في الدين والشرع والعرف اما الدين الى ان قال واما الشرع فالفقهاء باسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا
على انا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل اخذنا بالمتيقن وهو عين الاستصحاب لانهم رجحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث وفيه نظر
لان الشرع اذا تعبدنا بحكم فاما ان يدل على الاستمرار او الوحدة او يكون مطلقا فان كان الثاني والثالث لم يحكم بالاستمرار ولا ظنه وان كان الاول لم
يكن ظن الاستمرار من حيث الاستصحاب بل باعتبار نص الشارع عليه وانه لا يزول الا بالناسخ انتهى ومنها ما اشار اليه في جملة من الكتب ففي المعارج لنا
عمل الفقهاء باستصحاب الحال في كثير من المسائل الشرعية والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف فيثبت العمل به اما الاولى فكمن تيقن الطهارة
وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذا بالعكس ومن تيقن طهارة ثوبه فحاله يبني على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بني على بقائها حتى
يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء نكاحه ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذاك الا الاستصحاب حال حيوته وهذه العلة موجودة
في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به وفي العدة استدل من نصر استصحاب الحال بانه قد اتفقوا على ان من تيقن الطهارة ثم شك في الحدث ان عليه
ان يستصحب الحال الاولى فينبغي ان يجعل ذلك غيره في نظائره واعترض من نفى القول به بان قال انما قلنا هنا لقيام دليل وهو الاتفاق على ان حال
الشك في الحدث مثل حال يقين الطهارة فلا شك معها وفي المنية احتج عليه بان الاجماع واقع على ان الشك في وجود الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في الصلوة ويوجب تجديدها
والشك فيها بعد تحصيلها
في الزمان الماضي لا يمنع من
الدخول
فيها ويسقط فرض تجديدها ولو لا كان بقاء الشيء على ما كان عليه راجحا لم يكن كذلك لان ح اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب
وعدمه متساويين ويلزم من الاول لجواز الدخول في الصلوة من غير تجديد طهارة في الصورة الاولى وعدمه في الصورة الثانية وهما باطلان اجماعا
ومن الثاني اما جواز الدخول في الصلوة في الصورتين جميعا من غير طهارة او عدمه فيهما جميعا والاجماع واقع على خلافه وفي ح صرح لنا ايضا انه لو
شك في حصول الزوجية ابتداء حرم عليه الاستمتاع اجماعا دون ما اذا علم بها وشك في زوالها ولا فرق بينهما الا الاستصحاب عدم الزوجية في
الاولى واستصحاب الزوجية في الثانية فلو لم يعتبر الاستصحاب للزم استواء الحالين في التحريم والجواز وهو بط لانه خلاف الاجماع فقد علم اجماعهم
على اعتبار الاستصحاب من المسلمين انتهى وفي الاحكام الاستصحاب يفيد الظن لان الاجماع منعقد على ان الانسان لو شك في وجود الطهارة

في بيان تقسيم الاحكام [illegible]

في بيان ادلة القائلين بحجية الاستصحاب

ابتداء لا يجوز له الصلوة ولو شك في بقائها جاز له الصلوة ولو لم يكن الاصل في كل محقق دوامه للزم اما جواز الصلوة في الصورة الاولى او عدم
الجواز في الصورة الثانية وهو خلاف الاجماع وانما قلنا ذلك لانه لو لم يكن الراجح هو الاستصحاب لم يخل اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او
الاستصحاب وعدمه سيان وان كان الاول فيلزم منه امتناع جواز الصلوة في الصورة الثانية لظن فوات الطهارة وان كان الثاني فلا يخ اما
ان يكون استواء الطرفين مما يجوز معه الصلوة او لا يجوز فان كان الاول فيلزم منه جواز الصلوة في الصورة الاولى وان كان الثاني فيلزم عدم
جواز الصلوة في الصورة الثانية وكل ذلك ممتنع فان قيل لا نم انعقاد الاجماع على الفرق في الحكم فيما ذكرتموه من الصورتين فان مذهب مالك وجماعة
من الصحابة انما هو التسوية بينهما في عدم الصحة وان سلمنا ذلك وسلمنا انه لو لم يكن الاصل البقاء في كل محقق لزم رجحان الطهارة او المساواة في الصورة
الاولى ورجحان الحدث في الصورة الثانية ولكن لا يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الاولى جواز الصلوة بدليل امتناع الصلوة بعد النوم والاغماء او المساواة خ
والمس على الطهارة وان كان وجود الطهارة راجحا وجواز الصلوة مع ظن الحدث حيث قلتم بان ظن الحدث لا يلحق بيقين الحدث سلمنا دلالة ما ذكرتموه
على ان الاصل في الطهارة والحدث البقاء ولكن لا نم انه يلزم من ذلك في الطهارة والحدث ان يكون الاصل في كل محقق سواهما البقاء بل لا بد لهذا
من دليل سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان الاصل البقاء في كل شيء لكنه منقوض بالزمان والحركات من حيث ان الاصل فيهما التقضي دون البقاء و
الاستمرار والجواب عن منع الاجماع على الفرق فيما ذكرناه من الصورتين فان المراد به انما هو الاجماع بين الشافعي وابي حنيفة واكثر الصحابة فكان ما ذكرناه
حجة على الموافق دون المخالف وعن السؤال الاول على الوجه الاول انه يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الاولى صحة الصلوة تحصيلا لمصلحة الصلوة مع
ظن الطهارة كالصورة الثانية واما النوم فانما امتنع معه الصلوة لكونه سببا ظاهرا لوجود الخارج الناقض للطهارة لتيسر الخارج معه باسترخاء
المفاصل على ما قاله العينان وكاء السه وقال اذا نامت العينان انطلق ولذا كان النوم مظنة الخارج المحتمل وجب ادارة الحكم عليه كما
هو الغالب من تصرفات الشارع لا على حقيقة الخروج دفعا للعسر والحرج عن المكلفين وبه يقع الجواب عن الاغماء والمس ويلزم من رجحان الحدث في
الصورة الثانية امتناع صحة الصلوة زجرا له عن التقرب الى الله تعالى والوقوف بين يديه مع ظن الحدث فانه قبيح عقلا وشرعا ولذلك نهي عنه والشاهد
له بالاعتبار الصورة الاولى قولهم انه لا تاثير للحدث المظنون عندكم قلنا انما لم يكن مؤثرا بتقدير ان لا يقول باستصحاب الحال كالتقدير الذي نحن
فيه والا فلا وعن السؤال الثاني انه لو لم يكن الاستصحاب والاستمرار مقتضى الدليل في كل محقق لكان الاستمرار في هاتين الصورتين على خلاف الحكم الاغلب
ان كان عدم الاستمرار هو الاغلب او ان يكون عدم الاستمرار على خلاف الغالب ان كان الاستمرار هو الاغلب هو على خلاف الاصل وان تساوى الطرفان فهو
احتمال من ثلاث احتمالات ووقوع احتمال من احتمالين اغلب من احتمال واحد بعينه وعن السؤال الثالث انما ندعي ان الاصل البقاء فيما يمكن بقاؤه
اما بنفسه كالجوهر او بتجدد امثاله كالاعراض وعليه بناء الادلة المذكورة وعلى هذا فالاصل في الزمان بقائه بتجدد امثاله واما الحركات فاما ان يكون
من قبيل ما يمكن بقاؤه واستمراره او لا من هذا القبيل فان كان الاول فهو من جملة صور النزاع وان كان الثاني فلا نقض به ويكون منه دفعا انتهى وهذه
الحجة ايضا في غاية الضعف لاختصاصها ببعض الصور فلا يفيد الكلية التي هي مورد البحث ولا يمكن التتميم بعدم القائل بالفصل لوجوده ولا بقاعدة
تنقيح المناط لعدم معلومية المناط في المورد الذي ثبت فيه حجية الاستصحاب ولا بقاعدة اتحاد طريق المسئلتين لعدم معلوميته ولا بقاعدة
الاستقراء لعدم معلومية حجية الاستصحاب في اكثر الموارد حتى يلحق النادر المشكوك فيه بالغالب ولا بقاعدة القياس لعدم حجيته عندنا
وبالجملة كما ان حجية الظن في بعض الموارد لا يستلزم حجيته مطلقا فكذلك حجية الاستصحاب في بعض الموارد لا يقتضي حجيته مطلقا ومنها ما اشار
اليه في النهاية فقال احتج الاخرون بوجوه الى ان قال الثاني العقلاء باسرهم اذا تحققوا وجود شيء او عدمه وله احكام مختصة به سوغوا القضاء
بها في المستقبل حتى جوزوا انفاذ الودايع الى من عرفوا بوجوده قبل ذلك بمدة متطاولة ويشهدون ببقاء الدين على من اقر به ولولا اصالة
البقاء لم يجز ذلك ثم قال قيل القول بالاستصحاب امر لا بد منه في الدين والشرع والعادات وكذا العرف فان من خرج من داره وترك اولاده
فيها على حالة مخصوصة كان اعتقاده لبقائهم على تلك الحالة التي تركهم عليها راجحا على اعتقاده لتغير تلك الحالة ومن غاب عن بلده فانه يكتب
الى اصدقائه في الامور التي كانت موجودة حال حضوره وما ذاك الا لرجحان اعتقاده البقاء على اعتقاده التغير بل لو تاملنا وجدنا ان اكثر
مصالح العالم ومعاملات الخلق مبني على القول بالاستصحاب انتهى وفيه نظر لانه ان اراد ان العقلاء يحكمون ببقاء الحكم الشرعي الثابت في الزمان
السابق حيث يشك في بقائه في اللاحق بالاستصحاب مطلقا ولو لم يحصل الظن بالبقاء فهو ممنوع ويؤيده مصير جمع كثير من اعاظم المحققين الى عدم

ومنها ما اشار اليه في النهاية

حجية

ما شك في بقائه

حجية الاستصحاب وان ارادوا انهم يحكمون بذلك مع الظن بالبقاء فهو على تقدير تسليمه لا يجدي كما لا يخفى وان ارادوا انهم يحكمون ببقاء ما في
الموضوعات الصرفة كما في حيوة زيد المفقود ونحوها فلا نم انهم يحكمون بذلك من غير ظن بالبقاء واما معه فلا يجدي كما لا يخفى سلمنا ولكن غاية
ما ذكر ثبوت حجية الاستصحاب في الموضوعات الصرفة وهو غير محل البحث كما لا يخفى ومنها ما تمسك به في بعض شرح المنهاج فقال في مقام الاحتجاج
على حجية الاستصحاب وايضا الحكم ببقاء الباقي يوجب تقليل العدد والقول باثبات الحادث يوجب تكثيره وكلما يوجب تقليل العدد فهو راجح على
ما يوجب تكثيره وانما قلنا ان الحكم ببقاء الباقي يوجب تقليل العدد واثبات الحادث تكثيره لان الباقي انما يعدم بوجود المانع فقط والحادث
قد يعدم بوجود المانع وانعدام الجزء من العلة او الجزء الاخير او هذا الشرط الى غير النهاية فيكون العمل بالباقي راجحا على العمل بالحادث وهو المراد
بكون الاستصحاب حجة انتهى وفي النهاية احتج الاخرون بان ظن البقاء اغلب من ظن التغير لان الباقي لا يتوقف على اكثر من وجود الزمان المستقبل
ومقارنة الباقي له واما التغير فيتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود او العدم لذلك الزمان تغير ز
والمتوقف على شيئين اغلب مما يتوقف عليهما وعلى ثالث ثم وقد استند في الاحكام الى هذه الحجة لاثبات افادة الاستصحاب الظن ثم قال في النهاية
كما في الاحكام اعترض عليه بانه لا نم ان ظن البقاء اغلب من ظن التغير وما ذكرتموه من زيادة توقف التغير على تبدل الوجود بالعدم او بالعكس معارض
بما يتوقف عليه البقاء من تجدد مثل السابق سلمنا ان ما يتوقف عليه التغير اكثر لكن لا نم انه يدل على غلبة البقاء على التغير لجواز ان تكون الاشياء
المتعددة التي يتوقف عليها التغير اغلب في الوجود من الاعداد القليلة التي يتوقف عليها البقاء او مساوية لها وان سلمنا ان البقاء اغلب من التغير
ولكن لا نم كونه غالبا على الظن بل يجوز ان يكون الشيء اغلب من غيره وان غلب على الظن عدمه في نفسه سلمنا دلالة ذلك على الاغلبية لكن فيما هو قابل لجواز ز
للبقاء او فيما ليس قابلا الاول مسلم والثاني ممنوع فلم قلتم ان الاعراض التي وقع النزاع فيها قابلة للبقاء كيف والعلم غير قابل له كما علم في الكلام ثم
ثم قال والجواب بان الشيء اذا كان موقوفا على شيء واحد والاخر على شيئين فما يتوقف على شيء واحد لا يتحقق عدمه الا بتقدير عدم ذلك الشيء
وما يتوقف تحققه على امرين يتم عدمه بعدم كل واحد من ذينك الامرين ولا يخفى ان ما يقع عدمه على تقديرين يكون عدمه اغلب من عدم ما لا يتحقق عدمه
الا بتقدير واحد وما كان عدمه اغلب كان تحققه اندر وبالعكس مقابله لا يقال عدم الواحد المعين اما ان يكون مساويا في الوقوع لعدم الواحد
من الشيئين او غالبا او مغلوبا ولا يتحقق غلبة الظن فيما ذكرتموه بتقدير غلبة الواحد المعين ومساواته وانما يتحقق ذلك بتقدير كونه مغلوبا
ولا يخفى ان وقوع احد الامرين لا بعينه اغلب من وقوع الواحد المعين كما ذكرتموه لانا نقول اذا نسبنا احد الشيئين بعينه الى ذلك الواحد المعين فاما
ان يكون عدمه اغلب من ذلك المعين او مساويا له او مغلوبا فان كان الاول لزم ما ذكرنا وان كان الثاني فكذلك ايضا لترجحه بضم عدم الوصف الاخر
اليه وان كان مغلوبا فنسبة الوصف الاخر لا يخرج من الاقسام الثلاثة ويترجح ما ذكرناه بتقديرين منها وانما لا يترجح ما ذكرناه بتقدير ان يكون منهما ز
كل واحد من الوصفين مرجوحا فاذن ما ذكرناه يتم على تقديرات اربعة ولا يتم على تقدير واحد لان العاقل اذا اعتقد مقصودان متساويان
وكانت المقدمات الموصلة الى احدهما اكثر من مقدمات الاخر فانه يبادر الى الذي مقدماته اقل ولولا انه للتادي الى المقصود واغلب لما كان
اقدامه عليه اغلب لخلوه عن الفائدة المطلوبة من تصرفات العقلاء قولهم ان كان البقاء اغلب من التغير فلا يلزم ان يكون غالبا على الظن قلنا
اذا كان البقاء اغلب من مقابله فهو اغلب على الظن منه ويجب المصير اليه نظرا الى ان المجتهد مؤاخذ بما هو الاظهر عنده قولهم انما يدل ما ذكرتموه على
غلبة الظن فيما هو قابل للبقاء قلنا الاعراض ان كانت باقية بانفسها ممكنة البقاء بطريق التجدد كسواد الغراب وبياض الثلج وعلى كل تقدير
فالكلام انما هو واقع فيما هو ممكن التجدد من الاعراض لا فيما هو غير ممكن انتهى ومنها ما تمسك به في بعض شروح المنهاج فقال لو لم يكن الاستصحاب فلا اشكال وما لم يكن باقية خ
حجة لم يتقرر اصل الدين لانه انما يثبت بالنبوة والنبوة بالمعجزة والمعجزة فعل خارق للعادة فلولا تقررت العادة على ما كانت عليها لم تكن المعجزة لان الاصل الدين خ
خارقة لها لكن يحكم ان العادة تقررت كما هي حتى تكون المعجزة خارقة لها وهي عين الاستصحاب انتهى وفي النهاية قيل القول بالاستصحاب امر
لا بد منه في الدين والشرع لافتقاره الى الاعتراف بالنبوة المتوقف على توسط المعجزة ومعناه ليس الا فعل خارق للعادة ولا يحصل فعل خارق
للعادة الا ان تقرر العادة ولا معنى للعادة الا ان العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد انه لو وقع لما وقع الا على ذلك الوجه
وهو عين الاستصحاب وفيه نظر لان المعجز ليس هو فعل خارق للعادة مطلقا بل ما يعجز البشر عن فعله وليس ذلك من الاستصحاب انتهى وفي غاية
المامول بعد الاشارة الى الوجه المزبور وفيه نظر فان كلامنا في بقاء الظن واستمراره والعادة توجب العلم باستمراره مثل ذلك لا نحتاج

ومنها ما تمسك به بعض الاصحاب في الاستصحاب

فانه

فانه قبل ظهور المعجزة كان لنا علم مستند الى العادة بعدم وقوع مثلها ومنها ما تمسك به في المبادى فقال والاقرب ان الاستصحاب حجة لان الباقي
في حال البقاء مستغن عن المؤثر والا لزم تحصيل الحاصل فيكون الوجود اولى به الا انه مفروض في النهاية احتج الاخرون بوجوه الى ان قال في الرابع
العلم بتحقق امر في الحال يقتضي ظن بقائه في الاستقبال لان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه والمستغني عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة
الى المفتقر اليه اما استغناء الباقي فلانه لو افتقر الى مؤثر لكان المؤثر اما ان يصدر عنه اثر او لا والثاني مؤد الى التناقض من حيث فرض المؤثر
وعدم التاثير واما الاول فالاثر الصادر عنه اما ان لا يكون هو الموجود او لا بل متجدد فلم يكن المؤثر مؤثرا في الباقي بل في امر حادث واما الباقي
فانه مستغن عنه او يكون هو الموجود اولا وهو تحصيل الحاصل واما احتياج الحادث فبالضرورة واما رجحان المستغني عن المؤثر على المفتقر اليه
فلان المستغني لا بد وان يكون الوجود به اولى اذ لو كان مساويا بالعدم لاستحال الرجحان الا لمنفصل فكان يلزم افتقاره الى المؤثر وقد فرضناه
مستغنيا عنه هف فاذن وجود الباقي راجح على عدمه اما الحادث فليس احد طرفيه راجحا على الاخر اذ لو كان راجحا لاستحال افتقاره الى المرجح والا
لكان ذلك المرجح مرجحا لما هو في نفسه مترجح فيكون تحصيلا للحاصل فاذن الباقي اولى بالوجود والحادث ليس اولى بالوجود ولا معنى لظن وجوده اولى
فالباقي راجح الوجود بالنسبة الى الحادث ولان الباقي لا يعدم الا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر كما يعدم عند وجود المانع كذا يعدم عند عدم المقتضي
فلا يعدم الا بطريق واحد اولى بالوجود مما يعدم بطريقين ولا معنى للظن الا اعتقاد انه اولى بالوجود ثم قال اعترض بمنع ظن بقاء المعلوم ثبوته
في الحال الى ثانيه قوله الباقي مستغن قلنا ان عنيتم ان كونه باقيا مستغن عن المؤثر فهو مم ولانه مناقض لقولكم الحادث مفتقر لان كونه باقيا حادث
اذ لم يكن باقيا حال الحدوث ثم تجدد وان عنيتم شيئا اخر فاذكروه سلمنا لكن يجوز ان يكون للباقي مؤثر يؤثر في امر لم يكن حاصلا لان معنى البقاء
حصوله في هذا الزمان بعد ان كان حاصلا في اخر قبله لكن حصوله في هذا الزمان لم يكن حاصلا قبل حصول هذا الزمان لانه نسبة الحاصل بالبقاء
الى هذا الزمان والنسبة متاخرة فاذن كونه باقيا حادث واثر المؤثر الى هذا الامر لا يقال يلزم كون اثر المبقي حادثا فلا يكون مبقيا بل محدثا لانا
نقول المراد من افتقار الباقي الى المبقي افتقار حصوله في الزمن الثاني الى المؤثر فيمنع صدق البقاء عليه الا لمؤثر ثم البحث عن كون الواقع بذلك
المؤثر مبقيا او محدثا خارج عن المقصود سلمنا لكن يجوز ان يكون اثره شيئا كان حاصلا قبل قوله تحصيل الحاصل قلنا ان عنيت بتحصيل الحاصل
ان يجعل غير الموجود اولا حادثا في الثاني فهو محال قطعا لكن يمنع ان يكون استغناء المؤثر يوجبه وان عنيت ان الوجود الذي صدق عليه في الزمان
الاول انه انما يترجح بهذا المؤثر صدق عليه في الزمان الثاني ايضا انه يترجح بهذا المؤثر منعنا استحالته سلمنا ان ما ذكرتم يدل على استغناء الباقي لكن يعارضه
ان الباقي حال بقائه ممكن لان امكانه حال الحدوث والامكان من اللوازم وكل ممكن له مؤثر والباقي حال بقائه له مؤثر واما افتقار الممكن الى المؤثر فلانه
لما استوى طرفاه افتقر في ترجيح احدهما الى مؤثر لا يقال يجوز ان يكون الامكان انما يحوج الى المؤثر بشرط الحدوث وهو منتف حالة البقاء فلا يتحقق
الافتقار لانا نقول لا يجوز جعل الحدوث معتبرا في تحقق الاحتياج لان معناه مسبوقية الشيء بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم صفة الوجود وصفة
الوجود متاخرة عنه بالذات تاخر الصفة عن موصوفها فالحدوث متاخر عن الوجود المتاخر عن احتياج الاثر الى المؤثر المتاخر عن علة احتياجه اليه
فلو كان الحدوث معتبرا في ذلك الاحتياج اما بان يكون علة له او جزء منها او شرطا فيها لزم الدور سلمنا استغناء الباقي وافتقار الحادث لكن
لم يمنع رجحان المستغني قوله الباقي اولى بالوجود والحادث ليس اولى ولا معنى للظن الا اعتقاد انه اولى قلنا ان عنيت بالاولوية امتناع العدم
عليه فهو بط لقبول الباقي العدم وان عنيت امرا اخر فبينه ولا يمكن الاعتذار بثبوت متوسط بين الاستواء الصرف الذي هو الامكان والتعين
المانع من النقيض الذي هو الضرورة لان مع هذه الاولوية ان امتنع النقيض فهو الضرورة وان لم يمتنع فمع الاولوية يصح عليه الوجود تارة والعدم
اخرى فحصول احدهما بدلا عن الاخر ان توقف على انضمام قيد اليه لم يكن الحاصل قبله كافيا في تحقق الاولوية وان لم يتوقف فنسبة تلك الاولوية
وان لم يتوقف فنسبة تلك الاولوية الى الطرفين على السوية فترجيح احدهما على الاخر لا لمرجح ترجيح لاحد طرفي الممكن على الاخر وهو مح قوله
الباقي لا يعدم الا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر يعدم بذلك وبعدم المقتضي وما يعدم بطريق واحد اولى بالوجود مما يعدم بطريقين قلنا غايته
انه يمكن تحقق عدم الحادث بطريقين ولا يمكن تحقق عدم الباقي الا بطريق واحد فلم قلت ان هذا القدر يقتضي رجحان الباقي في الوجود على الحادث
سلمنا الرجحان من هذا الوجه لكنه يقتضي عدم الرجحان من وجه اخر فان الشيء لا يصدق عليه كونه باقيا الا اذا حصل في الزمان الثالث فحصوله في الزمان
الثاني امر حادث فاذا لم يكن وجود الحادث راجحا لم يكن وجود الباقي المتوقف عليه راجحا لان المتوقف على ما لا يكون راجحا غير راجح سلمنا ان

الا ان اعتقاد وجوده ح

الا ان اعتقاد وجوده اولى

عن الاحتياج المتاخر ح

الباقي

الباقي راجح الوجود ولكن ما لم يتحقق كونه راجح الوجود وانما يصدق عليه البقاء اذا حصل في الزمان الثاني والحاصل انه ما لم نعرف وجوده في الزمان
الثاني لا نعرف كونه راجح الوجود وانتم جعلتم رجحان الوجود وانتم جعلتم رجحان الوجود دليلا على وجوده في الزمن الثاني فيدور سلمنا رجحان الباقي
في الوجود الخارجي على الحادث لكن لم قلتم انه راجح في الظن والجواب قوله ما المراد من استغناء الباقي قلنا لا شك ان الباقي هو الذي حصل بعينه
بعد ان كان بعينه حاصلا في اخر وهو يقتضي ان يكون الذات الحاصلة في هذا الزمان بعين الذات الحاصلة في الاخر فتلك الذات الحاصلة في الزمان
ان حصل فيها في الزمان الثاني امر لم يكن حاصلا في الاول كان المتجدد مغايرا للذات الباقية فيكون الباقي في الحقيقة هو الذات لا الكيفية المتجددة
فنحن ندعي ان ذلك الباقي يستحيل استناده الى المؤثر حال بقائه وح لا يكون استناد الكيفية المتجددة الى المؤثر قادحا في قولنا الباقي غير مستند
للتغاير بينهما وان لم يحصل في الزمن الثاني امر متجدد بل الحاصل فيه ليس الا الذات الحاصلة في الاول بطل قولهم ان كونه باقيا كيفية حادثة وانها
مفتقرة الى المؤثر فعلى التقديرين يسقط السؤال وفيه نظر لان عرض البقاء فرض التجدد اذ البقاء لم يكن اولا لكن تجدد ثانيا وحصول الذات في الزمان الثاني
مفتقر الى المؤثر لتجدده والباقي مفتقر اليه والمفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر اليه قوله حصوله في الزمن الثاني كيفية زائدة على الذات وهي مفتقرة الى المؤثر
قلنا هذا بط وبتقدير ثبوته فهو غير قادح في الدليل اما البطلان فلان حصوله في الزمان الثاني لو كان كيفية زائدة على الذات لكان حصوله في ذلك الزمان
كيفية اخرى ولزم التس وهو مح ولان العدم يصدق عليه انه باق فلو كان تحققه في الزمان الثاني كيفية ثبوتية لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف الذي
هو نفي محض وانه مح وفيه نظر فان الوجود في الزمان الثاني كالوجود في الزمن الاول فان افتقر الثاني الى المؤثر من غير تسلسل افتقر الاول فان استند
اصل الوجود الى الفاعل في الثاني فكذا في الاول واما انه بتقدير ثبوته فالمقصود حاصل فلان حصوله في الثاني لما كان حادثا كان استناده الى المؤثر
استنادا للحادث الى المؤثر لا للباقي وكلامنا ليس الا في الثاني وفيه نظر لان استناد الباقي الى المؤثر هو استناد الحادث اليه على ما بيناه قوله ما الذي
تعني بتحصيل الحاصل قلنا نعني به ان الشيء الذي حكم العقل عليه بانه كان حاصلا قبل ذلك نحكم عليه بان حصوله الان لاجل هذا الشيء وهذا مح بالبديهة
لانه لما كان حاصلا قبل ذلك فلو اعطاه الان هذا المؤثر حصولا لكان قد حصل نفس ما كان حاصلا وهو مح وفيه نظر فان الفاعل كما اعطى في الاول
الوجود كذا اعطاه مقارنة الوجود للزمان الاول فكذا القول في الباقي يعطيه مقارنة الوجود للزمان الثاني قوله الباقي حال البقاء ممكن وكل ممكن
مفتقر قلنا لا نم بل الممكن انما يفتقر الى المؤثر بشرط كونه حادثا وفيه نظر فان العقل حاكم بان احتياج الامكان لوجوب افتقار المتساوي في ترجيحه بخلاف
الحدوث فان العقل لو جوز وجود الحادث حكم باستغنائه قوله الحدوث متاخر قلنا لا نريد به ان يكون حادثا بشرط الافتقار بل نريد به ان كونه
بحيث لو وقع بالمؤثر لكان حادثا شرط لافتقار الاثر الى المؤثر وكونه لهذه الحيثية امر مقدم وفيه نظر فان التلازم بين وجوده المستند الى المؤثر
وبين حدوثه لا يجوز ان يكون علة لافتقاره ما لم يثبت الملزوم وهو مح لاستلزامه توقف الافتقار على الايجاد والحال بالعكس قوله ما المراد من الاولوية
قلنا درجة متوسطة بين التساوي والتعين المانع من النقيض قوله هذا مح لاقتضائه ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح قلنا لا نم ان ذلك
ممتنع مطلقا بل ذلك انما يمتنع بشرط الحدوث وفيه نظر لان المتساوي لذاته ان كان لذاته لزم اقتضاء الذات صفتين متنافيتين وهو مح بالضرورة وان
كان لغيره فالمط ولوجود هذا الشرط لم يحتج الى اثبات متوسط بين التساوي والترجيح المانع من النقيض فان المساوي مح يجوز وجوده لا لمرجح قوله
لم قلت انه لما امكن حصول عدم الحادث بطريقين وعدم الباقي لا يحصل الا بطريق واحد كان وجود الحادث مرجوحا قلنا لان عدم الحادث
اكثر من عدم الباقي لانه يصدق على ما لا نهاية له انه لم يحدث واما عدم الباقي فبعد حدوثه وهو مشروط بوجوده في عدمه بعد وجوده فاذا كان الوجود متناهيا كان عدمه بعد الوجود متناهيا
واذا كان عدم الحادث اكثر من عدم الباقي بعد الكثرة موجبة للظن ثبت ان عدم الحادث غالب على عدم الشيء بعد بقائه ولا معنى للظن الا ذلك
واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه النكتة ابتداء وفيه نظر لانا نمنع اولا انحصار عدم الباقي بوجود المانع بل قد يعدم بعدم المقتضي كالحادث وانما
يتم الانحصار لكن كثرة عدم الحادث على عدم الباقي لا يقتضي كون عدم الحادث بطريقين وعدم الباقي بطريق واحد موجبا لترجيح الباقي على الحادث
بل هو مقتض للترجيح قوله كونه باقيا يتوقف على حدوث حصوله في الزمان الثالث فكونه باقيا يتوقف على الحدوث ليس براجح والتوقف على ما لا يكون
راجحا ليس براجح قلنا هذا انما يلزم لو كان حصوله في الزمان الثالث كيفية وجودية حادثة وهو مح لافضائه الى التس ثم ان سلمنا صحة ذلك
لكنا نقول لما ثبت ان الحدوث مرجوح والذات اذا كانت حادثة فهناك امران حادثان احدهما الذات والاخر حصول الذات في ذلك الزمان واما اذا كانت
الذات باقية فالحادث امر واحد هو حصولها في ذلك الزمان دون الذات فالحادث مرجوح من جهتين والباقي من جهة فوجب ان يكون الباقي

لو كان مستغنيا عن المؤثر وهو المتنازع فيه سلمنا الافتقار ح

راجحا

داعيا على الحادث من هذا الوجه وفيه نظر اذ لا يلزم من توقف البقاء على الحدوث اشتراط الوجود فى البقاء لجواز ان يكونا معنيين واحدهما
مشروط بالاخر والباقى محتاج الى الحادث باعتبار ذاته ووصفه لا يراد بالحادث هنا ذات حقيقة بل ما يصدق عليه هذا الاسم سواء كان ذاتا
او صفة وقوله ما لم يعرف كونه مما لا يبقى بحاله قلنا لا حاجة الى ذلك بل نقول هذا الشيء وجد الآن لا يمتنع عقلا ان يوجد فى الزمان الثانى
وان يعدم لكن احتمال الوجود راجح على احتمال العدم من الوجه الذى ذكرناه فالعلم بوجوده فى الحال يقتضى اعتقاد رجحان وجوده على عدمه فى ثانى
الحال فاذن العلم بالاولوية مستفاد من العلم بوجوده فى الحال وعلى هذا التقدير يسقط الدور وقوله الباقى راجح على الحادث فى الوجود الخارجى
فلم قلتم انه يكون راجحا عليه فى الوجود الذهنى قلنا لان الذهنى مطابق للخارجى الا كان جهلا وفيه نظر فان الجهل يلزم لو حكم الذهن بخلاف
الخارج اما اذا لم يحكم فلا وفى هذا الباب مباحث لا يمكن ذكرها هيهنا لانها من علم الكلام وقد ذكرناها فى كتاب نهاية المرام ومنها ان معظم اصحاب
الامامية على حجية الاستصحاب على ما يشهد به جماعة من ثقاتهم ومحققيهم وهو الظاهر والاصل فيما اسندوا اليه الحجية مبناه على حجية الشهرة واما
نسبة صاحب الوافية الى معظم اصحابنا القول بعدم الحجية فلا يصلح لمعارضة اولئك الجماعة من وجوه عديدة لا يخفى ومنها ان الاستصحاب لو لم
يكن حجة لتظافرت الاخبار بالتصريح بعدم حجيته والتحذير من العمل به فى الفروع كما اتفق ذلك فى القياس وبطلان اللازم واضح فتم ومنها ان الاستصحاب
لو لم يكن حجة لم يجز التمسك باصالة عدم القرينة ولاصالة عدم النسخ ولاصالة عدم التخصيص ولاصالة عدم الاشتراك ولاصالة عدم النقل واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فواضحة فان مرجع جميع الاصول المذكورة الى الاستصحاب واما بطلان اللازم فلانه لو لم يجز التمسك بها للزم سد باب الاستدلال
على الاحكام الشرعية بالكتاب والسنة غالبا بل دائما واللازم باطل فالمقدم مثله اما الملازمة ففى غاية الظهور واما بطلان اللازم فكذلك ايضا ومع ذلك فالاصول
المذكورة مجمع عليها لا يرتاب فيها احد من الاصوليين على الظاهر وقد اشير الى الحجة المذكورة فى جملة من الكتب ففى التهذيب لان الاحكام الشرعية مبنية
عليه لان الدليل انما يتم لو لم يتطرق اليه المعارض من نسخ وغيره وانما يعلم نفى المعارض بالاستصحاب وفى المنية احتج عليه بان اكثر الاحكام الشرعية
مبنية على الاستصحاب فيكون حجة اما الاول فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يطرء عليه ما يزيل حكمه اما مطلقا كالناسخ او بعض مدلوله كالتخصيص للعام
والتقييد للمطلق ومعارضته لدليل راجح عليه او مساو له ولا سبيل الى العلم ببقاء ذلك الا من الاستصحاب واما الثانى فبين وفى الرسالة الاستصحابية ومنهم من
انكر حجية الضرب الاول لكن نجد من الجميع حتى المنكر مطلقا انهم يستدلون باصالة عدم النقل مثلا يقولون الامر حقيقة فى الوجوب فى عرفنا فكذلك لغة
لاصالة عدم النقل ويستدلون ايضا باصالة بقاء المعنى اللغوى فينكرون الحقيقة الشرعية الى غير ذلك كما لا يخفى على المتتبع وفى بعض شروح المنهاج
وايضا لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يكن الاحكام الشرعية الثابتة فى زمان النبى صلى الله عليه وآله ثابتة فى زماننا لجواز تطرق النسخ اليها فلم يبق ثابتة لكن
الاحكام الثابتة فى زمانه صلى الله عليه وآله باقية فى زماننا بالاتفاق ولم يكن عليها غير الاستصحاب انتهى وفيه نظر اما اولا فللمنع من ان المرجع والمستند فى هذه
الاستصحاب لاحتمال الاستناد فيها الى الظن الحاصل كالغلبة والاستقراء وحجيته فى اللغة من المسلمات بل هذا هو الظاهر ومجرد كون صورتها صورة الاستصحاب
لا يلزم الاستناد فيها اليه والا لزم الاستناد الى خبر الفاسق حيث يخبر على ما يخبر به العادل ومما يشهد بذلك عدم الخلاف فى حجية الاصول المذكورة ووقوع
الخلاف فى حجية الاستصحاب ويشهد بذلك ايضا اعراض كثير من القائلين بحجية الاستصحاب عن التمسك بالحجة المزبورة واما ثانيا فلاختصاص هذه الحجة ببعض
افراد محل البحث فلا يمكن اثبات تمامه والتتميم بعدم القائل بالفصل هنا غير ممكن لعدم معلوميته بل معلومية عدمه واما ثالثا فلان التمسك بالاصول
المذكورة ليس تمسكا بالاستصحاب فى نفس المسائل الفقهية بل فى المسائل اللغوية والاصولية وليست هى من محل البحث الا ان يوجه بعدم
القائل بالفصل او بقاعدة الاولوية ولكنهما محل اشكال ومنها ان مجرد تعلق الاحكام الشرعية بالافعال لا ينفع فى استقرار الدين وبقائه
لاحتمال ارتفاعها بوجود مانع كارتفاع الزوجية بالطلاق والملكية بالبيع ووجوب الصلوة بالحيض ونحو ذلك وبعض المقتضى لاثبات التعلق
بالفعل فى جميع الازمنة مجرد معرفة وجوب الصلوة وكون البيع ناقلا للملك والماء مطهرا غير نافع فلا يبقى الدين ولا ينتفع منه الا بعد استمرار
التعلق نعم الاستمرار يختلف طولا وقصرا وما لم يجعل فى الشريعة حد لافراد الاستمرار علم عقلا ان الاصل فى تعلق الحكم بالفعل استمراره
ابدا حتى يثبت الانقطاع من الخارج ويشهد بذلك ان اهل العصمة صلوات الله عليهم اجمعين على بيان حد الانقطاع واسبابه دون حد
الاستمرار اذ لو لم يكن ذلك اصلا للزم التعرض ايضا وبنحو هذا يستدل على ان الاصل فى الاشياء الاباحة وذلك لانهم صلوات الله عليهم انما
يتعرضون للمحرمات والواجبات واما الامور الجائزة فلا يتعرضون لها بالخصوص اصلا ولعله لذا قال فى المنية فى جملة كلام له ان الاستصحاب

بيان [illegible] الاستصحاب مطلقا

مركوز

مركوز فى عقول العقلاء وان غفلوا عن هذه القضايا لا يقال هذا مدفوع بما ذكر فى الغنية وغيرها نقلا عن قومهم اذا ثبت الحكم فى الحال الاولى فان كان
يقتضى استمراره الا لمانع ولولا ذلك لما علم استمرار حكم فى موضع من المواضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى
مجراها من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع باطل لانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم فى الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل
اثبت ذلك فى حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق بشرط او لم يتعلق فاذا كان كذلك وكان الحكم الثابت فى الحالة الاولى انما اثبت بشرط
فقد الماء وكان الماء موجودا فى الحالة الثانية واتفقت الامة على ثبوت الحكم فى الاولى واختلفت فى الثانية لم يكن بد من دلالة على كل واحد منهما انتهى لانا
نقول ما ذكره لا يصلح للدفع اذ قد يكون الدليل الدال على ثبوت الحكم فى الحالة الاولى غير دال على الاستمرار وعدمه وهو فى غاية الكثرة فينبغى حينئذ
اعمال الاستصحاب اذ الرجوع فى الحالة الثانية الى اصل البراءة او قاعدة الاحتياط باطل لاستلزام الاول الخروج من الدين والثانى الحرج العظيم كما
لا يخفى سلمنا دلالة الدليل على الاستمرار ولكنه قد ينقطع بوجود المانع كانقطاع النكاح الذى دل الدليل على استمراره فاذا احتمل ولم يكن
الاستصحاب حجة ينبغى التوقف وهو مستلزم لتعطيل الاحكام الشرعية الا ان يتمسك باصالة عدم المانع واستصحابه حجة بلا ريب كما فى بعض اقسام
الاستصحاب وفيه نظر فتم ومما يؤيد حجية الاستصحاب عقلا ان المقلدين اذا سألوا من المجتهدين الاحكام الشرعية يبنون على الدوام والاستمرار
من غير تشكيك فتم ومنها جملة من الاخبار احدها خبر زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه
الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به
قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك وانما ينقضه بيقين آخر وهذه الرواية
صحيحة كما صرح فى الوافية وقد اشار فيها الى وجه الدلالة فقال فان اليقين والشك عام او مطلق ينصرف الى العموم فى مثل هذه المواضع بل صرح شارح الرضى
بان الجنس المعرف باللام او الاضافة للعموم وادعى ابن الحاجب فى مختصره فى الفاظ العموم من غير نقل خلاف فيه ثم ذكر الفاظا اختلف فى عمومها ومع الترديد
عن ذلك فالظاهر هنا العموم فانه عليه السلام استدل على ان الوضوء اليقينى لا ينقض بشك النوم بقوله ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولو كان مراده عليه السلام
لا ينقض يقين الوضوء ابدا بشك النوم كان عينا للمقدمة الاولى فقانون الاستدلال يقتضى ان يكون عاما وايضا فان حمل المعرف باللام هنا على العهد
يحتاج الى قرينة مانعة عن الحمل على الجنس وليست متحققة قال الرضى فى اوايل المعرفة والنكرة فكل اسم دخله اللام ولا يكون فيه علامة كونه بعضا من كل
فينظر فى ذلك الاسم فان لم يكن معه قرينة حالية ولا مقالية دالة على انه بعض مجهول من كل كقرينة الشراء الدالة على ان المشترى بعض فى قولك اشتر
اللحم ولا دلالة على انه بعض معين كما فى قوله او اجد على النار هدى فهى اللام التى جيء بها للتعريف اللفظى والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس ثم
شرع فى الاستدلال على وجوب حمله على الاستغراق ثم قال فعلى هذا قوله صلى الله عليه وآله الماء طاهر اى كل الماء طاهر والنوم حدث اى كل النوم اذ لا يتبقى فى الكلام
قرينة البعضية لا مطلقة ولا معينة ثم ذكر قوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا اى ان كل واحد منهم وقال العلامة التفتازانى فى المطول
فى بحث تعريف المسند اليه باللام اللفظ انما دل على الحقيقة باعتبار وجودها فى الخارج فاما ان يكون لجميع الافراد او لبعضها اذ لا واسطة بينهما فى الخارج
فاذا لم يكن للبعضية لعدم دليلها وجب ان يكون للجميع والى هذا ينظر صاحب الكشاف حيث يطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق كما ذكر فى قوله تعالى
ان الانسان لفى خسر انه للجنس وقال فى قوله ان الله يحب المحسنين ان اللام للجنس فيتناول كل محسن ولا يخفى ان قوله لعدم دليلها صريح فى ان لام الجنس حمل
على البعض يحتاج الى الدليل دون حمله على الجميع ثم لا يخفى ان اليقين والشك مما لا يمكن اجتماعهما فى وقت واحد فالمراد انه اذا تيقن وجود
امر يجب الحكم بوجوده الى ان يتحقق يقين آخر بعدمه انتهى وفى الرسالة الاستصحابية المراد اليقين السابق على حالة الشك وقد مر ان المفرد المحلى
باللام يفيد العموم كما حقق فى محله والعبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل كما حقق فى ذلك ايضا وايضا الالف واللام حقيقة فى الجنس لان وضعه للاشارة
والتعريف فاذا دخل اسم الجنس لا جرم يكون معرفا للجنس فيصير معناه ما ورد فى الاخبار ان جنس اليقين لا ينقض بجنس الشك فاى موضع يتحقق فيه طبيعة
يتحقق عدم نقض اليقين بالشك ويؤيده ايضا ورود هذا المضمون فى مقام التعليل لعدم نقض الوضوء وعدم نجاسة الثوب الطاهر اذ لولا العموم
لما ناسب التعليل ويؤيده ايضا حجية الاستصحاب عند الفقهاء وظهور بقاء الاحكام عند المتشرعة كما اشرنا ويدل على ذلك ايضا ورود هذا
المضمون فى اخبار اخر ظاهرة فيما ادعيناه من العموم انتهى لا يقال المفرد المعرف باللام وان كان ظاهرا فى العموم الا ان دلالته على العموم ليس من جهة
كونه موضوعا له بل باعتبار قاعدة الحكمة او الدلالة الالتزامية العرفية فتكون دلالته على العموم اضعف من دلالة الالفاظ الموضوعة للعموم

بيان [illegible] الاستصحاب مطلقا

ككلام قوم والعلماء ولذا ينصرف الى الفرد الشايع ولا يفيد العموم اذا ورد في مقام بيان حكم اخر كسائر المطلقات فاذن تمنع من افادته العموم
حيث ورد في محل خاص و ندعى ان العبرة هنا بخصوص المحل لا بعموم اللفظ وان كان العبرة في الالفاظ الموضوعة للعموم الواردة في محال خاصة
بعموم اللفظ لا بخصوص المحل ولعل لهذا لم يتمسك بالخبر المذكور على حجية الاستصحاب في المعارج وذي شرحي النهاية والمنتهى ولم يورده لانا نقول
الظاهر انه لا فرق في القاعدة المذكورة وهي ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل بين الالفاظ الموضوعة للعموم والالفاظ الدالة على العموم لا باعتبار
الوضع كالمفرد المعرف باللام وان كان اضعف دلالة على العموم من الاول والشاهد على ذلك فهم العموم وعدم العبرة بخصوص المحل فيما اذا سئل عن
حلية بيع كان يقول هل بيع المعاطاة حلال فاجيب البيع حلال بقول مطلق وعدم تمسك الجماعة بالرواية المذكورة على حجية الاستصحاب لا
يكشف عن عدم دلالتها عليها لعدم معلومية تركهم بنائهم على استقصاء الادلة في المسائل بل الظاهر خلافه ولاحتمال الغفلة سلمنا انهم اعتقدوا عدم
دلالتها على ذلك ولكن ذلك لا يقدح في الدلالة بعد ظهورها عرفا ولغة ولا يقال حمل حرف التعريف على العهد الاشارة الى الخصوص المحل اولى
من الحمل على العموم والاستغراق اذ على التقدير الاخير يلزم ارتكاب تخصيصات في العموم في الموارد التي قام الدليل على عدم جواز العمل بالاستصحاب لانا
نقول الظاهر ان ارتكاب التخصيص خلاف الاصل فلا يصار اليه لانا نقول الحمل على العهد مجاز ومن الظاهر ان ارتكاب التقييد والتخصيص اولى من ارتكاب
المجاز على انا نمنع من لزوم التخصيص حيث يقوم الدليل على عدم جواز العمل بالاستصحاب لا نرى من باب نقض اليقين باليقين وقد دلت الرواية على
جوازه كما لا يخفى فلا يلزم تخصيص في عمومها فتدبر ولا يتوهم من الرواية حرمة نقض اليقين بالشك فلا يجوز العمل بالاحتياط فيما اذا تيقن بامر وحصل
ثم شك في حرمته او وجوبه وهو خلاف الاجماع على الظاهر وحيث يكون ظاهر الرواية بخلاف الاجماع فلا يبقى وثوق بها ايضا لانا نقول لا نسلم ظهور الرواية
في حرمة نقض اليقين بالشك لورود النهي فيما هو مورد توهم الوجوب فلا يفيد سوى الرخصة فلا ينافي الاحتياط سلمنا ان النهي محمول على الحرمة
ولكن العمل بالاحتياط ليس من باب نقض اليقين بالشك كما لا يخفى فلا يكون مخالفا لظاهر الرواية سلمنا المخالفة ولكن يجب ارتكاب
التاويل في الرواية صونا لها عن الطرح ومعه لا يفيد الاستدلال بها على المدعى ايضا كما لا يخفى ولا يقال مضمون الرواية اجتماع اليقين والشك
في ان واحد وهو ممتنع عقلا فلا يبقى وثوق بها لانا نقول هذا مدفوع بما اشار اليه في المشارق فقال فيه بحث من تيقن الطهارة وشك في الحدث
ثم انه اورد في هذا المقام اشكال وهو ان الشك باحد النقيضين ينافي اليقين بالنقيض الاخر فكيف يمكن اجتماع الشك في الحدث مع اليقين
بالطهارة وكذا العكس واجاب عنه المص في الذكرى بقوله قولنا اليقين لا يرفعه الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك في الزمان الواحد لامتناع
ذلك ضرورة ان الشك في احد النقيضين يرفع يقين الاخر بل المعني به ان اليقين الذي كان في الزمن الاول لا يخرج بالشك في الزمن الثاني
لاصالة بقاء ما كان على ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات انتهى وفيه نظر
ظاهر لان الشك باحد النقيضين كما ينافي اليقين بالنقيض الاخر كذلك ينافي الظن به ايضا البتة فالعدول من اليقين الى الظن لا يغني من الحق
شيئا اللهم الا ان يراد بالشك الوهم والصواب ان يقال المراد بيقين الحدث اليقين في زمان معين كالظهر مثلا بوقوع حدث في زمان سابق
عليه كالغداة سواء كان المراد بالحدث نفس البول مثلا او اثره الحاصل منه وبالشك في الطهارة الشك في ذلك الزمان ايضا بحدوث
طهارة بعد الغداة سواء كان المراد بالطهارة ايضا الوضوء او اثره ولا شك ان اجتماع اليقين والشك بهذا المعنى مما لا شك فيه لعدم
تناقض متعلقيهما لاختلاف الزمان ولا يخفى ان ما ذكره المص ايضا وجه دفع لكن ينبغي ان يسقط عنه قوله فيؤول الى الاخر انتهى وثانيها ما تمسك
به في الوافية والرسالة الاستصحابية من خبر اخر لزرارة قال قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من المني الى ان قال قلت فان ظننت
انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايته فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذاك قال لانك كنت على يقين من طهارتك
ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا فقلت فهل علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب
الشك الذي وقع في نفسك الحديث وهذه الرواية ايضا صحيحة كما صرح به في الوافية والرسالة الاستصحابية ايضا لا يقال هذه الرواية
مضمرة والمضمر لا يصلح للحجية اذ لعل المسئول من لا يجب اتباع حكمه لانا نقول هذا باطل اما اولا فلانجبار الضعف بالاشتهار على تقدير تسليمه
بشهرة القول بحجية الاستصحاب فتدبر واما ثانيا فلان الاضمار من زرارة وامثاله غير قادح اذ الظاهر منهم انهم لا يروون ولا يسئلون الا
عن اهل العصمة صلوات الله عليهم اجمعين واما ثالثا فلان الظاهر ان المسئول فيها هو الباقر عليه السلم لما اشار اليه في الوسائل فقال

مطلب في حجية الاستصحاب

يعني

من علي بن ابراهيم عن ابيه

بعد الاشارة الى الخبر المذكور وروى الصدوق في العلل عن ابيه عن حماد عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلم مثله قال في الوافية بعد الاشارة الى
الروايات المذكورة وههنا ايضا لا يمكن حمل اليقين في طهارة الثوب والشك على الشك في نجاسة الثوب بالمعارض اصلا لما مر في الرسالة
الاستصحابية فان التعليل بلفظ كنت على يقين بصيغة الماضي والتفريع بقوله عليه السلم فليس ينبغي ظاهر فيما ذكرنا وثالثها خبر صحيح اخر لزرارة
قال قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او شيء من مني الى ان قال قلت فان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع
منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين
بالشك ابدا قال في الوسائل وروى الصدوق في العلل عن ابيه عن حماد عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلم مثله ورابعها ما تمسك به في الوافية
والرسالة الاستصحابية من خبر اخر لزرارة عن احدهما عليهما السلم في حديث قال اذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف
اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين
فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وهذه الرواية ايضا صحيحة كما صرح به في الوافية والرسالة الاستصحابية وقال في الاولى ودلالتها
على العموم غير خفية وخامسها ما اشار اليه في الرسالة الاستصحابية فقال روى الصدوق في الخصال بسنده عن الباقر عليه السلم قال امير المؤمنين
صلوات الله عليه علم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب قال صلوات الله عليه من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يرفع بالشك وروى
خالي العلامة المجلسي ره في البحار في باب من شك في شيء من افعاله عن الخصال مسندا عن الصادق ع عن امير المؤمنين ع هكذا من كان على يقين فشك
فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وذكر انه راى رسالة قديمة مفردة فيها هذا الخبر بطريقين صحيحين في احدهما البرقي مكان محمد بن عيسى وفي الاخر
مشاركا له عن القسم بن يحيى عن جده عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر صلوات الله عليه عن ابي عبد الله عليه السلم باختلافات يسيرة وفيها هكذا من كان
على يقين فاصابه ما يشك فيه فليمض اه ورواه فيه عن تحف العقول ايضا مرسلا ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء
وان لم يكن صحيحا بزعم المتاخرين واعتمد عليه الكليني وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى كلام اعلى الله
مقامه قلت ان لم يكن مثل هذا الخبر صحيحا في اصطلاحهم الا انه معتبر عندهم وحجة لاعتضاده بالقرائن المفيدة لغلبة الظن واعتبار منها ما ذكر
هنا ومنها ما امرنا اليه ومنها ما سنشير اليه بل المتاخرون ربما يكتفون بادنى منه لما لا يخفى على المطلع باحوالهم في كتب فتاويهم واستدلالهم
وقد بسطنا الكلام في تعليقنا على رجال الميرزا بحمد الله نعم مثل صاحب المدارك ومن وافقه من المتاخرين ممن غفلوا واغفلوا عن طريقتهم فسدوا باب
ثبوت العصمة لان الخبر الصحيح قلما يتحقق سيما في المعاملات وبعد التحقيق لا يكاد يسلم عن معارض والاصل عند هؤلاء في غاية القوة بحيث لا يكاد
يقاوم فقد عرفت مناقشتهم انتهى وسادسها ما اشار اليه في الرسالة الاستصحابية ايضا من خبر عبد الله بن سنان الذي وصفه فيها بالصحة قال سال ابي
ابا عبد الله عليه السلم وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع
صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه قال في الرسالة الاستصحابية
فلينظر في هذه الصحيحة حكاية نقض اليقين بالشك اه حتى تدعي الظهور ثم قال ثم اعلم بالجملة ان الروايات الظاهرة في حجية الاستصحاب غير منحصرة فيما
ذكرنا تركنا الذكر خوفا من التطويل وظهر التعرض بمجموع ما ذكرت قوة كون الاستصحاب حجة مطلقا انتهى وقد اشار في الوافية الى جملة من الاخبار التي
ذكرها فقال وفي التهذيب عن بكير قال لي ابو عبد الله عليه السلم اذا استيقنت انك قد توضات فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن
انك قد احدثت وروى عمار في الموثق عن ابي عبد الله ع قال كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك وروى عبد الله
بن سنان في الصحيح سابق الرواية السابقة وروى ضريس في الصحيح قال سالت ابا جعفر عليه السلم عن السمن والجبن نجده في ارض المشركين بالروم اناكله
فقال اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تاكل واما ما لم تعلم فكله حتى تعلم انه حرام وروى عبد الله بن سنان في الصحيح قال قال ابو عبد الله عليه السلم كل شيء
يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وروى مسعدة بن صدقة في الموثق عن ابي عبد الله عليه السلم قال سمعته يقول
كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر
باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امراة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره او تقوم به البينة وروى بعدة
طرق عن الصادق عليه السلم كل ماء طاهر حتى تستيقن انه قذر ولا يتوهم ان الاخبار الاخيرة انما تدل على حجية الاستصحاب في مواضع مخصوصة فلا تدل

من علي بن ابراهيم

ومن الروايات الدالة على حجية الاستصحاب

على حجيته على الاطلاق لانا نقول الكلام على ما ذكرت من ان تعدها في موارد مخصوصة الا ان العقل يحكم من بعض الاخبار والدالة على حجيته مطلقا ومن
حكم الشارع به في مواضع مخصوصة كثيرة كحكمه باستصحاب الملك وجواز الشهادة به وجهة تعلم الرافع والبناء على الاستصحاب في بقاء الليل والنهار
وعدم جواز قسمة تركة الغائب ولو مضى زمان يظن عدم بقائه وعدم تزويج زوجاته وجواز عتق العبد الابق من الكفارة الى غير ذلك مما
لا يحصى كثرة بان الحكم في خصوص هذه المواضع بالبناء على الحالة السابقة ليس لخصوص هذه المواضع بل لان اليقين لا يرفعه الا يقين مثله
انتهى وفي الغنية استدل لمن نصر استصحاب الحال بما روي عن النبي صم انه قال ان الشيطان يأتي احدكم فينفخ بين اليتيه فيقول احدثت احدثت فلا ينصرفن
حتى يسمع صوتا او يجد ريحا فبناه على الحالة الاولى واعترض من نفى الاستصحاب بان قال انما قلنا في هذا الموضع لقيام دليل وهو قول النبي صم في توجه
بين الحالين انتهى ولعل الوجه في التمسك بحجية الاستصحاب مطلقا بالروايات الدالة على حجيته في موارد مخصوصة انها تدل بالمنطوق على حجيته في تلك
الموارد وبالفحوى على حجيته في الموارد الاخر فلم يبق من افراد الاستصحاب الا شيء قليل ويحكم بحجيته فيه بعدم القائل بالفصل فتأمل لا يقال تعارض جميع
الاخبار المذكورة العمومات المانعة عن العمل بغير العلم من الكتاب والسنة وهي اولى بالترجيح لتواترها وقطعيتها سندا واكثريتها لانا نقول لا نسلم
التعارض فان العمومات المذكورة انما منعت عن العمل بغير العلم ولا نم ان العمل بالعمومات الدالة على حجية الاستصحاب عمل بغير العلم بل هو عمل بالعلم وذلك
للادلة القاطعة الدالة على حجية خبر الواحد سلمنا التعارض لكن العمومات الدالة على حجية الاستصحاب اولى بالترجيح بعد ثبوت حجيتها لاخصيتها من تلك
العمومات واعتضادها بالشهرة وغيرها مما تقدم اليه الاشارة ولا يقال تعارض الاخبار المذكورة الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط لانا نقول لا اشكال
في اولوية الاخبار المذكورة على الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط مما لا يجوز العمل بها لما تقدم اليه الاشارة ولا يقال تعارض الاخبار المذكورة الاخبار
الدالة على اصالة البراءة لانا نقول لا نم التعارض سلمنا ولكن الاخبار المذكورة اولى بالترجيح من وجوه عديدة وبالجملة لا اشكال في جواز الاعتماد على الاخبار
المذكورة وان اورد الامين الاسترابادي عليها اشكالا ولكنه في غاية الضعف كما اشار اليه في الوافية فقال قال المدقق الاسترابادي في الفوائد المكية
بعد ايراد الاخبار الدالة على الاستصحاب المذكورة لا يقال هذه القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب في احكام الله كما ذهب اليه المفيد والعلامة من اصحابنا
والشافعية قاطبة وتقتضي بطلان قول اكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل به لانا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الاصوليين والفقهاء
وقد اجبنا عنها في الفوائد المدنية تارة بما ملخصه ان صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر الدقيق والتحقيق راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي
في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد موضوع المسألة
بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين فالذي سموه استصحابا راجع بالحقيقة الى اسراء حكم لموضوع الى موضوع اخر يتحد معه بالذات ويغايره
بالقيد والصفات ومن المعلوم عند الحكيم ان هذا المعنى غير معتبر شرعا وان القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له وتارة بان استصحاب الحكم
الشرعي وكذا الاصل اي الحالة التي اذا خلي الشيء ونفسه كان عليها انما يعمل بهما ما لم يظهر مخرج عنهما وقد ظهر في محل النزاع بيان ذلك انه تواترت
الاخبار عنهم عليهم السلم بان كلما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة ورد فيه خطاب وحكم حتى ارش الخدش وكثير مما ورد مخزون عند اهل الذكر عليهم
السلم فعلم انه ورد في محل النزاع احكام نحن لا نعلمها بعينها وتواترت الاخبار عنهم عليهم السلم بحصر المسائل في ثلث بين رشده بين غيه اي مقطوع
به لا ريب فيه وما ليس هذا ولا ذاك وبوجوب التوقف في الثالث انتهى كلامه بالفاظه ولا يخفى عليك ضعف هذين الجوابين اما الاول فلانه ظاهر ان
مورد الروايات بعدم نقض الشك لليقين انما هو اذا تغير وصف الموضوع بان تعرض له امر يجوز العقل رفعه كالخفقة والخفقتين للوضوء وظن
اصابة النجاسة لطهارة الثوب ولبس الذمي الثوب ونحو ذلك فان سلم تبدل وصف الموضوع في هذه المواضع يكون الاخبار المذكورة حجة عليه
والا فنحن لا نتمسك بالاستصحاب الا فيما علم وجوده في وقت وتجدد في وقت اخر امر يجوز العقل ان يكون رافعا للاول لا فيما ترتب حكم على امر
موصوف بصفة بحيث يكون الحكم مرتبا على المركب من الموصوف والصفة جميعا ثم زالت الصفة في الوقت الثاني فانا لا نحكم ببقاء ذلك الحكم في الوقت
الثاني وهو ظاهر واما الثاني فلانا لا نم انه داخل في الشبهة بل هو داخل في الشبهة البين رشده لان الاخبار ناطقة بان الحكم السابق باق الى
ان يعلم زواله ولا يزول بسبب الشك وهذا اظهر انتهى ولا يقال ينبغي تنزيل اطلاق الاخبار المذكورة على غير صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي
وذلك لانه لا يفيد العلم بالحكم الشرعي وهم الرواة واصحاب الائمة عليهم السلم ومنهم من خوطب بقوله لا تنقض اليقين اه فلا معنى لتجويز المعصوم
عليهم السلم لهم العمل بالاستصحاب فتعين ان المراد من تلك الاخبار غير الاحكام الشرعية فيسقط الاستدلال بها على حجية الاستصحاب لانا نقول

[illegible] حجية الاستصحاب

لا يجوز العمل بغير العلم لمن يتمكن من العلم بالحكم الشرعي

تمكن

تمكن الرواة من تحصيل العلم بالاحكام الشرعية دائما ممنوع خصوصا في مقام الشك في بقاء الاحكام الشرعية سلمنا ولكن لا يستحيل عقلا
التكليف بالعمل بما لا يفيد العلم وان تمكن منه ثم ان ما ذكر لو كان صحيحا لما صح الاستدلال على حجية ظن بظاهر كتاب وسنة فلا يصح الاستدلال
باية النبأ على حجية خبر الواحد وذلك خلاف طريقة علماء الاسلام من العامة والخاصة كما لا يخفى وللاخرين ايضا وجوه منها ما اشار اليه في المعارج
فقال احتج المانع بان ذلك عمل بغير دليل فيكون باطلا اما انه حكم بلا دليل فلان ثبوت الحكم بالدليل في وقت اذ دخل الاثبات والنفي في تلك
الحال وفي ذلك الزمان فلو حكم بذلك الحكم في الحال الثاني لكان حكما بغير دليل واما ان الحكم بغير دليل باطل فبالاتفاق انتهى وقد تمسك بهذه
الحجة في الغنية وبعد نقلها المتعلق باستصحاب الحال يثبت الحكم عند التحقيق بغير دليل يوضح ذلك انهم يقولون قد ثبت بالاجماع على من شرع في
الصلوة بالتيمم وجوب المضي فيها قبل مشاهدة الماء فيجب ان يكون مع هذه الحال بعد المشاهدة له وهذا منهم جمع بين الحالين في حكم من غير
دليل اقتضى الجمع بينهما لان اختلاف الحالين لا شبهة فيه لان المصلي غير واجد للماء في احديهما وواجد له في الاخرى فلا يجوز التسوية بينهما من غير
دلالة فاذا كان الدليل لا يتناول الا الحالة الاولى وكانت الحالة الاخرى عارية منه لم يجز ان يثبت فيها مثل الحكم انتهى واجاب عن هذه الحجة في زيح فقال
الجواب انا نقول ان ذلك عمل بغير حجة لا نسلم لان الدليل دل على ان الثابت لا يرتفع الا برافع فاذا كان التقدير تقدير عدمه كان بقاء الثابت
راجحا في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح لازم وفي التهذيب فيهما ثم في المنية احتجوا بان التسوية بين الوقتين في الحكم ان كان لاشتراكهما في المقتضي
كان قياسا والا كان تسوية بينهما من غير دليل وهو باطل اجماعا والجواب التسوية بما قلناه من الظن وصرح بهذا الجواب في النهاية ايضا ومنها
ما اشار اليه في زيح فقال احتج المانع بانه لو كان الاستصحاب حجة لوجب فيمن علم زيدا في الدار ولم يعلم خروجه ان يقطع ببقائه فيها وكذا كان
يلزم اذا علم ان زيدا حي ثم انقضت مدة ولم يعلم فيها موته ان يقطع ببقائه وكل ذلك باطل انتهى وقد اشار الى هذه الحجة في بعض فقال لقد ثبت
في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد ولا يجوز استصحاب الحال الاولى وصار
كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها واجاب عن هذه الحجة في زيح فقال الجواب انا لا ندعي القطع لكن ندعي رجحان
الاعتقاد ببقائه وذلك كاف في العمل به ومنها ما اشار اليه في زيح فقال استدل بعض الجمهور بان العمل بالاستصحاب يلزم منه التناقض فيكون
باطلا وذلك ان الاستدلال به كما يصح ان يكون حجة للمستدل يصح مثله للخصم فانه اذا قال قبل وجود الماء المصلي ماض في صلوته فيثبت في ذلك
الحكم اذا وجد الماء كان الثابت للخصم ان يقول الثابت اشتغال ذمته بصلوة متيقنة فيجب ان يبقى الشغل او يقول قبل الصلوة لو وجد الماء
لما جاز الدخول فيها بتيممه فكذلك بعد الدخول فيها وفي المعتبر ليس استصحاب الحال حجة لكن شرعيتها بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه
ثم مثل هذا لا يسلم الشرعية معه سليم عن المعارضة بمثله لانك تقول الذمة مشغولة قبل الاتمام فتكون مشغولة بعده واجاب عن هذه
الحجة في زيح فقال الجواب لا نم ذلك اذ ليس كل موضع يستعمل فيه الاستصحاب يعرض فيه ذلك العرض ووجود التعارض في الادلة المظنونة
لا يوجب سقوطها حيث تسلم عن المعارض كما في اخبار الاحاد والقياس عند من يعمل بها ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال احتج الاولون
بانه لو كان الاصل في كل شيء استمراره ودوامه لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضي لاستمرار عدمها وهو خلاف الاصل ثم
اجاب عنه كما في الاحكام فقال الاعتراض عليه بانا خالفنا الاصل في الحوادث لوجود السبب الموجب للحدوث ونفي حكم الدليل مع وجود المعارض
اولى من اخراجه عن الدلالة وابطاله بالكلية مع ظهور دلالته ومنها ما اشار اليه في يه ايضا فقال احتج الاولون بان الاجماع منعقد على ان بينة الاثبات
مقدمة على بينة النفي ولو كان الاصل في كل متحقق دوامه لكان بينة النفي مقدمة لاعتضادها بهذا الاصل ثم اجاب عنه كما في الاحكام فقال
الاعتراض عليه بان تقدم الشهادة المثبتة على النافية وان كانت معتضدة باصل براءة الذمة فانما كان لاطلاع المثبت على السبب الموجب
المخالف لبراءة الذمة وعدم اطلاع النافي عليه لامكان حدوثه حال غيبة النافي عن المنكر وبعد صحبته له واطلاعه على احواله في سائر الاوقات
انتهى وفي شرح ضه ومنع الملازمة وانما يصح لو حصل الظن بهما وقابلنا احدهما بالاستصحاب وليس كك وان الظن لا يحصل الا ببينة المثبت وذلك
لانه يبعد غلطه بان يظن المعدوم موجودا بخلاف النافي اذ لا يبعد غلطه في ظن الموجود معدوما بناء على استصحاب البراءة وله وجه اخر
من الاولوية وهي ان المثبت يدعي العلم بالوجود وله طرق قطعية بخلاف النافي فان طريقه هو عدم العلم ظني وان النفس الى دفع ضرر الملائم
اميل منها الى جلب الملائم ولذلك تدفع كل ضرر لا يتم ولا تجلب كل ملائم فيكون انكار الحق اكثر من دعوى الباطل والتجربة دالة على ذلك فقد

[illegible] القائلين بعدم حجية الاستصحاب

بناء على عدم علمه به

عارض الاصل الثابت وبقى ما ذكرناه سالما فمنتهى المعتمد عندى في المسألة هو القول الاول من حجية الاستصحاب ويبتنى البحث على امور **الأول** لا فرق في حجية الاستصحاب كما هو المختار بين ان يكون الشك في بقاء الحكم الثابت في الزمان الثانى لاجل الشك في اصل اقتضاء المقتضى لثبوت الحكم في الزمان الاول لاستمرار الحكم وبقائه الى الابد او الى الزمان الذى وقع الشك فيه كما في الشك في بقاء الخيار الذى ثبت اولا وحصل الخلاف في كونه على الفور او على التراخى او لاجل الشك في وجود المانع الموجب لرفع الحكم الثابت الذى يبقى ويستمر ابدا لولا وجود المانع كما في الشك في ارتفاع الزوجية التى ثبتت دائما بعد تحقق عقد النكاح الصحيح لولا الطلاق وما في معناه باعتبار لفظ انت خلية او انت برية وكما في الشك في ارتفاع الحدث والطهارة اللذين ثبتا ثبوتهما البقاء ابدا لولا المانع منهما باحتمال طروه وهو مقتضى اطلاق الاخبار المتقدمة وكلام المعظم **الثاني** قال في مع بعد ذكره حجج الطرفين المثبت والنافى والذى نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضى لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطى مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التى يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطى ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعده لكان استدلالا صحيحا لان المقتضى للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضى لا يقال المقتضى هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطى لا مقيدا بوقت فيلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضى لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعنى بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعنى امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه انتهى وصار الى ما ذكره في لم وغاية المأمول فانهما قالا بعد نقلهما ما نقلنا وهذا كلام جيد ثم قال لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الآخر انتهى وفيه نظر **الثالث** قال المحقق الخونسارى ره في شرح س لما كان اصل الاستصحاب كثيرا ما يستعمله الاصحاب في الاحكام ويبنون عليه المسائل وفي تحقيق معناه واثبات حجيته بعض من الابحاث كثير النفع في الترجيحات فلا بأس ان نذكر فيه شيئا من القول على سبيل الاجمال وان لم يكن هنا موضعا له هو في الاصول اعلم ان الاستصحاب منقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعى وغيره فالاول مثل ما اذا ثبت حكم شرعى بنجاسة ثوب او بدن مثلا في زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان ايضا يجب الحكم بالنجاسة اذا لم يحصل اليقين بما يرفعها والثانى مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان ايضا يحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط واستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها قاصرة عن افادة المرام كما يظهر عند التأمل فيها ولم نتعرض لذكرها ههنا بل نشير الى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب فنقول الظاهر ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه اصلا بكلا قسميه اذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا نقلا نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر وهو ان يكون دليل شرعى على ان الحكم الفلانى بعد تحققه ثابت الى حال حدوث كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشئ اصلا فحينئذ اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده والدليل على حجيته امران الاول ان ذلك الحكم اما وضعى او اقتضائى او تخييرى ولما كان الاول ايضا عند التحقيق يرجع اليهما فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان امرا او نهيا بفعل الى غاية فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المط واما على الثانى فالامر اظهر كما لا يخفى والثانى ما ورد من الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا كما يدل على حجية المعنى الذى ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغى ان لا ينقض في زمان آخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شئ يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض الشك وهو ظاهر فان قلت هل الشك في كون شئ مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل او لا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شئ وشككنا في صدقها على شئ آخر ايضا ام لا فحينئذ لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشئ الفلانى وشككنا في ان الشئ الآخر مزيل له ايضا ام لا فحينئذ لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره اذ الدليل الاول ليس بجار فيه لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة خصوصا مع ورود بعض الروايات

الظم

الدالة

الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم والدليل الثانى في الحقيقة لا يخلو من اجمال وغايته ما يسلم منه افادة الحكم في الصورتين اللتين ذكرناهما وان كان فيه ايضا بعض المناقشات لكن لا يخلو من تأييد للدليل الاول فتأمل فيه والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على وجوب شئ معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشئ المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفى الشك في وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة ولا يكفى الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شئ معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشئ من العلم بذلك الشئ مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفى الاتيان بشئ واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شئ واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشئ الفلانى ونص آخر على ان ذلك الواجب شئ آخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شئ والآخرون الى وجوب شئ آخر دونه وظهر بالنص او الاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا او تباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية هذا مجمل القول في هذا المقام وعليك بالتأمل في خصوصيات الموارد واستنباط احكامها من هذا الاصل ورعاية جميع ما يجب رعايته عند تعارض المعارضات انتهى واعترض عليه جدى قدس في الرسالة الاستصحابية فقال بعد الاشارة الى ما قاله الى قوله لولا الشك ما لفظه يتوجه عليه ان الاستصحاب عند القوم ليس منحصرا في الحكم الآنى ولا الزمانى وكون الممكن لا يحتاج في بقائه الى المؤثر لا يقتضى كون الدعوى ومحل النزاع خصوص الآنى بل قد اشرنا الى انا لم نجد في كتبهم الاصولية والاستدلالية الفقهية حكما آنيا يكون ثمرة نزاعهم ولا اشارة اليه بل الذى وجدنا كون محل نزاعهم هو ما اذا تغير علة الحكم او حال من احوال موضوعه فحصل الشك بالبقاء بسبب خصوص التغير لكان البقاء على حاله فتتبع تجد المراد من الآنى انه وجد الحكم في آن وجوده من دون بقائه فيه ايضا سلمنا كون الآنى ايضا داخلا في دعواهم لكن التخصيص بالآنى واخراج ما اشرنا اليه كما يظهر من كلامه فيه ما فيه ثم ان الدليل الاول الذى استدل به هو عبارة عن ان الامتثال الاحتمالى غير كاف بل لا بد من الظن بالخروج عن عهدة التكليف ليس هذا من الاستصحاب في شئ ولا خصوصية له بالشك الذى ذكره بل الشك بأى نحو وقع في مقام الاشتغال يضر ولا بد من رفعه باليقين او الظن حتى يصدق في العرف انه اطاع وامتثل لان الاطاعة واجبة قطعا والرجوع فيه وفي معرفته وصدقه الى العرف هو المحكم فيه ثم انه معلوم ان هذا الشك في الامتثال منشأه ان التكليف الثابت وقع فيه اجمال واحتمال ولا بد في مقام الامتثال والخروج عن العهدة من ارتكاب جميع الاحتمالات التى ترفع اخلال ذلك الاجمال والاحتمال بالخروج عن العهدة وصدق الامتثال وهذا بعينه ما ذكره صاحب المعالم في مقام بيان حجية ظن المجتهد وخبر الواحد واعترض عليه الوحيد بان اصل البراءة يكفينا ويمنعنا من العمل بالظن وكيف في المقام لم يتمسك باصل البراءة بل اوجب تحصيل الظن والعمل به ايضا هذا كما يصير دليلا لمطلبه في حجية استصحابه كذلك يصير دليلا لحجية استصحاب القوم وان فرض كونه في الآنى لان مع الشك في البقاء واحتمال البقاء وعدم البقاء كما هو مفروض المسألة لم يمتثل التكليف ولم يحصل الظن بالامتثال فلم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المط ثم ان ما ذكره في منع دلالة الاخبار على مطلوب القوم قد عرفت فساده من ان مطلوبهم وثمرة نزاعهم ليس الحكم الآنى بل الذى يكون شئ يوجب اليقين بالبقاء لولا الشك الحاصل من تغير الحالة او العلة مع ان ما ذكره من القيد دعوى ظنونه محل تامل لان اليقين والشك لا يجتمعان ابدا فلا يتحقق بينهما تعارض كيف فرضنا فالمراد اذا تغير السابق على حالة الشك او وقته انتهى **الرابع** قال في ضه لا فرق عند من يرى صحة الاستصحاب بين ان يكون الحكم الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم يكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه انتهى واشار الى ما ذكره في الاحكام ايضا فقال الاستصحاب حجة سواء كان ذلك الاستصحاب لامر وجودى او عدمى او عقلى او شرعى انتهى وما ذكره جيد **الخامس** قال في فائدة بعد ذكر ادلة الطرفين والذى يمكن ان يقضى منه طريقة استصحاب الحال اما وما نالبعض ان بقى لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الاول لكان على في ذلك التعليل واذا تتبعنا جميع الادلة فلم نجد

مانز لولا التغير

فيها مايدل على ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى دل على ان حكم الحالة الاولى باق على ما كان فان قيل هذا رجوع الى الاستدلال بطريق النفي ودليل خارج عن استصحاب الحال قيل ان الذي نريد باستصحاب الحال هو الذي ذكرناه فاما غير ذلك فليس يكاد يحصل غرض القائل به انتهى واشار الى ما ذكره في المعتبر والذكرى من الاول الثاني ان يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به اما لا مع ذلك فانه يجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة ومنه القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر وفي الثاني في مقام ذكر الادلة العقلية الثالث لا دليل على كذا فينتفي وكثيرا ما يستعمله الاصحاب وهو تام عند التتبع التام ومرجعه الى اصل البراءة انتهى ما ذكروه من الدليل المذكور جيد يجوز الاستناد اليه في المسائل الشرعية ولكن يشترط فيه حصول العلم او الظن عادة والا فلا يكون حجة ثم انه على التقدير الثاني انما يكون حجة على القول باصالة حجية الظن لا مطلقا كما لا يخفى وعليه يكون كخبر الواحد المفيد للظن الذي هو حجة فيجوز تخصيص العام والمطلق القطعيين سندا كعام الكتاب به ويلزم الرجوع الى المرجحات الخارجية حيث يعارضه ظن آخر مثله ويجوز التمسك به لنفي وجوب ما شك في وجوبه عبادة كالصلوة مطلقا ولو كان على وجه الجزئية او الشرطية وليس اصالة البراءة مستندة اليها بل النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه كما لا يخفى فيشترط في افادة ذلك العلم او الظن كون المنفي مما يتوفر الدواعي على نقله لو كان ثابتا ويعتد اذ ذلك يختلف لاعتقاد شدة وضعفا كما لا يخفى

السادس في الواقعية بعد الاشارة الى الخلاف في المسئلة ولتحقيق المقام لا بد من ايراد كلام يتضح به حقيقة الحال فنقول الاحكام الشرعية تنقسم الى ستة اقسام الاول الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب والثاني الثالث والرابع الاقتضائية المطلوب فيها الكف والترك وهي الحرام والمكروه والخامس الاحكام التخييرية الدالة على الاباحة والسادس الاحكام الوضعية كالحكم على الشيء بانه سبب لامر او شرط له او مانع عنه والمضايقة بمنع ان الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي مما لا يضر فيما نحن بصدده اذا عرفت هذا فاذا ورد امر بطلب شيء فلا يخلو اما ان يكون موقتا او لا وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك الامر فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت في الزمان الاول حتى يكون استصحابا وهو ظاهر وعلى الثاني ايضا كذلك ان قلنا بافادة الامر التكرار والا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي به في اي زمان كان ونسبة اجزاء الزمان اليه نسبة واحدة في كونه اداء في كل جزء منها سواء قلنا بان الامر للفور او لا والتوهم بان الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفي على المتامل فهذا ايضا ليس من الاستصحاب في شيء ولا يمكن ان يتوهم ان اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا لم يقل به احد ولا يجوز اجماعا وكذا الكلام في النهي بل هو اولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لان مطلقه يفيد التكرار والتخيير ايضا كذلك فالاحكام الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب فاما الاحكام الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا ما سببا لحكم من الاحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلوته والزلزلة لصلوتها والايجاب والقبول لاباحة التصرفات والاستمتاعات في الملك والنكاح وفيه لتحريم ام الزوجة والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلوة الى غير ذلك فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق كما في الايجاب والقبول فان سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق مزيل وكذا الزلزلة او في وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتا وكالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون السبب وقتا للحكم فان السببية في هذه الاشياء على نحو اخر فانها اسباب للحكم في اوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء فان ثبوت الحكم في شيء من اجزاء الزمان الثابت فيه هذا الحكم ليس تابعا للثبوت في جزء اخر بل نسبة السبب في اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة وكذا الكلام في الشرط والمانع فظهر ان الاستصحاب المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية اعني الاسباب والشرائط والموانع للاحكام الخمسة من حيث انها كذلك ووقوعه في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه بانه يجب الاجتناب منه في الصلوة لوجوبه قبل زوال تغيره فان مرجعه الى ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فيكون كذلك بعده ويقال في المتيمم اذا وجد الماء في الصلوة ان صلوته كانت قبل الوجدان صحيحة فكذا بعده اي كان مكلفا ومأمورا بالصلوة بتيممه قبله فكذا بعده فان مرجعه الى انه كان متطهرا قبل وجدان الماء فكذا بعده والطهارة من الشروط فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان العلم بوجود السبب او الشرط او المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتا في غير ذلك الوقت فالذي يقتضيه النظر بدون ملاحظة الروايات انه اذا علم تحقق العلامة الوضعية تعلق الحكم بالمكلف واذا زال ذلك العلم بطرو شك

بل وظن

بيان [illegible] حجية الاستصحاب

في تقسيم الاحكام [illegible] الاستصحاب فيه

بل وظن ايضا يتوقف عن الحكم بثبوت الحكم الثابت اولا الا ان الظاهر من الاخبار انه اذا علم وجود شيء فانه يحكم به حتى يعلم زواله انتهى وفيه نظر بل المعتمد حجية الاستصحاب في جميع الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية كما لا يخفى **السابع** قال في ذكرى مثال الاستصحاب المتيمم اذا دخل في الصلوة فقد اجمعوا على المضي فيها فاذا راى الماء في اثناء الصلوة فهل يستمر على فعلها استصحابا للحال الاول ام يستانف الصلوة فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني انتهى وقد اقتصر على هذا المثال للاستصحاب في الذريعة والعدة والغنية والمعتبر والمعالم وغيرها وقد ناقش فيه على تقدير حجية الاستصحاب اولا باصالة بقاء الاشتغال بما لم يات به من اجزاء الصلوة فيجب الوضوء الان بناء على المعارضة لا تقدح في التمثيل فتم وثانيا بالمنع من ثبوت الصحة بالنسبة الى ما ياتي به لان الصحة في العبادة عبارة عن موافقة الامر وهي غير معلومة هنا بناء على المختار من عدم توجه الامر الى المامور مع علم الامر بفقد شرط من شروطه وذلك لان المكلف قبل اتمام الصلوة لا يقطع لكونه جامع الشرائط ومع ذلك لا يقطع بصحة ما اتى به فلا يمكنه الحكم باستصحاب الصحة باعتبار كونها هنا على وجه المراعاة ويشترط في الاستصحاب ثبوت الحكم في الزمان الاول على وجه البتات اللهم الا ان يكون المراد استصحاب اللوازم الثابتة بالشروع في الصلوة من حرمة قطعها ونحوها فتم

مفتاح

اذا ثبت حكم بمجرد الاجماع في الجملة ثم حصل الاختلاف بين الاصحاب في بقائه فهل يجوز الحكم ببقائه باعتبار الاستصحاب او لا المعتمد هو الاول لعموم باطلاق الاخبار المتقدمة وغيرها مما دل على حجية الاستصحاب ولا يشترط فيه ان يكون دليل البقاء هو بعينه دليل الثبوت بل يشترط خلافه وكون دليل الثبوت غير مفيد الا الثبوت الحكم في الزمن الاول في الجملة والا كان ثبوت الحكم في الزمان الثاني غير مستند الى الاستصحاب بل الى غيره ويظهر من النهاية ان المسئلة خلافية فانه قال اختلف الناس في استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف فقال الاكثر انه ليس بحجة وبه قال الغزالي وقال اخرون انه حجة ومثاله ان يقول المتيمم اذا راى الماء في خلال الصلوة مضى في صلوته لانعقاد الاجماع على صحة صلوته ودوامها فطريان وجود الماء كطريان هبوب الريح وطلوع الشمس وسائر الحوادث فنحن نستصحب دوام الصلوة الى ان يدل دليل على كون رؤية الماء قاطعا وكقول الشافعي في مسئلة الخارج من غير السبيلين اذا تطهر ثم خرج منه خارج من غير السبيلين فهو بعد الخروج متطهر ولو صلى فصلوته صحيحة لانعقاد الاجماع على هذين الحكمين قبل الخارج والاصل في كل متحقق دوامه الى ان يوجد المعارض والاصل عدمه لا يقال القول بصحة الصلوة وثبوت الطهارة في محل النزاع لا بد له من دليل وليس نصا ولا قياسا والا لم يكن اثبات الحكم في محل الخلاف بناء على الاستصحاب بل على ما علم من النص او القياس ولا اجماعا لانه مختلف فيه ولا اجماع في محل الخلاف وان كان الاجماع قبل خروج الخارج ثابتا لانا نقول ان اريد به يفتقر الحكم في بقائه الى دليل اذا قيل انه يفتقر الى منزلة الجواهر او الاعراض الاول مم بل هو باق بعد ثبوته بالاجماع لا بدليل لما سبق تقريره في مسئلة الاستصحاب والثاني مسلم لكن لم قلتم بانه يتنزل منزلة الاعراض سلمنا انه منزلتها وانه لا بد له من دليل لكن لا نسلم انحصار الدليل المنفي فيما ذكرتموه من النص والاجماع والقياس الا اذا بينتم ان الاستصحاب ليس دليلا وهو نفس النزاع سلمنا ان الاستصحاب بنفسه لا يكون دليلا على الحكم الباقي بنفسه لكنه دليل الدليل على الحكم لما تقدم في مسئلة الاستصحاب من وجوب غلبة الظن ببقاء كل ما كان متحققا على حاله وهو يدل من حيث الاجمال على دليل موجب لذلك الظن واشار الى جميع ما ذكره في الاحكام الا انه صرح بان المختار الجواز ولم ينسب القول بالعدم الى الاكثر بل نسبه الى جماعة من الاصوليين كالغزالي وذكر المثال الاول لما استقم قال في النهاية قال الغزالي المستصحب ان اقر بانه لم يقم دليلا في المسئلة بل قال انا ناف ولا دليل على النافي فسياتي بيان وجوب الدليل على النافي وان ظن انه اقام دليلا فقد اخطأ فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه فان كان لفظ الشارع فلا بد من بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج لا عند وجوده وان دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود معا كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص وان كان باجماع فالاجماع انما انعقد على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع شاملا حال الوجود كان المخالف له خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلوة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء الاجماع فهو محال وهذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم وانتفى الاجماع عند الوجود وهذه دقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص

في بيان [illegible] الاستصحاب [illegible] الاحكام [illegible] الوضعية

في استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف

ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف معترف بان العموم يتناول بصيغته محل الخلاف فان قوله صلى الله عليه وآله الاشياء لمن لم يبيت الصيام من الليل شامل بصيغته صوم مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم شمول الصيغة لكن اخصصه بدليل فعليه الدليل وهذا المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف لاستحالة الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الخلاف فهذه دقيقة يجب التنبيه لها ويرد عليه ما تقدم من عدم الانحصار في النص والاجماع والقياس قالوا وقبل الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف اجاب بان هذا الخلاف غير محرم بالاجماع ولم يكن المخالف خارقا للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل لا يقال دليل صحة الشروع دال على الدوام الا ان يقوم دليل على الانقطاع لانا نقول ليس ذلك الدليل الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند العدم فان كان نصا فبينه لننظر هل يتناول حال الوجود ام لا فان كان لم تكرون على من يقول الاصل ان ما ثبت دام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد او بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب لانا نقول هذا وهم باطل فان كل ثابت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على ان الميت لا يحيى والدار لا ينهدم بعد البناء الا بهادم او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو اخبر عن قعود الامير واكله ودخوله الدار ولم تدل العادة على هذه الاحوال فانا لا نقضي بدوامها فكذا خبر الشرع عن دوام الصلوة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده فيفتقر دوامها الى دليل اخر لا يقال ليس مامورا بالشروع فقط بل به وبالاتمام لانا نقول انه مامور بالشروع مع العدم وبالاتمام معه اما مع الوجود فهو المتنازع لا يقال انه منهي عن ابطال العمل وفي استعمال الماء ابطال لانا نقول لهذا دليل اخر غير الاستصحاب مع ضعفه فان المراد بالبطلان ان كان احباط العمل فلا نسلم انه لا يثاب على فعله وان كان انه امر عليه مثله فليس الصحة عبارة عما لا يجب فعل مثله كما نقول لا يقال الاصل انه لا يجب شيء بالشك ووجوب استيناف الصلوة مشكوك فيه فلا يرفع به اليقين لانا نقول انه معارض بان وجوب المضي في هذه الصلوة مشكوك فيه وبراءة الذمة بهذه الصلوة مع وجود الماء مشكوك فيه ثم نقول انه يوجب الاستيناف بوجوبه بدليل يغلب على الظن كما ترفع البراءة الاصلية بدليل يغلب على الظن كيف واليقين قد يرفع بالشك في بعض المواضع فالمسائل فيه متعارضة كما اذا اشتبهت ميتة بمذكاة ورضيعة باجنبية وماء طاهر بماء نجس ومن نسي صلوة من خمس صلوات واحتج الاخرون بانه تعم صوب الكفار في مطالبتهم الرسل بالبرهان حتى قالوا تريدون ان تصدونا عما كان يعبد اباؤنا فاتونا بسلطان مبين وقد اشتغل الرسل بالبرهان المغير للاستصحاب والجواب انهم لم يستصحبوا الاجماع بل النفي الاصلي الذي دل العقل عليه اذ الاصل في فطرة الادمي ان لا يكون نبيا وانما يعرف ذلك بايات وعلامات فهم مصيبون في طلب البرهان ومخطئون في المقام على دينهم بمجرد الجهل من غير برهان انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق على المختار في جريان الاستصحاب في محل الخلاف بين ان يكون احد الطرفين مشهورا او لا اللهم الا ان يقال بحجية الشهرة فيلزم ح المصير الى ما صار اليه المعظم وان نافاه الاستصحاب كما لا يخفى **الثاني** قال في الوافية اعلم ان الشهيد الاول قال في قواعد البناء على الاصل وهو استصحاب ما سبق على اربعة اقسام احدها استصحاب النفي في الحكم الشرعي الى ان يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وثانيها استصحاب حكم العموم الى ان يرد مخصص وحكم النص الى ان يرد ناسخ وهو انما يتم بعد استقصاء الفحص عن المخصص والناسخ وثالثها استصحاب حكم ثبت شرعا كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف مال او التزام الى ان يثبت رافعه ورابعها استصحاب حكم الاجماع في موضع النزاع كما يقول الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء للاجماع على انه متطهر قبل هذا الخارج فيستصحب اذ الاصل في كل متحقق دوامه حتى يثبت معارض والاصل عدمه ومثله قال الشهيد الثاني في كتاب تمهيد القواعد ولا يخفى عليك الحال في القسم الاول فانه قدمناه مفصلا وعرفت ايضا ان الثاني ليس من الاستصحاب واما الثالث فهو من الاستصحاب ولكن الفائدة في قوله استصحاب حكم ثبت شرعا وتقييد الثبوت بالشرع غير ظاهرة لعموم ادلة الاستصحاب على ما مر فيه واما الرابع فيجري فيه ما يجري في الثالث من خروجه عن الاستصحاب ان كان المجمع عليه الثبوت مط والا فلا يجوز الاستصحاب وما قد يستدل في بعض المسائل بان هذا الحكم ثابت بالاجماع والاجماع انما هو الى هذا الوقت الخاص فلا دليل عليه فيما بعده فلم يكن الحكم فيما بعده ثابتا فهو غير منقح فانه يجب التفتيش عن متن الحكم المجمع عليه هل هو محدد الى وقت او حال او هو مطلق غير محدد فان كان الاول فالاستدلال صحيح والا فلا يجدي تحقق الخلاف في وقت اذا كان متن الاجماع غير محدد لانه حينئذ حجة على المخالف انتهى وفي المعتبر من ادلة العقل استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما تقول ليس الوتر واجبا لان الاصل براءة الذمة وفي غاية المامول لا كلام في حجية استصحاب النفي وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وحاصله استصحاب براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات الى ان يرد الدليل الناقل عن النفي الاصلي الى ذلك الحكم فيتبع حينئذ الدليل

مخصص وحكم النص الى ان يرد

الدليل

في بيان شرائط العمل بالاستصحاب

مفتاح لم يتعرض معظم الاصوليين كالفاضلين والسيد عميد الدين والشيخ البهائي والاملي والعضدي وغيرهم لشرائط الاستصحاب ولكن اشار الى جملة منها في الوافية احدها ما اشار اليه بقوله وينبغي ان يعلم ان للعمل بالاستصحاب شروطا الاول ان لا يكون هناك دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا فيتعين العمل بذلك الدليل اجماعا انتهى وهذا الشرط في الجملة حسن ولكن في اطلاق كلامه نظر والتحقيق ان يقال ان الدليل المعارض للاستصحاب ان كان مفيدا للقطع فلا اشكال في لزوم العمل به وتقديمه على الاستصحاب وان كان مفيدا للظن فان قلنا بان الاستصحاب انما يكون حجة باعتبار افادته الظن كما هو مذهب معظم القائلين بحجية الاستصحاب فينبغي الاخذ بما هو اقوى الظنين من المتعارضين كما في كل دليل ظني يعارضه مثله فقد يكون ذلك الاستصحاب وقد يكون غيره فلا وجه للحكم بترجيح الدليل المعارض على الاستصحاب مط الا ان يقال ان الظن الحاصل من الاستصحاب اضعف من جميع الظنون ولذا لم يحصل حد براءته ولا تواتره ولم يهتم برظاهر شيء منهما وفيه نظر وان قلنا بان حجيته من باب التعبد التسبيبي لا من باب الاجتهاد والظن فينبغي ح ترجيح المعارض له عليه لوجوه احدها ظهور اتفاق الاصحاب على ان الادلة الاجتهادية مقدمة على الادلة التعبدية وثانيها ان المفيد للظن اقرب الى الواقع وابعد من الخطاء ولذا يتنزل منزلة العلم فيكون اولى بالترجيح فتدبر وثالثها فحوى ما دل على لزوم ترجيح اقوى الظنين عند تعارضهما فتدبر ورابعها انه لو لم يرجح المفيد للظن فلا يخلو اما ان يرجح الاستصحاب او يتوقف في الترجيح وعلى اي تقدير يلزم سقوط العمل بالادلة الظنية في جميع المسائل الشرعية ولزوم العمل بالاستصحاب فيها لو وقوع التعارض بين الامرين وذلك مستلزم لامرين احدهما ابطال الادلة الظنية وثانيهما سقوط الفقه وفروع الدين راسا كما لا يخفى وبطلان الامرين في غاية الوضوح فتدبر وثانيها ما اشار اليه بقوله الثاني ان لا يحدث في الوقت الثاني امر يوجب انتفاء الحكم الاول فالعامل بالاستصحاب ينبغي له غاية الملاحظة في هذا الشرط مثلا في مسئلة من دخل في الصلوة بالتيمم ثم وجد الماء في اثناء الصلوة ينبغي للقائل بالبناء على تيممه واتمام الصلوة للاستصحاب ملاحظة النص الدال على ان التمكن من استعمال الماء ناقض للتيمم هل هو مطلق او عام بحيث يشمل هذه الصورة ام لا فان كان الاول فلا يجوز العمل بالاستصحاب لانه ح يرجع الى فقد الشرط الاول حقيقة والا فيصح التمسك به في مسئلة من طلق الزوجة المرضعة ثم تزوجت بعد العدة بزوج اخر وحملت منه ولم ينقطع بعد لبنها فالحكم بان اللبن للزوج الاول للاستصحاب كما فعله المحقق في الشرايع عزمه يتوقف على ملاحظة ما دل على ان لبن المراة الحامل من الذي حملت منه هل يشمل هذه الصورة او لا فعلى الاول لا يصح الاستصحاب لانه اما ان يتعين الحكم بالثاني او يصير من قبيل تعادل الامارتين فيحتاج الى الترجيح وعلى الثاني يصح انتهى وفيه نظر وثالثها ما اشار اليه بقوله الثالث ان لا يكون هناك استصحاب اخر معارض له يوجب نفي الحكم الاول في الثاني مثلا في الجلد المطروح قد استدل جماعة على نجاسته باستصحاب عدم الذبح فان في وقت حيوة ذلك الحيوان يصدق عليه انه غير مذبوح ولم يعلم زوال عدم المذبوحية لاحتمال الموت حتف انفه فيكون نجسا لان الطهارة ح لا يمكن الا مع الذبح فان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب طهارة الجلد الثابتة في حال الحيوة اذ لم يعلم زوالها لاحتمال الذبح وباستصحاب عدم الموت حتف انفه ونحوه الثابت اولا كعدم المذبوحية واستدل بعض اخر على النجاسة بان للذبح اسبابا حادثة والاصل عدم الحادث فيكون نجسا وقد عرفت ايضا ان اصالة العدم ايضا مشروطة بشروطها ان لا يكون مثبتا لحكم شرعي مع انه معارض باصالة عدم اسباب الموت انتهى وفيه نظر ايضا واذا تعارض الاستصحابان ففيه احتمالات الاول التوقف مط الثاني ترجيح استصحاب الموضوع على استصحاب الحكم مط فيلزم فيما اذا وقع الصيد في الماء القليل الذي يتنجس بالملاقات للنجاسة وحصل الشك في زهاق روحه بوقوعه في الماء والصيد ان تعارض فيه الاستصحابان وهو استصحاب طهارة الماء لاحتمال زهاق الروح قبل الوقوع في الماء واستصحاب بقاء الحيوة الى الوقوع في الماء وذلك لان استصحاب بقاء الروح من استصحاب الموضوع واستصحاب طهارة الماء من استصحاب الحكم وقد قلنا ان استصحاب الموضوع مقدم وذلك لان الاستصحاب يلحق صورة الشك بصورة اليقين ولا شك ان في صورة اليقين بتعلق ما حكم بتعلقه بالاستصحاب يلزم الحكم بما ذكر فكذلك في صورة الشك وبالجملة ان الاستصحاب بدل عن العلم فكلما يحكم به في صورة العلم يلزم الحكم به في صورة الشك والا لم يكن الاستصحاب بدلا عن العلم فالمراد باستصحاب الموضوع استصحاب ما يلزم تقدمه على معارضه في صورة العلم بالبقاء وفيه نظر لان الاستصحاب ليس حجة باعتبار افادته الظن حتى يلزم ما ذكر بل باعتبار العمومات المانعة من نقض اليقين بالشك وعليه لا يصح ما ذكر كما لا يخفى والثالث العمل بالاستصحابين حيث يمكن العمل بهما والا فتقديم استصحاب الموضوع فيلزم في مسئلة الصيد الواقع في الماء القليل الحكم بطهارة الماء عملا باستصحابها والحكم بنجاسة الصيد عملا باستصحاب بقاء الروح الى الوقوع في الماء ويلزم في مسئلة من تيقن الطهارة

الحكم بنجاسة الماء

وشك في الحدث الحكم ببقاء الطهارة وان عارضه اصالة بقاء اشتغال الذمة بالعبادة لامتناع العمل بهما معا في الجملة وهذا الاحتمال في غاية
القوة لنا على العمل بالاستصحابين في صورة التمكن منهما دليلان شرعيان يمكن العمل بهما فيجب لنا على تقدم استصحاب الموضوع في
صورة عدم امكان العمل بهما كثير من الاخبار الواردة في بيان حجية الاستصحاب فانه قدم فيه استصحاب الموضوع كما لا يخفى ومع هذا فلو لزم التوقف
هنا لزم سقوط حجية الاستصحاب غالبا وهو خلاف ظواهر النصوص والفتاوى ثم ورابعها ما اشار اليه بقوله الرابع ان يكون الحكم الشرعي المترتب
على الامر الوضعي المستصحب ثابتا في الوقت الاول اذ ثبوت الحكم في الوقت الثاني فرع لثبوت الحكم في الاول فاذا لم يثبت في الزمان الاول لا يمكن اثباته
في الزمان الثاني مثلا ما استصحب عدم المذبوحية في المسئلة المذكورة لا يجوز الحكم بالنجاسة لان النجاسة لم تكن ثابتة في الوقت الاول وهو
وقت الحيوة والسر فيه ان عدم المذبوحية لازم لامرين الحيوة والموت حتف انفه والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو بل ملزومه
الثاني اعني الموت حتف انفه فعدم المذبوحية لازم اعم لموجب النجاسة فعدم المذبوحية العارض للحيوة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف انفه والمعلوم
ثبوته في الزمان الاول لا الثاني وظاهر انه غير باق في الوقت الثاني ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب اذ شرطه بقاء الموضوع وعدمه هو الاولى
هنا معلوم وليس مثل التمسك بهذا الاستصحاب الامثل من تمسك على وجود عمرو في الدار في الوقت الثاني باستصحاب الضاحك المتحقق بوجود
زيد في الدار في الوقت الاول وفساده غني عن البيان وخامسها ما اشار اليه بقوله الخامس ان لا يكون هناك استصحاب اخر في امر ملزوم
لعدم ذلك المستصحب مثلا اذا ثبت في الشرع ان الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع ذلك الحيوان فيه لا يجوز الحكم
باستصحاب طهارة الماء ولا بنجاسة الحيوان في مسئلة من رمى صيدا فغاب ثم وجد في ماء قليل يمكن استناد موته الى الرمي والى الماء وانكر بعض
الاصحاب ثبوت هذا التلازم وحكم بكلا الاصلين بنجاسة الصيد وطهارة الماء ولكن قد عرفت سابقا ان طهارة الاشياء ليست بالاستصحاب
في وقت بل بالاصل بمعنى القاعدة المستفادة من الشرع وكذا النجاسة قبل ثبوت الرافع الشرعي لان الحكم وقع في الاخبار في بيان تطهير النجس بالغسل في الثوب
والبدن والاناء واعادة الصلوة قبله وهو صريح في بقاء النجاسة الى حين الغسل فيكون بقاء النجاسة الى حين الغسل مدلولا للاخبار فلا يكون بالاستصحاب
وكذا وقع الامر باهراق الماء القليل النجس والنهي الظاهر في الدوام عن التوضي والشرب من الماء النجس وهو كالصريح في استمرار النجاسة وورد الامر
في حق المربية للصبي تغسل قميصها في اليوم مرة وورود النهي عن الصلوة في الثوب المتنجس من النضح قبل غسله وتعجبه عليه السلم في صحيحة محمد بن اسمعيل
بن بزيع حين سئله عن الارض والسطح يصيبه البول وما اشبهه هل يطهره الشمس من غير ماء قال كيف تطهر من غير ماء الى غير ذلك مما يدل على بقاء
النجاسة واذا كان بقاء النجاسة الى حين المطهر الشرعي منصوصا في الروايات فكيف يمكن القول بانه بالاستصحاب ففي بعض الامثلة المذكورة في
شرائط الاستصحاب قد انضم اليه امر اخر من الادلة وهو الاصل بمعنى القاعدة فالامثلة للتوضيح وقد يمكن اشتراط شروط اخر غير ما ذكرنا لكن الجميع
في الحقيقة يرجع الى انتفاء المعارض وعدم العلم والظن بالانتفاء انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا اشكال ولا شبهة في انه
يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع الصرف الذي تعلق به الحكم الشرعي الذي شك في بقائه فلو لم يبق لم يجر فيه فلا يجوز الحكم بنجاسة الملح الحاصل
من استحالة الكلب باعتبار الاستصحاب وذلك لان القدر المتيقن من النصوص والفتاوى الدالة على حجية الاستصحاب هو صورة بقاء الموضوع
كما لا يخفى فيبقى غيرها مندرجا تحت الاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم ثم ولانه اذا تغير الموضوع اندرج تحت موضوع حكم اخر مضاد للاول
فلا يمكن فيه التمسك بالاستصحاب وقد اشار الى هذا الشرط جدي قدس سره في الرسالة الاستصحابية فقال واعلم ايضا انه اذا استحال موضوع
الحكم لا يجري فيه الاستصحاب مثل ان صار الكلب ملحا والعذرة دودا والميتة ترابا والدهن النجس دخانا ومثل ان احترق نجس فصار رمادا وكذا
الانتقال مثل ان ينتقل دم الادمي الى القمل والبرغوث والبق وغير ذلك من نظائر ما ذكرنا في الموضعين لان النجس هو الكلب والعذرة والميتة
لا الملح والدود والتراب حتى على ما ذكره وتامل بعض المتاخرين في ذلك ليس بشيء ثم اعلم ان تغير الموضوع على اقسام منه ما يعلم جريان
الاستصحاب معه ومنه ما يظن بالجريان ومنه ما يشك في الجريان ومنه ما يظن العدم ومنه ما يجزم بالعدم والشك في موضع تعارض الاستصحاب
مع استصحاب اخر ومادة او قاعدة اخرى كالشك والظن من جهة مصادمة ما هو اقوى منه او اضعف لا بد للمجتهد من ملاحظة ذلك فانه اذا شك
في بقاء الموضوع فينبغي ان لا يتمسك بالاستصحاب لان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط ثم ان الشك في ذلك تارة يحصل
بتغير في الموضوع يوجب الشك في بقائه كما في الفحم المسبوق بالخشبية واخرى باعتبار الاشتباه في اصل موضوع الحكم كما في الماء المتغير بالنجاسة

تنبيه متعلق بمجاري الاصول في الاستصحاب الرابع عشر

فانه يعلم

فانه لم يعلم ان موضوع الحكم بالنجاسة هل هو نفس الماء كما هو مفاد قوله اذا تغير الماء بالنجاسة فيجوز التمسك باستصحاب نجاسة الماء بعد
زوال التغير بعلاج او غيره او الماء المتغير بمعنى هذا المجموع المركب كما هو مفاد قوله الماء المتغير نجس والرجل الفقير يستحق الزكوة فلا يجوز التمسك
باستصحاب نجاسة الماء بعد زوال التغير لتغير الموضوع وبالجملة ان تغير الموضوع وتغيره قد يكون واضحا بينا فالامر فيه سهل وقد يكون
غامضا دقيقا فينبغي مراعاة التامل فيه ولا يمكن ان يجعل الفارق تغير عبارة المعصوم بان يقال اذا قال مثلا الماء المتغير نجس كان دليلا على ان الموضوع
هو الماء المتغير واذا قال اذا تغير الماء نجس دل على ان الموضوع هو نفس الماء لانه قد يحصل العلم من جهة الخارج بخلاف ذلك نعم لا يبعد ان يجعل
ذلك اصلا يرجع اليه في موارد الاشتباه ثم **الثاني** هل يكون الاستصحاب حجة في الموضوعات الصرفة فلو شك في بقاء زيد المفقود
لزم الحكم ببقائه حتى يعلم بموته بحكم الاستصحاب وان طالت المدة غاية الطول فلا يقسم مال الغائب بين الورثة حين الشك او لا المعتمد هو الاول والظاهر
اتفاق القائلين بحجية الاستصحاب ولاطلاق الاخبار المتقدمة الدالة على حجية الاستصحاب وقد حكي في الرسالة الاستصحابية عن جماعة التصريح
بحجية الاستصحاب هنا فقال هو على قسمين الاول استصحاب متعلق الحكم الشرعي اي الامور الخارجية عنه التي لها مدخل في ثبوته مثل عدم
نقل اللفظ عن معناه ومثل عدم التذكية في العدميات ووجود الرطوبة في الثوب الواقع على النجس الذي وجد يابسا ومثل بقاء المعنى اللغوي
على حاله في الوجوديات الثاني استصحاب نفس الحكم الشرعي فهو على ضربين الاول ان يثبت به حكم شرعي لموضوع معلوم مثل انا لا ندري
ان المذي المعلوم الوقوع ناقض للوضوء ام لا لانه قبل وقوعه كان متطهرا يقينا فالطهارة مستصحبة فالمذي ليس بناقض شرعا ومثل جلد
الملاعين الصلوة للمتيمم الفاقد للماء فحكم بعدما متيقنة للتيمم شرعا والضرب الثاني عكس الضرب الاول وهو ان ثبوت الحكم الشرعي لموضوع
معين معلوم مثلا لكن لا ندري هل تحقق ذلك الموضوع ام لا مثلا ندري ان البول ناقض البتة لكن نشك انه بعد الوضوء هل حدث البول ام
لا فيقال الاصل بقاء الوضوء فيحكم بعدم تحقق البول فهو متطهر الان اذا عرفت هذا فاعلم انه وقع الخلاف في حجية الاستصحاب فمنهم من
يقول بالحجية مطلقا وهو المشهور بين فقهائنا ومنهم من انكر مطلقا ومنهم من فصل فانكر حجية القسم الاول ومنهم من انكر حجية الضرب الاول والاخباريون
ايضا صرحوا بحجية الاستصحاب في الموضوع الشرعي على ما ذكره الشيخ الحر فهم يقولون بحجية القسم الاول والضرب الثاني والفاضل
صاحب الذخيرة صرح بحجية الضرب الثاني ولعله موافق للاخباريين انتهى **الثالث** هل يجوز الاعتماد على مجرد الاستصحاب
في المسائل اللغوية فيحكم بعدم نقل اللفظ عن معناه الاصلي وبعدم تعدد الوضع وبعدم وجود القرينة لان كل ذلك مبني على العدم الازلي
فالاصل بقائه في مقام الشك او لا بل يشترط حصول الظن بالمذكورات بالغلبة ونحوها فيه اشكال من عمومات الاخبار المتقدمة ومن
الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وان مبنى اللغة على ما تعارف بين اهل اللسان لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه وللعلم القطعي بذلك ولعدم ثبوت حكم شرعي تعبدي في باب اللغات غالبا ومن الظاهر ان اهل اللسان لا يعتمدون على مجرد الاستصحاب
في المسائل اللغوية بل المناط عندهم فيها اما العلم او الظن واما التعبد المحض الذي منه الاستصحاب فلا واما اطلاق الاخبار المتقدمة فمدفوع
بما ذكر مع امكان منع انصرافها لمحل البحث لنحو ما ذكره جماعة من الاصوليين في لزوم ارتكاب التاويل في نحو قوله ع الطواف بالبيت
صلوة بالحمل على ارادة المشابهة فان ظاهره تعيين منصب الشريعة من بيان الاحكام دون المسائل اللغوية وتوقف جماعة في ذلك
ولكن لم اجد احدا صار الى لزوم الحمل على الظن وقد يناقش في جميع ما ذكر ولو قيل بحجية الاستصحاب فيما اذا اشتبه طريقة اهل اللسان
ولزوم تركه اذا كان مخالفا لم يكن بعيدا **الرابع** هل يشترط في الاستصحاب كون اليقين بما ثبت في الزمن الاول من حكم او غيره
ثابتا في الزمن الثاني الذي حصل فيه الشك في بقائه بمعنى ان يكون في حالة الشك في البقاء جازما بثبوت ما شك في بقائه في الزمن الاول
كما فيما اذا شك في بقاء الطهارة بعد القطع بتحققها وعلم في حالة الشك بكونه متطهرا فيما سبق او لا يشترط ذلك بل يكفي مجرد اليقين بثبوت
حكم او غيره وان حصل له الشك في صحة اليقين السابق فلو تيقن في الصبح مثلا بكونه متطهرا ثم بعد مضي مدة حصل له الشك فيما تيقن به وفي صحة
علمه السابق فيه اشكال من اطلاق الاخبار المتقدمة ومن الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وقوة دعوى عدم انصراف اطلاق النصوص و
الفتاوى الى الصورة الاخيرة لعدم تبادرها منه فاذن الاحتمال الاول في غاية القوة **الخامس** هل يشترط في الاستصحاب مطلقا ان يكون ثبوت
الحكم او غيره في الزمن الاول بطريق القطع الحقيقي فلو ثبت حكم مثلا بدليل ظني معتبر شرعا كخبر الواحد او بينة شرعية كشهادة العدلين ثم حصل

في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب

في حجية الاستصحاب في المسائل اللغوية

في تعريف القياس

الشك في بقائه لم يجز التمسك في الحكم ببقائه بالاستصحاب او لا يشترط ذلك بل يكفي في الاستصحاب الثبوت في الزمن الاول شرعا باي نحو كان فيه
اشكال ولكن الاحتمال الاخير هو الاقرب لظهور اتفاق القائلين بالاستصحاب ولاطلاق الاخبار الدالة على حجيته **السادس** هل
يشترط في الاستصحاب عدم حصول الشك بالمعنى المتعارف في بقاء ما ثبت اولا فلو ظن بعدم بقائه لم يجز التمسك بالاستصحاب في الحكم ببقائه او لا
يشترط ذلك بل يكفي في الاستصحاب عدم العلم بالبقاء مطلقا ولو ظن بعدم البقاء التحقيق ان يقال ان كان الظن بعدم البقاء مما اعتبره الشارع كالظن
المستفاد من خبر الواحد وكالظن في القبلة فهو مما يمنع من الاستصحاب والا فلا وربما يلزم من استند في حجية الاستصحاب الى افادته الظن الاول
الاحتمال الاول لعدم **السابع** هل يشترط في العمل بالاستصحاب الفحص عن الدليل الدال على رفع ما ثبت اولا او عدم التمكن منه
فلا يمكن منه ولم يجز الاعتماد عليه بمجرد الشك في البقاء فمن تيقن الحدث وشك في الطهارة لم يجز له البناء على الحدث الا بعد الفحص
عن تحقق الطهارة منه او لا يشترط ذلك بل يكفي مجرد الشك الذي يقتضيه اطلاق النصوص هو الاحتمال الثاني وهو خال عن المعارض بالنسبة
الى الاستصحاب في الموضوعات الصرفة فلا يجب الفحص عنه فلا يشترط في الاستصحاب في الموضوعات الصرفة الفحص عن المعارض والظاهر انه متفق
عليه بين اصحابنا القائلين بحجية الاستصحاب فيها واما الاستصحاب في نفس الاحكام الشرعية والمسائل اللغوية فلا يجوز العمل به الا بعد الفحص عن
المعارض لظهور الاتفاق عليه المؤيد بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وبفحوى ما دل على عدم جواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة و
غيرهما من سائر الادلة الظنية المعتبرة شرعا الا بعد الفحص عن المعارض **الثامن** لا فرق في حجية الاستصحاب بين طرو الشك بعد الزمان
الاول بمدة قليلة او طويلة لاطلاق النصوص والفتاوى **التاسع** اذا شك في شهر رمضان في دخول النهار وخروج الليل فلا يجوز الحكم باستصحابهما
لانهما من الزمان وهو مما لا يجوز استصحابه لانه يتقضى شيئا فشيئا فليس له بقاء قطعا نعم يمكن التمسك باصالة عدم دخول ضدهما كما لا يخفى **العاشر**
اذا ثبت شيء في زماننا قطعا وحصل الشك في ثبوته فيما سبق فهل الاصل الثبوت ويكون من باب الاستصحاب المعكوس لعموم قوله لا ينقض اليقين بالشك
ابدا او لا بل الاصل الحكم بتأخر الحادث لا معنى للاستصحاب المعكوس لا وجه له والاخبار لا تشمله **باب** القياس في الحديث
النبوي ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام **مقدمة** اختلف
العبارات في تعريف القياس وذكروا له حدودا منها ما اشار اليه في الذريعة والعدة فقال القياس هو اثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس وله شروط لا بد
منها وان كان الحد هو ما ذكرناه ومنها ما اشار اليه في الغنية فقال هو الحاق الشيء بشبهه ومنها ما اشار اليه في النهج والمعالم فقال القياس في الوضع
هو المماثلة وفي الاصطلاح عبارة عن الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم المتفق عليه يسمى اصلا وموضع الحكم المختلف
فيه يسمى فرعا والعلة هي الجامع الموجب لاثبات مثل حكم الاصل في الفرع ومنها ما اشار اليه في الزبدة وشرحه فقال القياس عبارة عن حمل الشيء
على غيره في اثبات مثل حكمه له لاشتراكهما في علة الحكم واركانه اربعة الاصل وهو المقيس عليه والفرع وهو المقيس والعلة وهي المعنى المشترك
في الحكم وهو المطلوب اثباته في الفرع ومنها ما ذكره في التهذيب فقال القياس تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما واركانه
اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المقيس عليه كالخمر وعند المتكلمين النص الدال على ذلك وهما
ضعيفان لان الاصل ما يتفرع عليه غيره وليس الحكم في النبيذ متفرعا على نفس الخمر فانه لو انتفى التحريم عنه لم يمكن القياس عليه ولو علمنا تحريم
الخمر بالنص امكن القياس عليه وان لم يكن هناك نص فبقي الاصل اما حكم محل الوفاق او علته فالحكم اصل في الوفاق فرع في المتنازع فيه والعلة
بالعكس وتسمية العلة في المتنازع اصلا اولى من تسمية محل الحكم في المتفق اصلا لان العلة مؤثرة في الحكم والمحل غير مؤثر والفرع عند الفقهاء
محل النزاع وعند الاصوليين الحكم المتنازع فيه وهو اولى لان الاول ليس متفرعا على الاصل بل الثاني واطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق
اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل للحكم فيه الذي هو اصل القياس فهو اصل اصل القياس ومحل الخلاف اصل الفرع
والبحث هنا على مصطلح الفقهاء ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرته
بذلك ويعود الى المساواة لانك تستعمل في شيئين ليضاف احدهما الى الاخر بالمساواة واما في الاصطلاح الجاري بين الفقهاء فيقال لمعنيين احدهما
قياس العكس وهو عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يقول لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا له
عند نذره ان يعتكف صائما كالصلوة فانها لما لم تكن شرطا في الاعتكاف لم تكن شرطا له اذا نذر ان يعتكف مصليا والاصل الصلوة والفرع

فموضع الحكم

للحكم فيه الذي هو موضع حكما فهو اصله

الصوم

في حجية القياس

الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا في الاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو انه شرط وقد افترقا في العلة لان العلة التي لاجلها لم يكن الصلوة
شرطا في الاعتكاف انها لم تكن شرطا فيه حالة النذر وهذه العلة غير موجودة في الصوم لانه شرط في الاعتكاف حالة النذر اجماعا الثاني قياس
الطرد وقد اختلف في حده فقال بعضهم انه اصابة الحق وقال القاضي عبد الجبار انه حمل الشيء على الشيء في بعض احكامه بضرب من الشبه وقال
ابو الحسين انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وقال القاضي ابو بكر واختاره جمهور الاشاعرة انه حمل معلوم
على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما ومنها ما ذكره في ذ د فقال القياس مساواة فرع
لاصل في علة حكمه او اجراء حكم الاصل في الفرع بجامع وقد علمت بذلك اركانه ومنها ما ذكره في الوافية فقال القياس هو اثبات الحكم في محل بعلة
لثبوته في محل اخر بتلك العلة ومنها ما ذكره في ح ض فقال القياس التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرته به فساواه وقست
الثوب بالذراع اي قدرته به وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساويه وفي الاصطلاح مساواة فرع لاصل في علة حكمه وذلك انه من ادلة الاحكام فلا بد له
من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثباته فيه لثبوته في محل اخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لحاجته اليه وابتنائه عليه
ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك ولا كل مشترك بل مشترك يوجب الاشتراك في الحكم بان يستلزم الحكم ويسمى علة الحكم
فلا بد ان يعلم علة الحكم في الاصل ويعلم ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها مما لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بعينه بمحلين وبذلك يحصل
ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد ذكر للقياس حدود منها قولهم بذل الجهد في استخراج الحق ومنها قولهم العلم عن نظر ومنها ما ذكره ابو هاشم
وهو انه حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه ومنها ما ذكره القاضي ابو بكر قال هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما
من اثبات حكم او صفة او نفيهما انتهى واعلم ان المستفاد من جمع كثير للقياس اقساما ثلثة احدها القياس المستنبط العلة وثانيها القياس بالطريق
الاولى كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وثالثها القياس المنصوص على علته **مفتاح** اختلف علماء الاسلام في حجية ما عدا القياس
بالطريق الاولى والقياس المنصوص العلة في الاحكام الشرعية الفرعية وهو القياس المستنبط العلة على قولين الاول انه حجة كظاهر الكتاب وهو
لمعظم العامة وحكي ايضا عن ابن الجنيد من قدماء الامامية الثاني انه ليس بحجة وهو للذريعة والعدة والغنية والمعارج والتهذيب ونهج الحق والزبدة
وشرحه والمنية والزبدة ولم وبد المامول والوافية وبالجملة عليه معظم الامامية بل كلهم اذ حكي عن ابن الجنيد الرجوع عما كان عليه وهو المعتمد لهم
وجوه منها ما تمسك به في ذ ح فقال لو تعبدنا بالعمل بالقياس لوجدت الدلالة عليه لكن الدلالة مفقودة فالعمل به غير جائز اما الملازمة فلان
التكليف يستدعي وجود دلالة والا لكان التكليف به من دون الدلالة عليه تكليفا بما لا سبيل الى العلم به وهو تكليف بالمحال واما بطلان اللازم فبالاستقراء
انتهى وقد اشار الى هذه الحجة في جملة من الكتب ففي الغنية ان القياس ليس بحجة لان ما يفتقر ثبوته الى الدليل فان عدم دليل اثباته كاف في القطع
على انتفائه ولذلك اتفق الكل على نفي وجوب صلوة سادسة في اليوم والليلة وصوم شهر ثان وحج بيت غير البيت الحرام لان ثبوت ذلك يفتقر الى
دليل فلما فقد دليل الاثبات قطع على المنع واذا ثبت ذلك وكان القياس مما يفتقر ثبوت التعبد بالعمل به في الاحكام الشرعية لان التعبد بجميع
الى دليل شرعي كسائر الاصول الشرعية لان التعبد بجميع ذلك يتبع المصلحة ولم نجد في الشرع ما يدل على ذلك وجب نفيه ونفي ان العبادة بذلك
لو وقعت لكان عليها دليل شرعي كسائر العبادات الشرعية واذا كنا قد تاملنا ادلة الشرع فلم نعثر على ما له دلالة على هذا الموضع وجب نفي
العبادة به وفي العدة لنا في المنع من استعمال القياس في الشريعة طريقان احدهما انه اذا ثبت جواز العبادة به من جهة العقل فثبوت العبادة
به يحتاج الى دليل شرعي وقد علمنا انه ليس في دين الله تعالى يجوز استعماله الا من جهة الكتاب ولا من جهة السنة المتواترة ولا من الاجماع وانما
قلنا ذلك لانا قد استقريناها جميع ذلك فعلمنا انه ليس فيه ما يدل على وجوب العمل بالقياس ومنها ما تمسك به في ذ ح فقال لنا انه لو ورد التعبد
به لاشتهر ذلك بين اهل الشرع لكن ذلك منتف اما الملازمة فلان الاستدلال به مما يعم والوقايع التي تستند الى القياس كثيرة عندهم والعادة
قاضية بان مثل ذلك مما يشتهر ويدل على بطلانه لا يقال قد اشتهر ذلك بين الصحابة حتى ان خصومنا يدعون الاجماع عليه لانا نقول لو كان كذلك
لما اختص الحكم بعلمه دوننا لما ذكرناه من عموم البلوى به ونقل الاغراض الباعثة على اخفائه ومنها ما اشار اليه في ذ ح فقال احتج بعض اصحابنا
ايضا بان القول بوقوع التعبد به مع بطلان الحجج التي ذكرها الخصم مما لا يجتمعان والثابت بطلانها فلا يكون التعبد ثابتا بيان انهما لا يجتمعان
ان القائل بكونه حجة متمسك في ذلك بالوجوه التي يذكرونها فهو يقول انها حق والمنكر له يبطلها ويمنع كونه حجة والقول بكونه حجة مع ان تلك الحجج باطلة

في الشرع ما يدل على ان القياس

العلم به فلما لم يشتهر

بحث في ادلة منكري القياس

قول ليس احد يكون منفيا الا يقال نحن نجوز ان يكون غيرها ذكر دليلا على كون القياس حجة فلا يلزم من القول ببطلان هذه الحجج بطلان القياس
لانا نقول مع القول بكونه حجة يجوز وجود حجة لم يذهب اليها القول ببطلان هذه الحجج المذكورة ومنها ما تمسك به في المنية فقال لنا انه مبنى
شرعنا على اختلاف المتوافقات في الاحكام واتفاق المختلفات فيها وذلك يمنع من القياس اما الاول فظ فان الشارع شرف بعض الازمنة والامكنة على غيرها
منها مع تساويهما في الحقيقة فقال تع ليلة القدر خير من الف شهر وقال تع واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واوجب الحج اليه دون غيره من البقاع
واوجب صوم اخر رمضان وحرم صوم اول شوال وساوى بين النوم والبول في ايجاب الوضوء مع اختلافهما واسقط الصلوة والصوم عن الحائض
واوجب عليها قضاء الصوم دون الصلوة مع كونها اعظم منه قدرا وحرم النظر الى العجوزة الشوهاء واباح النظر الى وجه الجارية الحسناء واما الثاني فلان
مقتضى القياس جمع المتماثلات في الاحكام كما في قياس الطرد والفرق بين المختلفات كما في قياس العكس انتهى وقد تمسك بهذه الحجة ايضا في نهج الحق و
التهذيب والمبادي وشرحه والزبدة ومنها ما تمسك به في نهج الحق فقال لا يجوز العمل بالقياس لانه كما يتطرق اليه مع الخطاء فيكون قبيحا ومنها ما تمسك به ايضا
في نهج الحق فقال ولانه يؤدي الى الاختلاف فان كل واحد من المجتهدين قد يستنبط علة غير علة الاخر فيختلف احكام الله تع ويضطرب ولا يبقى لها ضابط
وقد قال الله تع لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وفي المبادي وشرحه لان العمل بالقياس يستلزم الاختلاف لاستناده الى الامارات المختلفة
والاختلاف منهي عنه وزاد في الثاني بقوله تع لا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم الكتاب اولئك لهم عذاب عظيم وفي النهاية لنا انه لو جاز
العمل بالقياس لما كان الاختلاف منهيا عنه والتوبيخ لقوله تع ولا تنازعوا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان العمل بالقياس يقتضي اتباع الامارات
وهو يقتضي وقوع الاختلاف قطعا لامتناع الاتفاق فيها كما يمتنع اتفاق الخلق الكثير على اكل طعام معين في وقت معين ثم قال اعترض بورود
على الادلة العقلية والنصوص فجوابكم هنا هو جوابنا وفيه نظر اذ الادلة العقلية والنصوص لا اختلاف فيها لان مقتضى العقل واحد ومدلول
النص والمراد منه كذلك وانما يحصل الاختلاف للناظر فيهما لقصوره في النظر وعدم استيفاء البحث والاجتهاد ومنها ما تمسك به في النهاية فقال
لنا انه لو قال الرجل اعتقت غانما لسواده فقيسوا عليه لم يعتق سائر عبيده السود فضلا عما اذا لم يامر بالقياس فاذا قال الله تع حرمت الخمر للاسكار
فكيف يجوز القياس عليه ثم قال اعترض بان عتق جميع السودان لا يثبت لو صرح وقال فقيسوا سائر عبيدي ونص الله على الحكم ثم قال قيسوا عليه
جاز القياس اجماعا فظهر الفرق والاصل فيه ان حقوق العباد مبنية على الشح لكثرة حاجتهم وسرعة رجوعهم عن دواعيهم وصوارفهم وفيه
نظر فان عتق جميع السودان ان كان مباشرة بان يقول اعتقت غانما لسواده فقيسوا عليه لم يقع لعدم العبارة التي جعلها الشارع مناطا
للعتق وان كان توكيلا بان قال لوكيله اعتق غانما لسواده وقس عليه سائر العبيد كان للوكيل عتق الجميع ومنها ما تمسك به في النهاية فقال لنا
انه لو كان الله تع ورسوله قد تعبدانا بالقياس لكان القايسون مطيعين للنبي صلى الله عليه واله وفي ذلك كونه عالما بهم وبما يؤديهم اجتهادهم
اليه واعترض عليه قاضي القضاة فقال لا يمتنع ان يكون الله تع قد اعلم نبيه صلى الله عليه واله القايسين مفصلا واراد القياس وكانوا
مطيعين له ولا يمتنع ان يكون قد اراد في الجملة من المجتهدين ان يجتهدوا الاجتهاد الصحيح ويفعلوا بحسبه فكل من فعل ذلك يكون مطيعا للنبي ص
فان قلت هل اراد الله تع حكم الفرع من المكلف قلت ذكر القاضي عبد الجبار في موضع ان من يجعل المصيب واحدا او عليه دليل يقول انه اراد
حكم الفرع بنصب الادلة على ذلك ومن يصوب كل مجتهد اختلفوا فقال بعضهم اراد احكام الفروع عند نصب الامارات وقال الاخرون عند نصب الادلة
على العمل بالقياس واختاره القاضي في بعض كتبه ومنهم من قال اراد ذلك عند النص الدال على حكم الاصل واختاره في موضع اخر وقال ابو
الحسين انه تع انما اراد الحكم عند نصب الادلة على صحة القياس مع نصب الامارة الدالة على علة الحكم ووجودها في الفرع لتوقف العلم بحكم الفرع
على جميع ذلك وليس البعض مرتبا على الباقي ثم قال وفيه نظر فان الطاعة والامر لا يثبتان بالاحتمال ومنها ما تمسك به في النهاية فقال
لو جاز التعبد بالقياس لم يجز التعبد بمقاييسكم فانه ما من فرع الا ويشبه اصلين متضادين في الحكم وذلك يقتضي ثبوتهما فيه وهو مح فعلمنا
انه تع لم يتعبدنا بذلك واعترض بمنع كون كل فرع يشبه اصلين سلمنا لكن من يمنع التخيير يقول ان الله تع جعل طريقا في معرفة اشبههما قوة باحد
الاصلين فاذا رجع المجتهد ظفر به ومن يجوزه يحكم بالتخيير وفيه نظر فانا لا ندعي ان كل فرع يشبه اصلين بل اكثر الفروع تشبه اصولا متعددة ولا
اولوية للبعض ومنها ما تمسك به في النهاية فقال سلمنا جواز التعبد بالقياس لكن ثبوت التعبد به موقوف على ثبوت الحاجة اليه وتناول
النصوص الخاصة والعامة والادلة العقلية للحوادث كلها يرفع الحاجة اليه فاذا لسنا متعبدين به واعترض بمنع تناول النصوص جميع الحوادث

وفيه نظر

في الاستدلال على بطلان القياس
بما ورد من الايات

وفيه نظر لان النصوص والادلة العقلية من اصالة البراءة والعدم والاستصحاب وغيرها وافية بجميع الاحكام ومنها ما تمسك به في جملة من الكتب
من الايات الكثيرة ففي المعارج لنا ان العمل بالقياس عمل بالظن والعمل بالظن غير جائز اما الاولى فظاهرة واما الثانية فبقوله تع ولا تقف
ما ليس لك به علم وبقوله تع ان الظن لا يغني من الحق شيئا وبقوله تع وان تقولوا على الله ما لا تعلمون لا يق مع وجود الدلالة على العلة لا يكون عملا
بالمظنون بل بالمقطوع به كالعمل بالشاهد والحكم بالارش واستقبال القبلة لانا نقول وجه المنع توجيه طرده فاذا خرج ما اشرتم اليه
وجب تناول ما بقي عملا بمقتضى الدليل وسنبطل ما تزعمون انه دليل على العمل به فيبقى ما ذكرناه من الدليل سليما عن المعارض وفي دري الكتب
انه ليس بحجة لوجوه احدها قوله تع لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وان الظن لا يغني من الحق شيئا وان احكم
بينهم بما انزل الله وفي التهذيب لا قوي عندنا ان القياس المذكور لا يجوز التعبد به لقوله تع وان تقولوا آه ولا تقف آه ان يتبعون الا الظن
ان الظن آه وفي نهج الحق واما السمع فقوله تع ان يتبعون الا الظن لا يغني من الحق شيئا ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين ان الظن
ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفي النهاية لنا قوله تع يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول
بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله والقول فيكون منهيا عنه وقوله تع وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقول بالقياس قول على الله
بما لا يعلم فيكون منهيا عنه وقوله ولا تقف آه والقول بالقياس اقتفاء بما ليس به علم وقوله تع ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يغني آه ان نظن
الا ظنا والقياس ظن فخرج عنه ما اجمعنا عليه فيبقى الباقي على النهي وقوله تع ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تع ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
فيه تبيان لكل شيء دل على اشتمال الكتاب على الاحكام باسرها فكلما ليس في الكتاب وجب ان لا يكون حقا فما دل عليه القياس ان دل عليه الكتاب
فهو ثابت بالكتاب لا بالقياس وان لم يدل عليه كان باطلا وفي المنية لنا قوله تع وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقياس قول على الله تع بما
لا يعلم فيكون منهيا عنه وقوله تع ان يتبعون الا الظن وان الظن الاية والقياس ظن خرج عنه ما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى الباقي على النهي
وفي الزبدة لنا قوله تع ولا تقف وان تقولوا على الله ان الظن لا يغني آه خرج ما خرج بدليل فبقي الباقي انتهى وقد اعترض في المنية على الاية الاولى
فقال فيه نظر لاختصاصه بالرسول صلعم المتمكن من اخذ الاحكام بالوحي المفيد للقطع انتهى وحكى في النهاية هذا الاعتراض عن بعض ثم قال وفيه
نظر لانه اذا نهي النبي ص عن الاجتهاد مع قوة نظره وكمال فطنته وعدم اتصافه بما يضاد المعرفة فاحاد الامة عنه اولى وكون الوحي طريقا لا ينافي
تعبده بهذا الطريق لو كان حقا انتهى واشار الى ما ذكره من الجواب في غاية المأمول ايضا ثم قال لا يقال ان النبي ص انما نهي عن ذلك لان له طريقا
غيره هو الوحي بخلاف الامة لانا نقول هذا الطريق على تقدير حقيته لا ينافي التعبد بالوحي ايضا كما هو ظ هكذا اجاب بعض اصحابنا
اقول فيه نظر فان للخصم ان يقول انما منع الرسول ص من التعبد به لكون مرتبته اعلى منه اقول الحق ان مثل هذا الخطاب عام في النبي ص وغيره فاندفع
الاعتراض راسا انتهى واعترض على قوله تع وان تقولوا آه وقوله تع وان الظن آه ونحوه وكذا على الاية المتقدمة في يعم والعدة وغاية المامول وفي
نهج الحق للفضل بن روزبهان ففي الاول لعله ليس يجوز ان يعتمد في ابطال القياس على ظواهر من الكتاب يقتضي ابطال القول بغير علم لان من ذهب الى
القياس يسند قوله الى علم وهو دليل التعبد بالقياس وانما يجعل الطريق الى هذا العلم الظن وفي الثاني قد اعتمد من نصر هذه الطريقة التي ذكرناها على
ايات منها قوله تع ولا تقف آه وان تقولوا آه وللمخالف ان يقول ما قلنا بالقياس الا بالعلم وعن العلم فلم يخالف ظ الكتاب وانما منعتم علينا انا نعلق
الاحكام بالظنون ولسنا نفعل ذلك بل الحكم عندنا معلوم وان كان الطريق اليه الظن على الوجه الذي مثلنا به من العقليات وفي الثالث وفي استدلال المص
بهذه الايات على المنع من العمل بالقياس نظر فانه في بحث الخبر حكم بانها مخصوصة بمسائل الاصول حيث قال هناك والنهي عن اتباع الظن انما هو في الاصول
ظاهر انه مع الحصر لا يتم الاستدلال ويمكن الجواب بان الحصر اضافي بالنسبة الى الخبر الواحد فلا ينافيه خروج غيره او ان الحصر هناك تحقيقي والعموم هنا بناء
على ما يزعم الخصم من عدم الاختصاص وفي الرابع اما قوله تع وان تقولوا آه وقوله تع ولا تقف آه فجوابهما من ثلثة اوجه الاول انا نقول بموجب الاية
وذلك لانا اذا حكمنا بمقتضى القياس عند ظننا به فحكمنا به يكون معلوم الوجوب لنا بالاجماع لا انه غير معلوم الثاني انه يجب حمل الايتين على المنع عن القول
بما ليس بمعلوم على ما تعبدنا فيه بالعلم جمعا بينهما وبين ما ذكرناه من الادلة الثالث ان الايتين حجة على الخصم في القول بابطال القياس اذ هو غير معلوم لهم
لكون المسألة غير علمية فكانت مشتركة الدلالة وبمثل هذه الاجوبة يكون الجواب عن قوله تع وان الظن لا يغني آه وقوله تع ان بعض الظن اثم وفي
الخامس الظن المذكور في القران لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين فلا يحقق وان يريد به العلم الراجح فهو منع الكفار

في بيان [illegible] القياس

عن العمل بظنهم في عبادة الاوثان وانهم شفعاؤهم عند الله وهذا لا يمنع مطلق الظن والعمل به في الامور الدينية ثم ان المجتهدين لا يعملون بالظن
لان العمل بالظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه ثم ان تلك الآيات وان افادت المطلوب فهي معارضة بالآيات الواردة في الامر بالقياس
كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره من الآيات فالنصوص متعارضة انتهى وفي جميع الاعتراضات نظر واضح وبعض جوابات بعضها من المعارج وغيره
وقد اشار اليه في بعض لواحقه فالحق في الاول ان اعترض على الادلة من القرآن بان الادلة لما دلت على وجوب العمل بالظن المستند الى القياس صار كان الله تعالى
قال مهما ظننتم ان هذه الصورة تشبه تلك الصورة في علة الحكم فاعلموا قطعا انكم مكلفون بذلك الحكم وح يكون الحكم معلوما لا مظنونا انتهى ثم قال وفيه
نظر لمنع دلالة الادلة على العمل بالقياس ويمنع قطعية الحكم والمشابهة لقوله متى ظننتم الحكم فقد وجبته قطعا الا كانت الاحكام تابعة للظنون لا للمصالح
وهو باطل بل كان الحكم مظنونا كما وجوب العمل بهذا الظن وفي الثاني اقول كانه تكلم الناصب هيهنا على لسان اولئك من حيث في بما لا يخفى من الوساوس
اما اولا فلانه قد حقق في كتب الاصول ان الظن انما يطلق في عرف الشرع على الاعتقاد الراجح الذي يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك تساوي
الاعتقادين مع خطورهما بالبال فهي معان متقابلة كما لا يخفى فيكون ما ذكره الناصب من ان المراد بالظن في الآيات المذكورة الشك والتردد افتراء على
الله وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر ان قوله العلم الراجح مما لا محصل له واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان الآيات المذكورة وردت في شأن الكفار وعلمهم بالظن
في عبادة الاوثان كما اخترعه الناصب فلا يوجب هذا تخصيص الظن بذلك لما تقرر في الاصول ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولو سلم التخصيص
فلا يثبت به صحة العمل بالظن الحاصل من القياس من جملة الظنون المعتبرة التي خصها الشارع بالاعتبار واخرجها عن عموم الآيات والاخبار الدالة
على نفي مطلق الظن وبالجملة الظن المعتبر في العمل شرعا ما قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلقه يرشد اليه ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني
حيث قال في مسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث ان غلبة الظن اذا لم تكن مضبوطة بضابط شرعي لا يلتفت اليها كما لا يلتفت الحاكم الى قول احد
المتداعيين اذا غلب على ظنه صدقه بغير دليل انتهى وكون الظن الحاصل من القياس منضبطا معتبرا شرعا اول المسئلة بل هو من قبيل ان بعض الظن
اثم والظن لا يغني من الحق شيئا فلا بد من اثباته في ذلك واثباته بالادلة المذكورة لصعب من خرط القتاد واما ثالثا فلان ما ذكره من ان المجتهد لا يعمل
بالظن لان العمل بالظن واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه مدخول بانه لو تم ذلك لدل على ان المعلوم المقطوع به وجوب العمل بما غلب على
ظن المجتهد وهو غير المطلوب اذ لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بالحكم الغالب على الظن والكلام فيه لا في الاول فان
قيل المراد من العلم بالاحكام الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل عليها قلنا لا يستقيم لانه يؤدي الى فساد الحد لان قولهم العلم بالاحكام الشرعية
لا يدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام مستفادا من الادلة الاجمالية والفقه مسائله وجب ان يستفاد من الادلة التفصيلية وايضا لو كان الامر
كذلك لكان تفسير الفقه بوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه في الواجب بغير الامور وليس كذلك لا يقال ان المراد وجوب العمل بموجب ظنه حتى لو ظن انها
واجبة علم وجوب العمل بها بهذا الوجه وان ظن انها مندوبة علم ندب العمل به لان الدليل غير قائم في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم به ولو سلم لزم ان يكون المراد
بوجوب العمل بالاحكام الوجوب والندب والكراهة والاباحة وهذه ظلمات بعضها فوق بعض على ان كون القياس طريقا للحكم الشرعي وكون الحكم المظنون
منه مما يجب العمل به شرعا اول المسئلة وعين النزاع كما عرفت انتهى واعترض في الاحكام على قوله تعالى لا تقدموا الآية فقال انما يفيد ان لو لم يكن
القياس مما عرف التعبد به من الله ورسوله وعند ذلك فيتوقف كون العمل بالقياس تقدما بين يدي الله ورسوله على كون الحكم به غير مستفاد من
الله ورسوله وذلك متوقف على كون الحكم به تقدما بين يدي الله ورسوله فلا يكون حجة واورد عليه في النهاية فقال وفيه نظر فان معنى التقدم بين
يدي الله ورسوله اعتقاد ثبوت حكم شرعي فيما لم ينص الشارع عليه وترك القياس للاصل وهو معلوم الى ان يظهر المزيل عنه انتهى واعترض في
الاحكام على قوله تعالى ما فرطنا الآية وقوله تعالى ولا رطب الآية فقال المراد بان الكتاب بيان لكل شيء انما يدل لدلالة الالفاظ من غير واسطة واما
بواسطة الاستنباط منه او بدلالته على السنة والاجماع الدالين على اعتبار القياس فالعمل بالقياس يكون عملا بما بين الكتاب لا خارج
عنه كيف وانه مخصوص بالاجماع فانا نعلم عدم اشتماله على تعريف العلوم العقلية من الهندسية والحسابية بل وكثير من الاحكام الشرعية كمسائل
الجد والاخوة والمشتركة والمفوضة ومسائل العول ونحوه وعند ذلك فيجب حمله على انه اشتمل عليه الكتاب من الاحكام المثبتة به ولا تفريط
فيها منه امر مخالفة عموم اللفظ واورد عليه في النهاية فقال وفيه نظر لانا نمنع وصف المستنبط من المنزل بانه منزل وهو ظاهر انتهى واعترض
في الاحكام على قوله تعالى وان احكم الآية فقال نحن نقول بموجبه فان من حكم بما هو مستنبط من المنزل فقد حكم بالمنزل كيف وان ذلك خطاب

لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما
ولو سلم انه يدل التزاما على ذلك
العلم بوجوب العمل بالاحكام

مع

في بيان ما نسب [illegible] القياس

مع الرسول فلا يلزم من امتناع ذلك في حق الرسول لامكان معرفته احكام الوقايع بالوحي امتناع ذلك في حق غيره انتهى وفيه نظر
ومنها ما تمسك به في [illegible] فقال لنا اجماع الصحابة عليه روي عن علي ع انه قال من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه وقال ع لو
كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر
اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا انتهى وبعض ما ذكره جماعة من الكتب
ففي بعضه وقد روي عن كل واحد من الصحابة الذين اضيف اليهم القول بالقياس ذم القياس وتوبيخ فاعله والازراء عليه فروي عن امير المؤمنين ع انه قال
لو كان آه وهذا تصريح منه ع بانه لا قياس في الدين وروي عنه ع انه قال من اراد آه وهذا اللفظ بعينه عن عمر والنقل عنه عليه السلام مستفيض
بانكار القياس في الشريعة اكثر من استفاضته عن غيره هذا ما يرويه مخالفونا من اصحاب الحديث في هذا الباب ومما رواه مخالفونا من اصحاب الحديث
في هذا الباب عن ابي بكر قوله اي سماء آه وعن عمر انه قال اياكم ثم نقل عنه خبرا اخر دالا على ذم القياس ثم قال وعن عبد الله بن مسعود انه
قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء لا يقيسون الامور برايهم وعنه انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله
وحرمتم كثيرا مما احل الله وروي عن عبد الله بن عباس ان الله قال لنبيه ع احكم بما انزل الله ولم يقل بما رايت ثم نقل عنه خبرا اخر مصرحا بذلك بعينه
ثم قال وعن عبد الله بن عمر انه قال السنة ما سنه رسول الله ص لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وقال المسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدمي
بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس ثم نقل عنه وعن ابن اخي الزهري في ذلك ثم قال وكان ابو سلمة بن
عبد الرحمن لا يفتي برايه واذا كان القوم قد صرحوا بذم القياس وانكاره وتوبيخ فاعله فاي تكبير يجوز فيما ذكرناه ورويناه عنهم وليس لهم ان تناولوا
الالفاظ التي رويناها عنهم بل يتكرهوا التاويل فبعضهم امثال ان يحملوها على انكار بعض القياس دون بعض او على وجه دون وجه ليسلم لهم
ما حكوه من قولهم بالقياس لان ذلك انما كان يسوغ لو كان ما استدلوا به على قولهم بالقياس غير محتمل التاويل وكان صريحا في دلالته على ما قلتم
قال اما قول بعضهم انهم فعلوا ذلك تسددا واحتياطا للدين حتى لا يقول الفقهاء على القياس ويعدلوا عن تتبع الكتاب والسنة فظاهر البطلان
وذلك لان التسدد لا يجوز ان يبلغ الى انكار ما اوجبه الله او صح لو فتح فيه لا يقتضي ان يخرجوا انكارهم المخرج الموهم لانكار الحق ولو كان ذلك
غرضهم لوجب ان يصرحوا بذم العدول عن الكتاب والسنة والاعراض عن تاملهما والتشاغل بغيرهما من غير ان يطلقوا انكار القياس والراي
اللذين هما اصلان عندكم من اصول الدين تاليان للكتاب والسنة والاجماع وفي الغنية اشار الى ما حكاه في بعضه عن امير المؤمنين ع وعن ابن
مسعود وعن ابن عباس وعن ابن عمر وفي تهذيب ولان اكثر الصحابة منعوا منه قال علي عليه السلام من اراد آه وقال ع لو كان آه وانكاره للعمل به متواتر
وقال ابو بكر اي سماء آه وقال عمر اياكم آه وقال ابن عباس يذهب آه وفي نهج الحق قال امير المؤمنين ع لو كان آه وقال ابو بكر اي سماء آه وقال
عمر اياكم آه وقال ابن عباس ان الله قال لنبيه ع ونهى عن العمل بالقياس عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر ومسروق وابن سيرين وابو سلمة بن
عبد الرحمن ولو كان القياس مشروعا لما خفي على هؤلاء لانه من الاحوال العظيمة مما يعم البلوى وفي النهاية لنا اجماع الصحابة على التصريح بذم
القياس قال ابو بكر اي سماء آه وقال عمر اياكم آه وقال علي عليه السلام لو كان آه وقال عليه السلام من اراد آه وقال ابن عباس يذهب آه وعن ابن عمر السنة آه
وعن مسروق لا اقيس آه وقال الشعبي لرجل لعلك من القايسين وقال ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال وهذا الانكار من الصحابة و
التابعين يدل على الاجماع لا يقال يعارض ذلك بالاحكام التي اختلفوا فيها مع انه لا طريق لهم الى تلك المذاهب الا القياس لانا نقول ما ذكرناه
اولى لان التصريح راجح على ما ليس بتصريح واعترض عليه بان الذين روينا عنهم الانكار روي عنهم العمل به والتوفيق ما تقدم من صرف الذم الى بعض
انواعه ونحن نقول به لان العمل بالقياس لا يجوز الا عند شرائط مخصوصة وفيه نظر فان الصحابة لم يمنعوا من نوع خاص لانهم اطلقوا النهي عن القياس وذموا القياس
والعامل به ومنعوا من العمل به من غير تقييد لمصيرهم الى الاحكام التي زعمتم ان استنادهم فيها الى القياس ليس اليه بل الى الاحاديث وغيرها سلمنا لكن
النوع الذي امروا به غير المنهي عنه فلا يجوز التمسك بشيء منه في المثبت لنا اجماع الصحابة على المنع من القياس وذم العامل به فلا يجوز العمل به
اما الاول فلما روي عن علي ع من قوله من اراد آه وقال عليه السلام لو كان آه وانكاره للعمل بالقياس متواتر وقال ابو بكر اي سماء آه وقال عمر اياكم آه وقال
ابن عباس يذهب آه ولم ينكر عليهم في ذلك احد فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم من بيان حجية اجماعهم وفي الزبدة وانكار كثير من الصحابة كابن عباس وشيخكم
وغيرهم له مشهور فاين الاجماع وفي البحار قال ابو الفتح الكراجكي في كنز الفوائد روي عن سلمان رض انه قال ما هلكت امة حتى قاست في دينها وكان ابن

مسعود

في بيان بعض ما يدل على بطلان القياس عند الامامية

بقول هؤلاء القايسون ومنها ما تضمن جملة من الكتب دعوى اجماع الامامية عليه ففي العدة ويمكن ان يستدل على نفي القياس ايضا باجماع الامامية
على نفيه وابطاله في الشريعة وقد بينا ان اجماعهم حجة لانه يشتمل على قول معصوم عليه السلام لا يجوز عليه الخطاء على ما بيناه فيما تقدم وقد علمنا انهم
مجمعون على ابطال القياس والمنع من استعماله وليس لاحد ان يعارض هذا الاجماع بمن يذهب الى مذهب الزيدية والمعتزلة من اهل البيت عليهم السلم
وقال مع ذلك بالقياس لان هؤلاء لا اعتبار بمثلهم لان من خالف في الاصول الخلاف الذي يوجب التكفير والتفسيق لا يدخل قوله في جملة من يعتبر
اجماعهم ويجعله حجة لانا قد بينا ان كل من علمنا انه ليس بامام فانا لا نعتد بخلافه ونرجع الى الفرقة الاخرى التي نعلم كون الامام ع في جملتهم و
في المعارج اجمعت الامامية على ترك العمل به وفي مقام اخر اطبق اصحابنا على المنع من ذلك الاستناد وفي نهج الحق ذهبت الامامية الى المنع منه
وفي يب منع الشيعة من التعبد به شرعا وان جاز عقلا ومنع اخرون منه عقلا وقال ابو الحسين ان العقل دل على التعبد به ودليل الشرع عليه ظني
والاقوى عندي ان غير المنصوص العلة والقياس بالطريق الاولى لا يجوز التعبد به وفي ح دى قسم المص تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة منصوصة
والاخر ما لم يكن منصوص العلة والثاني قياس اجماعا واتفقت الامامية على انه ليس بحجة وفي ده ليس بحجة عندنا الا طريق الاولوية ومنصوص العلة
وفي ا وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وفي غاية المامول اصحابنا قاطبة على عدم وقوع التعبد
بالعمل بالقياس وفي الوافية لا خلاف بين الشيعة في ذلك الا ما نقل عن ابن الجنيد انه كان يقول به ثم رجع بل انكار القياس صار متواترا عندنا ومنها
تضمن جملة من الكتب دعوى اجماع العترة عليهم السلم على ذلك وتواتره عنهم صلوات الله عليهم ففي بعض واما ما ترويه شيعة امير المؤمنين عنه ع وعن ابنائه
عليهم السلم من انكار القياس في الشريعة وتبديع مستعمله وتضليل متبعه فان الشرح لا ياتي عليه لكثرته وظهوره وانتشاره وفي العدة على انا كما نعلم من
مذهب ابي حنيفة والشافعي القياس كذلك نعلم ان مذهب ابي جعفر الباقر وابي عبد الله الصادق عليهما صلوات الله وسلامه نفي القياس وتظاهر
الاخبار عنهما بالمنع منه والمناظرة للمخالفين فيه كتظاهرها عمن ذهب اليه في خلاف ذلك وليس يدفع عنهما هذا الامر الا مستحسن المكابرة وقد
علمنا ان قولهما عليهما السلم حجة وقول كل واحد منهما لانهما الامامان المعصومان عليهما السلم ولا يجوز عليهما الخطاء في الفعل والاعتقاد وفي الغنية
انا ما نخص برواية فيما لا نحصي كثرة وفي رج نقل عن اهل البيت ع المنع منه متواترا نقلا ينقطع به العذر وفي دي كلم زال اهل البيت ع ينكرون
العمل بالقياس ويذمون العامل به اجماع العترة حجة وفي التهذيب والمنية لنا اجماع اهل البيت ع على المنع من العمل بالقياس فان المعلوم من قول
الباقر ع والصادق والكاظم عليهم السلم انكاره وذم العامل به وفي نهج الحق قد اجمع اهل البيت ع على المنع من العمل بالقياس وذم العامل به وفي
النهاية لنا اجماع العترة ع فانا نعلم بالضرورة ان مذهب الصادق والباقر والكاظم وابائهم واولادهم عليهم السلم انكار القياس وذمه والمنع من
العمل به كما انا نعلم المذاهب المنقولة عن الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وقد تقدم ان اجماع العترة حجة واعترض عليه بمنعه وروايات الامامية معارضة
بروايات الزيدية فانهم ينقلون عن الائمة ع جواز العمل بالقياس وفيه نظر فان منع اجماع العترة مكابرة فان من عرف الاخبار وتطلع على المقالات
علم ان الائمة ع انكروا القياس انكارا تاما وحرموا الرجوع اليه وهو معلوم بالضرورة من دين الامامية وقول الزيدية ليس بصحيح لانهم يرجعون الى ابي حنيفة
في مذاهبهم وفي ح دى لنا اجماع العترة عليهم السلم فانا نعلم بالضرورة ان اهل البيت ع لم يزالوا ينكرون العمل بالقياس وفي ده لنا اجماع العترة عليهم السلم على
رده فقد تواتر عندنا انكارهم ومنع شيعتهم من العمل به وفي أم وتواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت ع وبالجملة فمنعه يعد من ضروريات المذهب وفي احقاق
الحق ونحن نعلم بالضرورة ان مذهب الباقر والصادق والكاظم وابائهم واولادهم ع انكار القياس وذمه والمنع من العمل به كما نعلم المذاهب المنقولة عن
الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وبينا ان اجماع اهل البيت ع حجة وفي غاية المامول واما الاجماع فلما تواتر من اجماع العترة الطيبة الطاهرة المنزهة من
الارجاس على رده فقد تواتر عندنا ان الصادق والباقر وابائهما واولادهما ع انكروه وذموه ومنعوا شيعتهم من العمل به وامرهم برده حتى صار ذلك
مشهورا من مذهبهم كما تواتر عندكم ان ابا حنيفة والشافعي ومالك اوجبوا العمل به واجماع العترة حجة وفي البحار قال ابو الفتح الكراجكي في كنز الفوائد
وجميع اهل البيت ع قالوا بتحريم القياس ومنها الاخبار الكثيرة بل المتواترة الدالة على عدم جواز العمل بالقياس فمنها موثقة سماعة عن ابي الحسن موسى ع
في حديث قال ما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها واومى بيده الى فيه ثم قال لعن
الله ابا حنيفة كان يقول قال علي ع وقلت انا وقالت الصحابة وقلت انا ثم قال اكنت تجلس اليه قلت لا ولكن هذا كلامه فقلت اصلحك الله اتى رسول
الله ص الناس بما يكتفون به في عهده قال نعم وما يحتاجون اليه الى يوم القيمة فقلت فضاع من ذلك شيء قال لا هو عند اهله ومنها خبر عيسى بن عبد الله

القرشي

في بيان بعض الاخبار على بطلان القياس من طريق الامامية

القرشي قال دخل ابو حنيفة على ابي عبد الله ع فقال له يا ابا حنيفة بلغني انك تقيس قال نعم قال لا تقس فان اول من قاس ابليس لع ومنها
صحيحة ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع قال ان السنة لا تقاس الا ترى ان المرءة تقضي صومها ولا تقضي صلوتها يا ابان ان السنة اذا قيست
محق الدين ومنها خبر مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن ابيه ع ان عليا عليه السلم قال من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس ومن دان
الله بالراي لم يزل دهره في ارتماس ومنها خبر عثمن بن عيسى قال سألت ابا الحسن موسى عليه السلم عن القياس فقال وما لكم والقياس ان الله
لا يسئل كيف احل وكيف حرم ومنها خبر ابي شيبة الخراساني قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان اصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم
يزدهم المقاييس من الحق الا بعدا وان دين الله لا يصاب بالمقاييس ومنها ما رواه في الوسائل عن ق باسناده عن علي ع في حديث الاربعمائة
قال علموا صبيانكم من علمنا ما ينفعهم الله به لا تغلب عليهم المرجئة برايها ولا يقيسوا الدين فان من الدين ما لا ينقاس وسيأتي اقوام يقيسون
فهم اعداء الدين فاول من قاس ابليس لع ومنها خبر الريان بن الصلت عن علي بن موسى الرضا ع عن ابيه عن ابائه ع عن امير المؤمنين ع قال قال
رسول الله ص قال جل جلاله ما آمن بي من فسر برايه كلامي وما عرفني من شبهني بخلقي وما على ديني من استعمل القياس في ديني ومنها خبر جعفر
بن محمد بن عمارة عن ابيه عن جعفر بن محمد ع في حديث الخضر ع انه قال لموسى ع ان القياس لا مجال له في علم الله وامره الى ان قال ثم قال جعفر بن محمد ع
ان امر الله تعالى ذكره لا يحمل على المقاييس ومن حمل امر الله على المقاييس هلك واهلك ان اول معصية ظهرت من ابليس اللعين حين امر الله ملائكته
بالسجود لادم ع فسجدوا وابى ابليس لعنه الله ان يسجد فقال انا خير منه فكان اول كفره قوله انا خير منه ثم قياسه بقوله خلقتني من نار وخلقته من طين
فطرده الله عن جواره ولعنه وسماه رجيما واقسم بعزته لا يقيس احد في دينه الا قرنه مع عدوه ابليس لع في اسفل درك من النار ومنها خبر عيسى بن
عبد الله القرشي رفع الحديث قال دخل ابو حنيفة على ابي عبد الله ع فقال له يا ابا حنيفة بلغني انك تقيس قال نعم انا اقيس قال لا تقس فان اول
من قاس ابليس لع حين قال خلقتني من نار وخلقته من طين ومنها خبر ابن شبرمة قال دخلت انا وابو حنيفة على جعفر بن محمد عليهما السلم فقال لابي حنيفة
اتق الله ولا تقس في الدين برايك فان اول من قاس ابليس لع الى ان قال ويحك ايهما اعظم قتل النفس او الزنا قال قتل النفس قال فان الله عز وجل قد قبل في قتل النفس شاهدين قتل النفس ع
ولم يقبل في الزنا الا اربعة ثم ايهما اعظم الصلوة ام الصوم قال الصلوة قال فما بال الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلوة فكيف يقوم لك
القياس اتق الله فلا تقس ومنها خبر ابن ابي ليلى قال دخلت انا والنعمان على جعفر بن محمد ع الى ان قال ثم قال يا نعمان اياك والقياس فان ابي حدثني عن ابائه ان
رسول الله ص قال من قاس شيئا من الدين برايه قرنه الله مع ابليس لع في النار فان اول من قاس ابليس لع حين قال خلقتني من نار وخلقته من طين فدع الراي والقياس
وما قال قوم ليس له في دين الله برهان فان دين الله لم يوضع بالاراء والمقاييس ومنها خبر شبيب بن انس عن بعض اصحاب ابي عبد الله ع في حديث
ان ابا عبد الله ع قال لابي حنيفة انت فقيه العراق قال نعم قال فبم تفتيهم الى ان قال يا ابا حنيفة اذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله تعالى ولم تات به
الاثار والسنة كيف تصنع فقال اصلحك الله اقيس واعمل فيه برايي فقال يا ابا حنيفة ان اول من قاس ابليس لع قال على ربنا تبارك وتعالى فقال انا خير منه
خلقتني من نار وخلقته من طين قال فسكت ابو حنيفة فقال ع يا ابا حنيفة ايما ارجس البول او الجنابة فقال البول قال فما بال الناس يغتسلون من الجنابة
ولا يغتسلون من البول فسكت فقال يا ابا حنيفة ايما افضل الصلوة ام الصوم قال الصلوة قال فما بال الحائض تقضي صومها ولا تقضي صلوتها فسكت
ومنها ما رواه في الوسائل عن الاحتجاج للطبرسي عن ابي عبد الله ع انه قال لابي حنيفة في احتجاجه عليه في ابطال القياس ايما اعظم عند الله القتل
او الزنا قال بل القتل فقال عليه السلم فكيف رضي في القتل بشاهدين ولم يرض في الزنا الا باربعة ثم قال له الصلوة افضل او الصيام قال بل الصلوة
افضل قال ع فيجب على قياس قولك على الحائض قضاء ما فاتها من الصلوة في حال حيضها دون الصيام وقد اوجب الله عليها قضاء الصوم دون
الصلوة ثم قال له البول اقذر ام المني فقال البول اقذر فقال يجب على قياسك ان يجب الغسل من البول دون المني وقد اوجب الله تعالى الغسل من
المني دون البول الى ان قال تزعم انك صاحب قياس واول من قاس ابليس لع ولم يبن دين الله على القياس ومنها المرسل عن ابي عبد الله عليه السلم
في رسالته الى اصحاب الراي والقياس اما بعد فان من دعا غيره الى دينه بالارتياء والمقاييس لم ينصف ولم يصب حظه لان المدعو الى ذلك ايضا لا يخلو
من الارتياء والمقاييس ومتى لم يكن بالداعي قوة في دعائه على المدعو لم يؤمن على الداعي ان يحتاج الى المدعو بعد قليل لانا قد راينا المتعلم
الطالب ربما كان فائقا لمعلمه ولو بعد حين ورأينا المعلم الداعي ربما احتاج في رايه الى راي من يدعوه وفي ذلك تحير الجاهلون وشك المرتابون
وظن الظانون ولو كان ذلك عند الله جائزا لم يبعث الله الرسل بما فيه الفصل ولم ينه عن الهزل ولم يعب الجهل ولكن الناس لما سفهوا الحق وغمطوا

باب ما يتعلق بالقياس على مذهب الاماميه

الا والقياس

النبيه واستغنوا بجهلهم وتدابيرهم عن علم الله واكتفوا بذلك عن رسله والقوام بامره وقالوا لا شيء الا ما ادركته عقولنا وعرفته البابنا فولاهم
الله ما تولوا واهملهم وخذلهم حتى صاروا عبدة انفسهم من حيث لا يعلمون ولو كان الله رضي منهم اجتهادهم وارتيائهم فيما ادعوا من ذلك لم يبعث
اليهم فاصلا لما بينهم ولا زاجرا عن وصفهم وانما استدللنا ان رضى الله غير ذلك ببعثه الرسل بالامور القيمة الصحيحة والتحذير من الامور المشكلة
المفسدة ثم جعلهم ابوابه وصراطه والادلاء عليه بامور محجوبة عن الراي والقياس فمن طلب ما عند الله بقياس ورأي لم يزدد من الله الا بعدا ولم يبعث رسولا
قط وان طال عمره قابلا من الناس خلافا لما جاء به حتى يكون متبوعا مرة وتابعا اخرى فلم ير ايضا فيما جاء به استعمل رايا ولا مقياسا حتى يكون ذلك واضحا
عنده كالوحي من الله وفي ذلك دليل لكل ذي لب وحجى ان اصحاب الراي والقياس مخطئون مدحضون الحديث ومنها مرسلة معوية بن شريح عن الصادق
عليه السلم ان عليا عليه السلم ابى ان يدخل في دين الله الراي وان يقول في شيء من دين الله بالراي والمقاييس ثم قال ولو علم ابن شبرمة من اين هلك الناس
ما دان بالمقاييس ولا عمل بها ومنها خبر محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال في كتاب اداب امير المؤمنين ع لا تقيسوا في الدين فان امر الله لا يقاس
وسياتي قوم يقيسون وهم اعداء الله ومنها خبر محمد بن مسلم ايضا قال كنت عند ابي عبد الله ع بمنى اذ اقبل ابو حنيفة على حمار له فلما جلس قال
اني اريد ان اقايسك فقال ابو عبد الله ع ليس في دين الله قياس ومنها خبر المالك الاحمسي عن الصادق ع القياس ليس من ديني ومنها خبر احمد
بن محمد بن ابي نصر قال قلت للرضا ع جعلت فداك ان بعض اصحابنا يقولون نسمع الامر يحكى عنك وعن ابائك فنقيس عليه ونعمل به فقال سبحان الله
لا والله ما هذا من دين جعفر هؤلاء قوم لا حاجة بهم الينا قد خرجوا من طاعتنا قال جعفر لا تحملوا على القياس فليس من شيء يعدله القياس يكسره
ومنها صحيحة زرارة قال قال لي ابو جعفر محمد بن علي ع يا زرارة اياك واصحاب القياس في الدين ومنها خبر ابن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله
عليه السلم قال لعن الله اصحاب القياس الحديث ومنها خبر اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع في حديث قال ليظن هؤلاء الذين يدعون انهم
فقهاء علماء انهم قد اثبتوا جميع الفقه والدين مما يحتاج اليه الامة وليس كل علم رسول الله ص علموه ولا صار اليهم الى ان قال فلذلك استعملوا
الراي والقياس في دين الله وتركوا الاثار ودانوا بالبدع ومنها المرسل عن الصادق ع اعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان ياخذ احد من
خلق الله في دينه بهوى ولا راي ولا مقاييس ومنها ما تمسك به في النهاية وهو ما ورد من النبوي المرسل تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة
بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ومنها ما تمسك به في ذلك ونهج الحق والنهاية من النبوي الاخر ستفترق امتي على بضع وسبعين
فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام قال في نهج الحق رواه الخطيب في تاريخه وابن مردويه الديلمي انتهى
ومنها غير ذلك من الاخبار واشار الى كثير منها في البحار وينبغي التنبيه على امور **الاول** اختلف المانعون من العمل بالقياس شرعا في جوازه
عقلا فحكي عن جماعة انه لا يجوز التعبد به عقلا وصار المعظم ومنهم السيد والشيخ الى جوازه عقلا **الثاني** قال في البحار في تحف العقول
كان لابي يوسف كلام مع موسى بن جعفر ع في مجلس الرشيد فقال الرشيد بعد كلام طويل لموسى بن جعفر ع بحق اباءك لما اختصرت كلمات جامعة لما تجاريناه فقال
نعم واتى بدواة وقرطاس فكتب بسم الله الرحمن الرحيم جميع امور الاديان اربعة امر لا اختلاف فيه وهو اجماع الامة على الضرورة التي يضطرون
اليها والاخبار المجمع عليها وهي الغاية المعروض عليها كل شبهة والمستنبط منها كل حادثة وامر يحتمل الشك والانكار فسبيله استيضاح
اهله لمنتحليه بحجة من كتاب مجمع على تاويلها وسنة مجمع عليها لا اختلاف فيها او قياس تعرف العقول عدله ولا يسع خاصة الامة وعامتها
الشك فيه والانكار له وهذان الامران من امر التوحيد فما دونه وارش الخدش فما فوقه فهذا المعروض الذي يعرض عليه
امر الدين فما ثبت لك برهانه اصطفيته وما غمض عليك صوابه نفيته فمن اورد واحدة من هذه الثلث فهي الحجة البالغة التي بينها الله في
قوله لنبيه ص قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين يبلغ الحجة البالغة الجاهل فيعلمها بجهله كما يعلمه العالم بعلمه لان الله عدل لا
يجور يحتج على خلقه بما يعلمون ويدعوهم الى ما يعرفون لا الى ما يجهلون وينكرون ثم قال ووجدت هذا الخبر بعد ذلك في كتاب الاختصاص وهو
اوضح مما سبق فاوردته رواه عن ابن الوليد عن احمد بن ادريس عن محمد بن احمد عن محمد بن اسمعيل العلوي عن محمد الزبرقان الدامغاني عن ابي
الحسن موسى ع قال قال الرشيد احببت ان تكتب لي كلاما موجزا له اصول وفروع يفهم تفسيره ويكون ذلك سماعك من ابي عبد الله عليه السلم
فكتب بسم الله الرحمن الرحيم امور الاديان امران امر لا اختلاف فيه وهو اجماع الامة على الضرورة التي يضطرون اليها والاخبار المجمع عليها
المعروض عليها كل شبهة والمستنبط منها كل حادثة وامر يحتمل الشك والانكار وسبيل استيضاح اهله الحجة عليه فما ثبت لمنتحليه من كتاب

مجمع

باب القياس بالاولوية
روى ما اعتمد عليه الاماميه

مستجمع على تاويله او سنة عن النبي ص لا اختلاف فيها او قياس تعرف العقول عدله ضاق على من استوضح تلك الحجة ردها ووجب عليه قبولها
والاقرار والديانة بها وما لم يثبت لمنتحليه بحجة من كتاب مستجمع على تاويله او سنة عن النبي ص لا اختلاف فيها او قياس تعرف العقول عدله وسع
خاص الامة وعامها الشك فيه والانكار له كذلك هذان الامران من امر التوحيد فما دونه الى ارش الخدش فما دونه فهذا المعروض الذي يعرض
عليه امر الدين فما ثبت لك برهانه اصطفيته وما غمض عنك ضوؤه نفيته ولا قوة الا بالله وحسبنا الله ونعم الوكيل **الثالث** قال في
الوسائل محمد بن ادريس في اخر السرائر نقلا من كتاب هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال انما علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا ونقل من
كتاب احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا ع قال علينا القاء الاصول وعليكم التفريع قال في البحار بعد الاشارة الى الخبر الاول روى زرارة وابو بصير عن
الباقر والصادق عليهما السلم مثله **مفتاح** اذا كان الحكم الثابت في مورد النص ومحل النطق اولى بالثبوت والتحقق في المسكوت عنه و
الخارج من مورد النص كما في قوله تع ولا تقل لهما اف وهو الذي يسمى بالقياس بالطريق الاولى وفحوى الخطاب ولحن الخطاب فهل يجوز الحكم بمجرد
تلك الاولوية بثبوت حكم الاصل في الفرع ويكون القياس بالطريق الاولى حجة شرعية فيصح شرعا الحكم بتحريم الضرب وجميع الاذى التي هي
اشد من التافيف ان كان خارجا عن مورد النص او لا بل يلزم الرجوع فيما خرج عن مورد النص كالضرب ونحوه في المثال المذكور الى الاصل
وغيره من الادلة الشرعية فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان المسئلة تنحل الى صور منها ان يكون الخطاب الصادر من الشرع الدال على ثبوت الحكم في
الاصل مما يدل ولو التزاما عرفيا على ثبوت نحو ذلك الحكم في الفرع الذي هو اولى بما جرت عادة اهل اللسان بالاشارة والتنبيه بذلك
الخطاب على ثبوت الحكم في الفرع الذي هو اولى كما في لا تقل لهما اف فان عادة العرب جرت بالتنبيه بهذا الخطاب على ثبوت التحريم في مطلق الاذى
التي هي اشد من التافيف كما جرت عادتهم بالتنبيه بتعليق الحكم بكلمة ان الشرطية على نفي الحكم عن المسكوت عنه وما خرج عن المنطوق ولا اشكال
ولا شبهة في حجية هذا القسم من الاولوية وقد صرح بحجيتها في بعض العدة والغنية وبج ومعج وبر وبه والمنية ودح ودي وده واحقاق الحق
وهو خيرة جد قس ره ووالدي العلامة دام ظله العالي ولهم وجوه منها العمومات الدالة على حجية العرف واللغة وما تعارف بين اهل اللسان في
المحاورات والمكالمات من قوله تع وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه والاخبار الدالة على لزوم الاخذ بظواهر القران والسنة والاجماع
المحكي على حجية ظن اللغات وكلما دل على حجية المفاهيم المخالفة من مفهوم الشرط وغيره لا يقال هذه العمومات معارضة بالعمومات الدالة على عدم
جواز العمل بالقياس في الشريعة والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه لان عموم ما دل على اعتبار العرف واللغة اعم من صورة
حصول القياس وعدمه وعموم ما دل على حرمة القياس اعم من كونه موافقا للعرف واللغة وعدمه فمادة الاجتماع محل البحث ومادة الافتراق
معلوم فينبغي الرجوع الى المرجحات الخارجية ومن الظاهر انها هنا مع العمومات الدالة على حرمة العمل بالقياس لاعتضادها بالعمومات الدالة على
عدم جواز العمل بغير العلم من الكتاب وبجملة من الاخبار المتقدمة الدالة على عدم حجية القياس بالطريق الاولى منها الاخبار المصرحة بان اول من
قاس ابليس ومنها الاخبار المتضمنة للاحتجاج مع ابي حنيفة وايراد النقوض عليه كما لا يخفى لانا نقول ما ذكر مدفوع بذلك المنع من
صدق لفظ القياس على محل البحث حقيقة فلا يندرج تحت العمومات المانعة عن العمل بالقياس وقد اشير الى ما ذكر في جملة من الكتب ففي الذريعة
المفسر ما استقل بنفسه والمستقل بنفسه على اقسام احدها ما يدل على المراد بلفظه نحو قوله تع ولا تقتلوا النفس اه وثانيها ما يدل بفحواه نحو
قوله تع ولا تقل لهما اف ومن خالف في فحوى اللفظ يجب موافقته فيقال له ايدخل على عاقل عرف عادة العرب في خطابها شبهة في ان القائل اذا
قال لا تقل له اف فقد منع من كل اذية له وانه ابلغ من قوله لا تؤذه فمن نازع في ذلك اعرض عنه ومن لم يخالف وادعى ان ذلك بالتامل والقياس يعلم
ذلك قبله فمن لا يثبت القياس يجب ان لا يعرف ذلك ولو ورد التعبد بالمنع من القياس لكان يجب ان لا يكون ما ذكرناه مفهوما ونحن نعلم ضرورة
ان قولهم فلان مؤتمن على القنطار ابلغ من قولهم انه مؤتمن على كل شيء وقولهم ما يملك نقيرا ولا قطميرا ابلغ من قولهم انه لا يملك شيئا وانما اختير ذلك
للبلاغة والفصاحة ولهذا يعد متناقضا من قال لا تقل له اف واستخف به وقال فلان لا يملك نقيرا ومعه الوف الدنانير وفي العدة اما ما يستقل
من الخطاب بنفسه فعلى اربعة اقسام الى ان قال وثانيها ما يفهم المراد به بفحواه لا بصريحه وذلك نحو قوله تع ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فان
فحواه يدل على المنع من اذاهما على كل وجه وكذلك قوله تع ولا تظلمون فتيلا لانه يقتضي فحواه نفي الظلم لهم بذلك وما زاد عليه وفي الفقهاء من الحق
هذا الوجه بالقياس وزعم ان جميع ذلك يفهم بضرب من الاعتبار وذلك خطاء لان دلالة ما قدمناه من الالفاظ على ما تناوله اقوى من دلالة

بيان حجية القياس بالطريق الاولى
والمسمى بلحن الخطاب وفحوى
ومفهوم الخطاب

النص لان السامع لا يحتاج في معرفة المراد به الى تامل فحواه كالاول والذي يكشف عما قلناه انه لو قلنا ولا تقل لهما اف واضربهما واقتلهما او
اصفعهما بعد ذلك لكان مناقضا وكذلك لو قال رجل لغيره انا لا اعطيك حبة ثم قال لكن اعطيك الدراهم واخلع عليك لكان ذلك منه مناقضا
ظاهرة ولو ان قائلا قال فلان يؤتمن على قنطار ثم قال ويخون فيما دونه لو كان ذلك مناقضا فعلم بجميع ذلك صحة ما قلناه الا انه ربما كان
بعضه اجلى من بعض وبعضه اظهر من بعض حتى يظن فيما ليس مثله انه منه وفيما هو منه انه ليس منه وفي التنبيه المعتبر هو المستقل بنفسه في معرفة المراد به ذلك
اما انه يدل على المراد بلفظه واما ان يدل على المراد بفحواه كقوله تعالى ولا تقل لهما اف وفي ذرح الاقوال على ضربين ما يستقل بنفسه في معرفة المراد
به وهو يدل كما يصرح به او بفحواه كقوله تعالى ولا تقل لهما اف هذا حقيقة معرفته في نفي الاذية مطلقا وقبل العلم ذلك بالعبارة هو بل لانه تعلمه
من لا يستحضر القياس ومن لا يعتقد صحته ايضا وفي المعتبر واما دليل العقل فقسمان الاول ما يتوقف فيه على الخطاب وهو ثلثة الاول لحن الخطاب
كقوله تعالى ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اراد فضرب الثاني فحوى الخطاب وهو ما دل عليه بالتنبيه كقوله تعالى ولا تقل لهما اف وفي الذكرى القسم
الثاني ما يتوقف العقل فيه على الخطاب الى ان قال وثالثها فحوى الخطاب وهو ان يكون المسكوت عنه اولى بالحكم كالضرب مع التافيف وفي التنقيح
في ذكر المفهوم من الادلة العقلية الثالث مفهوم الموافقة وهو ان يكون الحكم في المسكوت عنه اولى نحو ولا تقل لهما اف في الدلالة على تحريم
الضرب وفي المبادي الحاق المسكوت عنه بالمنطوق قد يكون جليا كتحريم الضرب المستفاد من تحريم التافيف وذلك ليس من باب القياس لان
الشرط في هذا كون المسكوت عنه اولى بالحكم من المنصوص عليه بخلاف القياس بل هو من باب المفهوم وفي التهذيب الاقوى عندي حجية قياس تحريم الضرب
على تحريم التافيف ثم قال وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى وفي شرح المبادي المنطوق هو ما دل اللفظ عليه
بالوضع والمسكوت عنه ما لم يذكر والحاقه بالمنطوق لتساويهما في الحكم وهو اما جلي او خفي فالاول ان يكون الفارق بين المقيس والمقيس عليه
غير مؤثر قطعا وان تعلم العلة ووجودها فيهما كالحاق تحريم الضرب بتحريم التافيف وهو ليس من باب القياس بل من باب التنبيه لان شرطه ان يكون ثبوت الحكم
في المسكوت عنه اولى من المنطوق بخلاف القياس والثاني الخفي وهو ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الاصل كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد
وفي شرح المختصر مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى فلذلك كان الحكم في غير المذكور اولى منه في المذكور ولا يمكن معرفة كون الحكم اشد مناسبة
للحكم في المسكوت عنه منه في المذكور الا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف من اجل ان العلة باعتبار معنى مناسب قال قوم
انه قياس جلي وانه غير صحيح لنا انا قاطعون بافادة هذه الصيغ هذه المعاني قبل شرع القياس وان من اراد المبالغة قال لا تعطه ذرة فيفهم المنع مما فوقها
قطعا مع قطع النظر عن الشرع فلا يكون قياسا شرعيا ولنا ايضا ان الاصل لا يكون مندرجا في الفرع اجماعا وههنا قد يكون مندرجا مثل لا تعطه ذرة
ويدل على عدم اعطاء الاكثر والذرة داخلة في الاكثر وفي المقدمة الاولى مناقشة لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك الموجب للحكم وعن كونه
اكد في الفرع لما حكم به لا معنى للقياس الا ذلك الجواب انه شرط لتناوله لغة لا انه يثبت به الحكم حتى يكون قياسا ولذلك ان كل من لا يقول بحجية القياس
يقول به لو كان قياسا لما قال النافي للقياس به وقد يقال ان الحلي لم ينكر اسمي لا يقال غاية ما ذكر ان جماعة ذهبوا الى ان المعروض ليس من القياس
وهو معارض بظهور عبارة جماعة في انه من القياس ههنا ما نقله اليه الاشارة في المسئلة السابقة ومنها عبارة المنية فانه قال اختلف مجوزوا
القياس عقلا في وقوعه فذهب الجمهور منهم والقاساني والنهرواني في صورتين احدهما اذا كانت علة الحكم منصوص عليها بصريح اللفظ او بايمائه
وعلم ثبوتها في الفرع والثانية ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من اصله كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف اما في غيرهما فلا لوجود ما
يمنع ذلك سمعا وهو اختيار المص ومنع منه السيد المرتضى وجماعة منهم ثم قال اختلفوا في ان تعدية الحكم من التافيف الى الضرب وغيره من انواع
الاذى الزائد عن اذى التافيف هل هو بالقياس ام لا فقال قوم هو قياس وسموه جليا وقال الاخرون ليس بقياس بل العرف نقله عن موضوعه
اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بان دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب اما ان يكون بحسب اللغة وهو باطل بالضرورة او بحسب
العرف وهو باطل لانه يلزم النقل المخالف للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لم يحسن من الملك المستولي على عدوه ان ينهى عن الاستخفاف به عند
امره بقتله والتزامه ظ فكذا المقدم ح يتعين كون الدلالة بالقياس وفيه نظر فان مراده بالدلالة بحسب اللغة ان كان ما يندرج فيه الدلالة الالتزامية
منعنا بطلانه لظهور صحته وان كان ما لا يندرج فيه يلزم من انتفاءها وانتفاء النقل تعين كون الدلالة بالقياس لكون اللفظ دالا عليه بفحواه
وهي دلالة الالتزام احتج الاخرون بان لو كان قياسا لما قال به منكروا القياس والتزم انتفاؤه فالملازمة ظاهرة ولانه تم لو منع من

في القياس

العمل

بيان حجية القياس المستنبط
العلة وعدمه

العمل بالقياس لم ينفعه لان تحريم التافيف على تحريم الضرب ذلك مؤذن بكون تلك الدلالة ليست من جهة القياس واجيب عن الاول بان احدا لم
يمنع من القياس اليقيني مثل هذا وما جرى مجراه وانما منع بعض الناس من القياس الظني وح يكون اللازم من القول بالقياس الظني ان لا يكون قياسا
ظنيا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون قياسا في الجملة ~~او قياسا في الجملة~~ او قياسا يقينيا وعن الثاني ان منع الشارع من العمل بالقياس انما يصح
في القياس الظني اما القطعي فلا واعلم انه يفهم من عبارة المص اختيار كون هذه الدلالة بالقياس لانه قال وقياس الضرب على التافيف وقال قبل هذا
البحث عند اختياره كون هذا النوع ومنصوص العلة حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وح يكون معنى قوله ليس من هذا الباب انه ليس
من باب القياس المختلف فيه انتهى وفي النهاية اشار الى القولين ايضا والى حجة القول الاول اللتين اشار اليهما في المنية وقال بعد ذلك وفيه نظر لان
هذا النقل وان كان على خلاف الاصل الا انه مشهور متعارف حتى صار لا يقاس عليه لان التعبد به ايضا على خلاف الاصل فلم كان احدهما اولى
من الاخر وحسن نهي الجلاد عن الاستخفاف لما فيه من الرفاهة ثم نقل حجة القول الثاني اللتين اشار اليهما في المنية ثم نقل حجة اخرى لم يصرح
بانها مما احتج به اربابه فقال الثالث اجمعنا على ان قولنا فلان لا يملك حبة يفيد انه لا يملك شيئا البتة وان كان اقل من حبة وكذا اذا قلنا فلان
مؤتمن على قنطار فانه يفهم في العرف انه مؤتمن مطلقا والفهم يتبادر الى هذه المعاني العرفية عند اطلاق هذه الالفاظ فكانت منقولة بالعرف
فيكون تحريم التافيف موضوعا بحسب العرف للمنع من الايذاء لما سبق الفهم اليه ثم نقل عن بعض الجواب عن الحجة الاولى والجواب عن الحجة
الثانية الذين حكاهما في المنية عن بعض ثم قال اعترض على الثالث بان قوله ليس عندك حبة يفيد نفي الاكثر من الحبة لوجود الحبة فيه لا لما نقص
لعدم تعرض كلامه له وقولهم لا يملك نقيرا ولا قطميرا يفيد انه ليس له شيء البتة وان كان النقير في اللغة عبارة عن النقرة التي هي على ظهر النواة والقطمير ما في
شقها وانما حكمنا فيه بالنقل العرفي للضرورة ولا ضرورة في مسئلتنا وقولنا فلان مؤتمن على قنطار يفيد كونه مؤتمنا على ما دونه لدخوله فيه اما ما فوقه
فلا يدخل فيه وفيه نظر فانه يخرج هذا النوع عن القياسية ويجعله دالا على تحريم انواع الاذى بالعرف الطاري لا يجعل علة الحكم هنا معلومة لانه لا علية
هنا ولا قياس فكيف يكون يقينيا ولا يصلح ما ذكر جوابا عن الثاني لان العلم الضروري حاصل بتحريم الضرب مع تحريم التافيف وان منع من القياس
الشرعي محرم فكيف يكون القياس يقينيا ح الا ان يمنع تجويز المنع من التعبد بالقياس الشرعي وذلك مما لم يقل به احد وقوله ان ليس له عندك حبة يفيد نفي الاكثر
منها لوجود الحبة فيه ليس بجيد لان ذلك يفيد نفي الازيد وان لم تكن الحبة موجودة فيه اذا تغاير الجنس وقد ذهب العلامة في بعض كتبه وكثير من العامة الى ان
تعدية الحكم في تحريم التافيف الى انواع الاذى الزائدة عنه من باب القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق وجمع من الناس واختلفوا في وجه
التعدية فقيل انه دلالة مفهوم وفحواه عليه وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم
المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف وقد يسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول فحوى الخطاب ولحن الخطاب
ايضا وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق ثم نقل حجة القولين الاولين ثم قال الحق ما ذكره بعض
المحققين من ان النزاع ههنا لفظي لا طائل تحته انتهى ولا نا نقول ما ذكره الاولون من ان المفروض ليس من القياس ارجح ووجهه اوضح نعم ان
اللفظ انما يدل على حكم المسكوت عنه بمفهومه وفحواه ودلالة الالتزامية لا باعتبار الوضع الثانوي العرفي اذ لا يفهم ولا يتبادر من اطلاق
اللفظ ابتداء الا الحكم الاصلي فلا يتبادر من قوله تعالى ولا تقل لهما اف الا حرمة التافيف وذلك دليل على عدم الوضع الثانوي وبالجملة ما ذكرناه مما لا
ريب فيه سلمنا ان المفروض من افراد القياس وانه يصدق عليه حقيقة كصدق الانسان على زيد لكن نقول العمومات الدالة على حجية الظن غير العلم
اولى بالترجيح من العمومات الدالة على حرمة القياس لاعتضاد تلك العمومات بما سيأتي اليه الاشارة ويكون بعضها من كتاب الله تعالى ومع ذلك فعلى
تخصيص تلك العمومات مما لا ينبغي الريب فيه سلمنا عدم الترجيح لكن لا اقل من التوقف فيبقى ح اصالة حجية الظن سليمة من المعارض فيجب الاخذ
بها على انه قد يمنع من شمول الاطلاقات المانعة من القياس لمحل البحث لان المتبادر منها غيره كما لا يخفى فلم يبق الا عمومات جملة من الاخبار الواردة
في المنع من العمل بالقياس والاخبار الدالة بظاهرها على عدم حجية القياس بالطريق الاولى وهما لا يصلحان لدفع الاصل المذكور اما الاول فلعدم
معلومية اعتبار سند الاخبار المشتملة عليه سلمنا ولكن غاية الامر ظنيتها جملة من اخبار الاحاد المعتبرة في عدم حجية هذا الظن المستفاد من هنا بالخصوص
وهذا القدر لا يصلح لدفع الاصل المذكور اذ هو ليس باولى من العمومات المانعة من العمل بالظن الواردة في الكتاب والسنة وهذا لا يصلح لذلك
والا لم يكن الاصل المذكور صحيحا فكذلك تلك الاخبار وتواتر حرمة العمل بالقياس في الجملة لا يقتضي تواتر حرمة العمل بالقياس المفروض لان

مر والمنع م

نز
معه لا شك

في بيان حجية القياس بالطريق الاولى عند الامامية

المتواتر الاجمالي انما حصل من مجموع الاخبار الواردة في حرمة العمل بالقياس ومن جملتها الاخبار الدالة على بطلان قياس عليها فاذا لم تشمل محل البحث كما بيّناه سقطت هنا ومن الظاهر ان التواتر لم يحصل بالاخبار النافية والاحاد لا عبرة بها في مقابلة الاصل المذكور فتدبّر واما الثاني فلان من جملته اخبار الاحاد ايضا وقد بيّنا ان خبر الواحد ان كان معتبرا لا ينفع في هذا المقام ومع ذلك فاعتبار سنده غير معلوم على انا نمنع كون المفروض فيه من القياس المفروض بل الظاهر عدمه فتدبّر ومنها ما ظهر من دعوى الاتفاق على حجية المفروض بتصريح المعظم بها من غير تصريح بوجود المخالف ومنها ما ظهر من دعوى الاجماع على ذلك من المنتهى فانه قال تعدية الحكم من التافيف الى الضرب يجري من انواع الاذى الزائد عن اذى التافيف متفق عليه بين الاصوليين لكنهم اختلفوا في انه هل هو بالقياس ام لا انتهى ويعضده امران احدهما ما ذكره في احقاق الحق وغاية المامول في الاول لكل قياس علم الجامع فيه مثلا من قبيل الشارع داخل في القياس الذي وافق اصحابنا الامامية وغيرهم في جواز العمل به بما وهما ما كان منصوص العلة وما كان فيه التنبيه من الادنى على الاعلى او بالعكس وفي الثاني لا كلام لاحد في ثبوت التحريم في جميع انواع الاذى الزائدة على التافيف عند تحريمه لكنهم اختلفوا في ان تعدية التحريم من التافيف الى انواع الاذى الزائدة عليه هل هو بالقياس قيل نعم واختاره العلامة في بث وهو مذهب كثير من العامة سموه قياسا جليا وقيل لا واختاره المحقق وجماعة انتهى وثانيهما ما ظهر من عبارة النهاية والمعالم وغيرهما في دعوى الاتفاق على حجية ذلك كما لا يخفى ومنها ان لا يعلم بالخطاب الدال على ثبوت الحكم في الاصل بعينه بل يكون غاية ما يحصل العلم به ثبوت الحكم في الاصل في الجملة كما اذا حصل العلم بالاجماع او التواتر المعنوي ونحو ذلك بحرمة التافيف في الشريعة ولم يعلم بخصوص الخطاب الدال عليه الصادر من الشرع ولكن يعلم بثبوت الحكم في الاصل علما قطعيا جزميا ويعلم ايضا بثبوت تلك العلة في الفرع الذي هو اولى كما اذا علم ان حرمة التافيف التي ثبت بالاجماع او نحوه علتها دفع اذية الوالدين ليس الا ولا يحتمل مدخلية لفظ التافيف في التحريم تعبدا وعلم بتضمن الضرب ونحوه الاذية ايضا فهل يجوز الحكم بثبوت حكم الاصل في الفرع الذي هو اولى فيكون هذا القسم من القياس بالطريق الاولى حجة ايضا فيه اشكال من الاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم واطلاقات النصوص الدالة على حرمة العمل بالقياس وعموم جملة من الاخبار الظاهرة في المنع من القياس بالطريق الاولى كالاخبار الدالة على بطلان قياس ابليس الذي هو من هذا القياس والاخبار التي تضمنت النقض على ابي حنيفة بعدم جواز قضاء الصلوة على الحائض مع سقوط القضاء ونحو ذلك فان كل ذلك من هذا القسم من القياس مضافا الى اطلاق العبارات المتضمنة لدعوى الاجماع على بطلان القياس المعتضد باطلاق فتوى معظم الاصحاب به وما ذكروه من ان القياس بالطريق الاولى والتنبيه بالادنى على الاعلى حجة لا ينصرف الى هذا القسم بل انما ينصرف الى القسم الاول كما لا يخفى ومن ان هذا القسم من القياس يحصل منه الظن بالحكم الشرعي كخبر الواحد والشهرة ونحوهما والاصل في كل ظن المجتهد حجة حتى يقوم دليل قاطع على عدم حجيته ويعلم بعدم حجيته كالقياس المستنبط العلة الذي ليس فيه اولوية تامة فانه مقطوع بعدم حجيته لانه القدر المتيقن من النصوص والفتاوى والاجماعات المحكية الدالة على حرمة القياس كما لا يخفى وليس المفروض من هذا القبيل لعدم دليل قاطع على عدم حجيته والوجوه المتقدمة لا تصلح لافادة القطع بذلك اما الاصل فظاهر واما العمومات والاطلاقات المانعة عن العمل بغير العلم فان جملة منها وان كان قطعي السند من الكتاب ولكن جميعها ظنية الدلالة لان دلالة العام والمطلق على كل جزئي مندرج تحتهما ظنية قطعا والا لامتنع ارتكاب التخصيص والتقييد فيهما كما لا يخفى وبطلان التالي في غاية الوضوح فان تخصيص العمومات وتقييد المطلقات مما لا مجال لانكاره ومن جملتها هذه العمومات والاطلاقات فان تقييدها وتخصيصها في موارد كثيرة ككثير من موارد الموضوعات الصرفة وكثير من موارد الموضوعات الاستنباطية والمسائل اللغوية وكثير من موارد الاحكام الشرعية الفرعية مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه وحيث كانت ظنية الدلالة فلا تصلح لدفع الاصل المذكور بل هي مندفعة به اذ لا يتم الا برفع اليد عنها وذلك ظاهر واما الاطلاقات والعمومات الدالة على حرمة القياس فهي ظنية الدلالة لما تقدم مع انها بخصوصها ظنية السند ايضا لانها من الاحاد ولم يتواتر وتواتر حرمة العمل بالقياس في الجملة معنوي لا لفظي كما لا يخفى فلا يلزم من تواتر ذلك تواتر مضمون العمومات والاطلاقات المذكورة كما تقدم اليه الاشارة وحيث كانت ظنية السند والدلالة كانت اسوء حالا من العمومات المانعة من العمل بغير العلم فاذا كانت هذه لا تصلح لمعارضة الاصل المذكور فكذلك العمومات والاطلاقات المذكورة لاتحاد الوجه والاولوية فتدبّر هذا كله على تقدير تسليم اندراج المفروض تحتها واما على تقدير المنع منه اما باعتبار عدم صدق لفظ القياس بالمعنى المصطلح عليه بين الفقهاء والاصوليين عليه لكونه من باب تنقيح المناط وهو مما لا ينبغي بحسب الاصطلاح قياسا او باعتبار عدم معلومية ارادة المعنى الاصطلاحي للقياس في الاخبار الواردة في المنع من العمل بالقياس لاحتمال ان يراد منه فيها الوجوه الاعتبارية والاستحسانات العقلية المعمولة عند العامة والمجتنب عنها عند الشيعة باعتبار عدم دليل على حجيتها بل هي ظاهرة الفساد فالجواب عن ذلك في غاية الوضوح والاخبار الدالة على بطلان قياس

منها مخصوص

ابليس

ابليس ونحوه فهي ايضا غير قطعي السند من الاحاد بل وغير ظاهرة الدلالة للمنع من كون قياسه من قبيل المفروض كما لا يخفى ولاحتمال كون المنع منه باعتبار كونه في مقابل النص ومن الظاهر انه من قبيل القياس فيجب الحكم بفساده وليس هذا من محل البحث في شيء فتدبّر واما الاخبار المتضمنة للنقض على ابي حنيفة فهي ايضا غير قطعية السند من الاحاد بل وغير ظاهرة الدلالة لاحتمال اختصاص المنع بصورة التمكن من تحصيل العلم بالحكم كما في زمن ابي حنيفة لان حجة الله وخليفته كان موجودا ظاهرا متمكنا من الرجوع اليه في معرفة المسائل الشرعية وليس محل البحث من هذا القبيل بل هو مختص بصورة عدم التمكن من ذلك كهذه الازمنة ولا يبعد عقلا اختلاف الاحكام والادلة الشرعية باختلاف الازمنة والامكنة والاحوال بالاعتبارات التي من جملتها التمكن من تحصيل العلم بالحكم الشرعي وعدمه وقد وقع الاختلاف المذكور في الشريعة كثيرا فان المسافر يقصر والمقيم يتم والمريض يصلي جالسا والصحيح قائما والخائف من العدو يغسل رجله في الوضوء تقية وغير الخائف يجب عليه المسح فلم لا يجوز ان يكون تكليفنا اليوم العمل بالقياس المفروض لحكمة شرعية خفية وان حرم علينا ذلك حين ظهور الامام عليه السلم والتمكن منه في تحصيل الحلال والحرام وترتب الطعن واللعن والعذاب ونحو ذلك من التهديدات على العمل بذلك حينئذ لا يستلزم ترتبه على غير المتمكن من تحصيل العلم بالمسائل الا نادرا في الغاية والمضطر الى العمل بغيره كاضطرار الجائع المشرف على الهلاك الى اكل الميتة فتدبّر وبالجملة الاخبار الدالة على حرمة العمل بالقياس وان كان يحصل من مجموعها العلم بها في الجملة ولكنها لا تفيد حرمته بجميع اقسامه واحواله واعتباراته لان هذا العموم لم يتواتر معنى بواسطة تلك الاخبار ومع هذا فالاخبار المذكورة معارضة باخبار اخر متضمنة لاحتجاج المعصوم عليه السلم بالقياس بالطريق الاولى منها ما اشار اليه في الزبدة فقال واما قول امير المؤمنين عليه السلم اتوجبون عليه الجلد والرجم ولا توجبون عليه صاعا من ماء فمن طريق الاولوية وفي غاية المامول ايجاب الغسل منه عليه السلم هاهنا ليس بالقياس بل بطريق الاولوية الذي هو حجة عندنا ايضا فلا ينافي ما تواتر عنه عليه السلم من انكاره انتهى لا يقال لعل استدلال المعصوم مبني على الجدل مع العاملين بالقياس ولا باس بالزام الخصم بما يذهب اليه وان كان فاسدا بل هذا هو الظاهر اذ لا حاجة للمعصوم الى التمسك بمثل هذا الدليل في الاحكام الشرعية فانه مصدّق بما يخبر به لانا نقول الاحتمال المذكور في غاية البعد اذ لو كان القياس الذي ذكره عليه السلم محرما في الشرع لكان تمسكه عليه السلم به موجبا للاغراء بالجهل اذ لعل ما تفطن احد يتوهم ان هذا الاستدلال كاستدلاله عليه السلم بالكتاب والسنة الذي هو جائز شرعا ولا يخطر ببالهم انه من باب الجدل فيلزم الفساد وذلك منه عليه السلم غير جائز فتدبّر ومع هذا فظاهر الرواية كما لا يخفى على من لاحظها انه عليه السلم تكلّم مع الصحابة ومنهم عمر وليس احد منهم يجوز العمل بالقياس حتى يصح مجادلتهم بل ما عرفت سابقا من حكاية منع العمل بالقياس عن الصحابة فتدبّر واما اطلاق العبارات المتضمنة لدعوى الاجماع على حرمة العمل بالقياس فانه لا يفيد العلم بحرمة المفروض ايضا كما لا يخفى بل قد يدعى اتفاق الاصحاب ومعظمهم على حجية المفروض لانهم قد تمسكوا في موارد متعددة في الفقه بقاعدة الاولوية التي هي ليست من القسم الاول كما لا يخفى على انه قد يدعى اندراج المفروض تحت القسم الاول لان الاجماع والتواتر المعنوي اللذين دلا على ثبوت الحكم في الاصل وان لم يثبتا خصوص الخطاب الدال عليه لكن يتبين منهما وجود خطاب او نحوه يدل على ثبوت حكم الاصل وذلك يقتضي ثبوت الحكم المذكور في الفرع ايضا لان البناء في مثل ذلك على التنبيه بالادنى على الاعلى باي نحو كان الخطاب والدليل الدالان على حكم الاصل حتى لو كان اشارة للزم ذلك فلا يشترط في ذلك معرفة الخطاب بخصوصه لا يقال لعل الخطاب الدال على حكم الاصل فلا معنى للقياس بطريق الاولوية لانا نقول هذا الاحتمال غير قادح في مقصودنا وهو ثبوت الحكم في الفرع لان الخطاب الصادر من الشرع لا يخلو اما ان يكون مختصا بالاصل كما هو مورد الاجماع او عاما في الوقائع وان اختص الاجماع بالاصل وعلى اي تقدير يلزم الحكم بثبوت حكم الاصل في الفرع فتدبّر فاذا لا اقرب هو الاحتمال الاول الذي جرى عليه عادة العقلاء على الظن ومنها ان يعلم بثبوت الحكم في الاصل اما بخطاب الشرع المتحصل او بالاجماع او بالتواتر المعنوي او نحو ذلك ولم يعلم علما قطعيا جزميا بعلة ثبوته فيه ولم يكن الدليل الدال عليه يدل بالالتزام على ثبوته في الفرع ولكن يفهم اولوية ثبوته فيه بتبادر الى ذهنه من غير التفات الى السبب لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا القسم كثير فهل يجوز الحكم بثبوت حكم الاصل في الفرع بمجرد الاولوية المذكورة وان ظن بعلة ثبوت حكم الاصل او ثبوتها في الفرع بعد التامل فيكون القياس بالطريق الاولى حجة مطلقا من غير استثناء فرد من افراده او لا فيه اشكال وقد تقدم الاشارة الى وجهه في الصورة السابقة ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة بناء على المختار من اصالة حجية الظن لعدم وجود الدليل القاطع على عدم حجية هذا القسم من القياس ويمكن دعوى مصير معظم الاصحاب الى حجيته وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال الشهيد الثاني في المسالك في مقام انه هل يكفي في الاستفاضة التي هي مستند الشاهد في الشهادة على النسب ونحوه الظن الحق انا ان اعتبرنا العلم لم ينحصر الحكم في المذكورات وان اكتفينا بالظن الغالب فللتوقف مجال الا ان نفرض زيادة الظن على ما يحصل

منه
الذي هو حجة عندنا

الشد من الشرع كان عاما
شاملا للاصل والفرع ولكن
الاجماع مثلا انكشف
من حكم الاصل

تنبيهات في حجية القياس بالطريق الاولى

في تنبيهات متعلقة بحجية القياس بالطريق الاولى

منه بقول الشاهدين بحيث يمكن استفادته من مفهوم الموافقة بالنسبة الى الشاهدين الذي هو حجة منصوصة فيمكن الجارح به واعترض عليه في مجمع الفائدة فقال ان مفهوم الموافقة انما يعتبر اذا علم علية العلة ووجودها في الفرع وليس بظاهر علية حجية العدلين بحصول الظن او الظن في مرتبة بل لتعبد محض ولهذا قد يحصل للحاكم مثل هذا الظن من مجرد دعوى المدعي العدل الثقة صاحب الاحتياط سيما في الامور الدنيوية وتارك الدنيا ومع عدم اعتبارها عندنا اصلا اذا ادعى شيئا حقيرا لتشريع العلم ما نزرا انا اتسلم ما اخذه من المدعى عليه او يعطيه غيره وانه ان حصل في ذلك الظن من الفساق الكثير يبلغ حد الاستفاضة منه لم يقبل الا ان يلتزم ذلك وهو بعيد فانه يلزم جواز القتل بمثل ذلك في اثبات الرجم والجلد وسائر الحدود بشاهد واحد كذلك احدا في الدين ترك لظاهر القرآن والاخبار فلا يمكن ارتكابه لسهو وقد صرح بما ذكره من الاعتراض في الرياض ايضا ويظهر من كلامهما انه يشترط في القياس بالطريق الاولى العلم بعلة الحكم في الاصل وثبوتها في الفرع وفيه نظر بل يكفي مجرد العلم بالاولوية او ظهورها **الثاني** يجوز تخصيص العام وتقييد المطلق ودفع الظواهر المعتبرة بالقياس بالطريق الاولى الذي هو حجة اذا كان اقوى منها وان كانت من الكتاب او السنة المتواترة وكذا يجوز ترجيح احد المتعارضين على الاخر به وعلى الجميع ظاهر **الثالث** اذا بطل الاصل كحرمة التافيف بنسخ او تاويل فهل يبقى حكم الفرع او لا فيه اشكال من انهما دليلان متعددان فلا يبطل الاخر ببطلان احدهما ومن ان احدهما متفرع على الاخر فلا يعقل بقاء الفرع بدون بقاء الاصل وهذا هو الاجود **الرابع** لا يشترط في القياس بالطريق الاولى ان يكون الدليل على حكم الاصل قطعي السند والدلالة او قطعي السند بل يجوز ان يكون خبر الواحد ونحوه والظاهر انه مما لا خلاف فيه **الخامس** اذا قام الدليل على عدم ثبوت حكم الاصل في فرع من الفروع كما اذا قام الدليل على جواز ضرب الوالدين فهل يجوز حينئذ قياس سائر الفروع على الاصل واجراء حكمه فيها او لا بل يبطل القياس بالطريق الاولى مطلقا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول لا يخلو من قوة **السادس** قد يتفق وقوع التعارض بين القياسين بالطريق الاولى فح يجب الرجوع الى المرجحات كما في غيرهما

في بيان ان القياس المنصوص العلة حجة وموجب للتعدي

مفتاح اذا حكم صاحب الشرع بحكم شرعي في مورد خاص وعلله بعلة وعلم بوجود تلك العلة المذكورة في غير ذلك المورد كما اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة او قال حرمت الخمر وعلة تحريمها الاسكار وعلم بوجود الاسكار الذي هو علة تحريم الخمر في النبيذ فهل يلزم ح الحكم بثبوت مثل ذلك الحكم المعلل في اي موضع علم بوجود تلك العلة فيه بمجرد ذلك التعليل فيكون القياس المنصوص العلة حجة شرعية والتعليل من الاسباب الموجبة لتعدي الحكم عن موارده الخاصة وان كان الاصل عدم التعدي والقياس ليس بحجة اختلفوا في ذلك على قولين الاول ان القياس المنصوص العلة حجة والتعليل موجب للتعدي وهو للمعارج والعدة والنهاية والتهذيب والمبادي والمنية والتنقيح والزبدة والمعالم وغاية المأمول والمحكي في ض دي عن المفيد والمحكي فيه وفي المنية وح صره والاحكام عن القاساني وابي بكر الرازي والكرخي والنظام و المحكي في الثلثة الاخيرة عن احمد بن حنبل والمحكي في المنية والاحكام عن النهرواني وفي النهاية قال به ابو اسحق النظام والقفال وبعض اهل الظاهر وكذا ابو هاشم وفي غاية المأمول على هذا جمهور اصحابنا الثاني ان القياس المنصوص العلة ليس بحجة ولا التعليل يكون موجبا للتعدي وهو للذريعة والغنية وح صره وم والمحكي في ض دي والمنية والاحكام عن ابي اسحق الاسفرايني وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب والمحكي في المنية والاحكام عن اكثر الشافعية وبعض الظاهرية وفي ض صرح عليه الجمهور للاولين وجوه منها دعوى الاتفاق على ما صار اليه في النهاية فانه قال بعد الاشارة الى القولين المتقدمين وحجتيهما واعلم ان التحقيق في هذا الباب ان نقول ان النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل ان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم ان النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار او لا وهذا غير البحث الذي وقع نزاعهم فيه فنحن نقول ان كان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا مختصا باسكار الخمر لم يكن مطلق الاسكار علة بل العلة التي نص الشارع عليها اسكار الخمر فيكون قاصرة فلا يثبت الحكم في غير المنصوص وان كان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا في قوة علة التحريم الاسكار وجب التعميم فينبغي ان يجعل البحث هل قوله حرمت الخمر للاسكار بمنزلة علة التحريم الاسكار او لا لا ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع موارده فان ذلك متفق عليه انتهى واعترض عليه في المعالم فقال بعد الاشارة الى ما ذكره واقول كان العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى رض في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل ثم نقل كلامه [illegible] انتهى ثم قال هذا كلامه وهو دال على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين انتهى وفيه نظر فان مجرد ما ذكره

المرتضى

في بيان ان التعليل المنصوص العلة هل يقتضي التعميم

المرتضى في بعضه لا يقدح فيما ادعاه من الاتفاق لاحتمال اطلاعه على رجوع المرتضى عما ذكره في بعض سلمنا لكن مجرد مخالفة المرتضى او مع ابن زهرة لا يقدح في الاجماع المنقول خصوصا اذا اعتضد بالشهرة المحققة والمحكية وبما ادعاه في الحاق الحق من مصير اصحابنا الى القول الاول ومنها ما تمسك به في النهاية وغاية المأمول فقالا لنا ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت العلة وجب وجود المعلول اذ يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها والى هذا اشار في التهذيب والمبادي فقال في الاول انا اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان تكون العلة ما نص الشارع عليه مخصصا بمحل الوفاق والا لم تكن العلة تامة وفي الثاني لان مجرد الاسكار ان كان هو العلة لزم وجود المعلول معه اين تحقق والا لم يكن علة انتهى وقد ذكر هذه الحجة في المنية وح دي ايض ولم يتعرضا عليه وفيه نظر اما اولا فلان غاية ما يستفاد من التعليل ان مطلق الاسكار وحقيقته علة لتحريم الخمر وليس فيه دلالة على كونه علة لحرمة كل مسكر ولا بعد في كون شيء علة لشيء خاص دون غيره كما ان النار علة لاحراق بعض الاشياء دون بعض ثم واما ثانيا فللمنع من كون الاسكار علة تامة ودلالة اللفظ عليه فان العلة التامة لا تحصل الا بعد اجتماع العلل الاربع والشرائط ورفع الموانع ومن الظاهر ان الاسكار ليس كذلك فهو علة فاعلية بمعنى المؤثر وما من شأنه التأثير وليس استعمال الالفاظ الموضوعة للتعليل كاللام في هذا مجازا بل هو حقيقة بل هو الغالب كما لا يخفى وح يمكن تخلف المعلول عن العلل الفاعلية والمؤثرات باعتبار الموانع كثيرا في الغاية فانه يجوز ان يكون في المسكوت عنه مانع من ظهور اثر العلة التي هي الاسكار وهو التحريم لا يقال الاصل عدم المانع لانا نقول هو معارض باصالة عدم ثبوت حكم الاصل في الفرع مع ان عدم ظهور الاثر لا يختص بوجود المانع بل قد يكون باعتبار عدم قابلية الذات وهذا لا يمكن دفعه بالاصل بل قد يدعى انه موافق له فتم واما ثالثا فللمنع من ان العلل الشرعية مؤثرات كالعلل العقلية بل هي معرفات كما صرح به صاحب ذلك ولا نم لزوم اطرادها فتم ومنها ما اشار اليه في ح صره فقال قالوا لا فرق في قضية العقل بين ان يقول الشارع حرمت الخمر لاسكاره وقوله حرمت كل مسكر والثاني يفيد عموم التحريم لكل مسكر فكذا الاول وهو المط انتهى وقد تمسك بالحجة المذكورة في المبادي والنهاية ففي الاول لان قوله حرمت كل مسكر وفي الثاني لنا ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يتنزل منزلة كل مسكر حرام اذ لم تكن للخصوصية مدخل في العلية انتهى وفيه نظر لانه ان اريد ان معنى العبارتين واحد وانهما مترادفان كالانسان والبشر فذلك باطل قطعا فان المعنى المطابقي لاحديهما غير المعنى المطابقي للاخرى بحكم التبادر وان اريد ان من لوازم التعليل المذكور عقلا الكلية المستفادة كما انه يلزم من الامر بالشيء النهي عن الضد ووجوب المقدمة بمعنى لا بديتها ومن الاربع لزوم وجوبه فذلك مم اذ لم نجد من العقل ما يقتضي ذلك فليس التعدي عن مورد النص باعتبار التعليل من مقتضيات العقل ولا التعليل دليلا عقليا على التعدي وان اريد ان التعليل يدل بالالتزام العرفي على ثبوت حكم الاصل في جميع الفروع المتضمنة للعلة المذكورة كدلالة التعليق على الشرط على نفي الحكم مع عدم الشرط فهو ابعد ثم والا لزم عتق كل حسن الخلق لو قال اعتقت غانما لحسن خلقه سواء كان بطريق الانشاء او الاخبار ولزم اعطاء جميع املاك السيد العلماء اذا قال العبد اعط ملكي الفلاني لانه عالم وبطلان التالي في المثالين مقطوع به وبالجملة عدم التعدي مع التعليل كثير عادة وقد يتوهم ان التعليل يدل على ان الحكمة في حكم الاصل العلتان المذكورتان ولما لم يكن غير الحكيم والشارع من سائر الناس يلتزم بمراعاة الحكمة فلم يكن تعليله مقتضيا للتعميم في جميع موارد العلة ولا كذلك الحكيم فانه يجب عليه مراعاة الحكمة اذ بتركها يلزم القبيح وهو منزه عنه فيكون التعليل منه مقتضيا للتعميم وفيه نظر ولكن الانصاف ان دلالة التعليل على التعميم مما لا ينبغي انكاره فان العقلاء واهل اللسان قد جرت عادتهم باستفادة التعميم من التعليل الا ترى ان السيد اذا قال لعبده لا تجلس مع زيد لانه مجذوم او ابرص او سفيه فجلس مع عمرو الذي هو كذلك كان مستحقا لعقاب السيد عاصيا وايضا لو كان القائل في المثالين المتقدمين مما يجب اتباعه ويجوز تقليده فاعتق التابع والمقلد عبدا من عبيده الذي هو حسن الخلق او اعطى ملكا من املاكه لعمرو العالم تمسكا بما ذكره المتبوع من التعليل كان عند العقلاء واهل اللسان ممدوحا [illegible] وليس ذلك الا لدلالة التعليل على ذلك وبالجملة الامثلة التي تفيد التعليل فيها التعميم كثيرة في الغاية ولا تكاد تحصى وقد جرت عادة العقلاء واهل اللسان بذلك قديما وحديثا واستفادة العلماء وافادتهم القواعد الكلية في الفنون المختلفة بذلك غير عزيز ومنها انه يحصل من تعليل الحكم في الاصل الظن بثبوته في جميع الفروع التي تضمنت العلة المذكورة والاصل فيه الحجية لاصالة حجية الظن لا يقال يعارضها العمومات والاطلاقات الدالة على حرمة القياس وهي اولى بالترجيح فينبغي المصير اليها لانا نقول لا نم صدق القياس حقيقة على محل البحث كما عن بعض سلمنا ولكن لا نم شمول الاطلاقات وان صدق عليه لفظ القياس حقيقة سلمنا ولكن يعارضها العمومات الدالة على

تخلف المعلول عن
العلة بلا تم

الخمر لاسكاره تنزل
منزلة قوله حرمت
م

حجية العرف واللغة والدلالة الظنية اللفظية التي من جملتها الدلالة الالتزامية المفروضة وهي اولى بالترجيح لما تقدم اليه الاشارة في المسلك الثاني عشر ولئن نزلنا فلا اقل من التوقف فيبقى الاصل المذكور سليما عن المعارض سلمنا عدم صلاحية العمومات المذكورة لمعارضة ما دل على المنع من القياس ولكنه لا يصلح لمعارضة الاصل المذكور لانه قاطع وذلك غايته الظن لما تقدم اليه الاشارة في المسلك السابقة ومن الظاهر ان الظن لا يعارض القطع خصوصا اذا عارض الظن ظن اخر وهو هنا الاجماع المنقول اليه الاشارة والشهرة المحققة والمحكية وما سيأتي اليه الاشارة ان شاء الله ومنها ما سيأتي اليه الاشارة ان شاء الله تعالى وللاخرين ما ذكره في بعض فانه قال المفسر المنقول بنفسه المستقل بنفسه على اقسام الى ان قال وثالثها ما الحقه قوم به من الدال على المراد بفائدته ومثاله طريقة التعليل ثم قال فاما طريقة التعليل فاكثر ما فيها ان يعقل من قوله عم انها من الطوافين عليكم والطوافات تعليق الحكم بهذه الصفة فمن اين تعديته الى كلما كان مثل هذه الصفة وذلك انما يكون بالعبادة بالقياس والا لم يكن مستفادا ثم قال وجميع ما يغلب فيه الظنون متى تأمله وجده مستندا الى ما ذكرناه مما لا يصح دخوله في الشرع الخ ولاجل قوة هذه الطريقة ذهب قوم من اهل القياس الى ان العلل الشرعية لا تكون الا منصوصا عليها اما صريحا او تنبيها ونزل قوم منهم رتبة فقالوا انها لا تثبت الا بادلة شرعية ومن طعن على القياس من هذه الجهة التي ابطلناها لا بد من ان يكون مجوزا للعبادة به ومعرفة الاحكام من جهته لو حصل الظن الذي منع من حصوله ولا بد من ان يقول ايضا ان الله تعالى لو نص على العلة او امر الرسول عم بالنص عليها ثم تعبدنا بالقياس لوجب حمل الفروع على الاصول بل الذاهب الى هذه الطريقة ربما يقول لو نص الله تعالى على العلة في تحريم الخمر وصرح بانها الشدة المطربة لوجب حمل ما فيه هذه العلة عليها وان لم نتعبد بالقياس ويجري مجرى ان ينص على تحريم كل شديد وهذا غير صحيح لان العلل الشرعية انما تنبئ عن الداعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر وهذا باب في الدواعي معروف وبهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان يثاب بفعل الوجه الذي له فعلنا بعينه واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم يكن يعلمه لولاه وهو ما لم كان هذا الفعل المعين مصلحة انتهى واعترض عليه في لم وتبه المامول لغفالا بعد الاشارة اليه وفيه نظر فان الاظهر ان المراد بعلل الشرع بيان الدواعي او وجه المصلحة بل المتبادر منها حيث شهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها انتهى والمسألة لا تخلو عن اشكال لكن الاقرب هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور **الاول**

تنبيه فيما يتعلق بمنصوص العلة

انا ان قلنا ان المنصوص العلة حجة وهي من اسباب تعدية الحكم وقال الشارع حرمت الخمر لاسكارها وعلل حكم الاصل بما هو فيه لا في جزئه فمقتضى ظاهر اللفظ هل يجري هذا القسم من التعليل يفيد ثبوت حكم الاصل في الفرع الذي فيه الاسكار ويحو العلة التي في الاصل ويكون من اسباب التعدية ايضا كما لو علل بمطلق الاسكار فلا يكون فرق بين التعليل بمطلق الاسكار من غير تقييد باسكار الخمر وبين التعليل بالاسكار المقيد بالخمر او لا بل لا يجوز التعدي عن الاصل الا بدليل من الخارج فتبقى ح اصالة عدم التعدية سليمة عن المعارض اختلف القائلون باعتبار منصوص العلة في ذلك على قولين الاول ان ذلك لا يفيد ثبوت حكم الاصل ولا يكون من اسباب التعدية وهو للمحقق في ح فانه قال النص على علة الحكم وتعليقه عليها مط يوجب ثبوت الحكم ان ثبتت العلة كقوله الزنا يوجب الجلد السرقة يوجب القطع واذا حكم في شيء بحكم ثم نص على علته فيه فان نص مع ذلك على تعديته وجب وان لم ينص لم يجب تعدية الحكم الا مع القول بكون القياس حجة مثاله انا قال الخمر حرام لانها مسكرة انتهى ويظهر من عبارة النهاية المتقدمة انه مذهب جماعة الثاني ان ذلك يفيد ثبوت حكم الاصل في الفرع ويكون من اسباب التعدية وهو للمبادي والنهاية والمنية والتهذيب والزبدة ويظهر من عبارة النهاية المتقدمة انه مذهب جماعة وللاولين وجوه منها ما تمسك به في ح فانه قال بعد ما حكينا عنه سابقا فانه يحتمل ان يكون التحريم معللا بالاسكار مطلقا ويحتمل ان يكون معللا باسكار الخمر ومع الاحتمال لا يعلم وجوب التعبد انتهى ويرد عليه ما في جملة من الكتب نعني المنية احتج المانعون بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة الاسكار مطلقا فيفيد جواز القياس وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون اضافته الى الخمر معتبرة في العلة فلا يجوز القياس الا بامر مغاير واذا كان هذا القول محتملا للامرين على السواء لم يدل على احدهما بعينا لعدم دلالة العام على الخاص والجواب ان العرف يسقط هذا القيد عن الاعتبار فان كل عاقل عارف بالوضع يفهم من قول القائل لولده لا تأكل من هذه الحشيشة لانها سم منعه عن اكل كل حشيش يكون سما فيكون في الشرع كذلك والا لزم النقل ولان علة الحكم لا بد ان يكون منشأ الحكم وكون الاسكار قائما بالمحل لا مدخل له في ذلك فيحصل من عكم

اعتبار

اعتباره وكون مطلق الاسكار هو العلة وفي النهاية بعد الاشارة الى الحجة المزبورة والجواب لا نم ان قيد الاسكار بذلك المحل يحتمل ان يكون جزءا من العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها فلو كانت الحركة القائمة لغيره لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كونه معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان الاب لو قال لابنه لا تأكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما فيكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن سلمنا انه غير قاطع عرفا لكن الظن قاض بسقوطه لان علة الحكم وجب ان يكون منشأ الحكم ولا مفسدة في كون الاسكار قائما بهذا المحل او بذاك بل منشأ المفسدة كونه مسكرا فقط فاذا غلب على ظننا ذلك وجب الحكم به احترازا عن الضرر المظنون ثم قال اعترض بان الحركة ان عنى بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع وجوده بدون المتحركية وان عنيت شيئا اخر بحيث يبقى فيه ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لا بد في ابطال ذلك الاحتمال من دليل منفصل قوله العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلت انه في العلة المنصوصة كذلك قوله الغالب على الظن الغاء هذا القيد قلنا هب ان الامر كذلك ولكنا انما نلحق الفرع بالاصل لانه لما غلب على الظن كونه في معناه ثم دل الدليل على وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون فح يجب الحكم في الفرع بمثل حكم الاصل لكن هذا هو الذي دل على كون القياس حجة فالتنصيص على علة الحكم لا يقتضي اثبات مثله في الفرع الا مع الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس وفي ح ص قالوا ذكر العلة يفيد التعميم بقرينة شفقة الاب وما علم منها انها تقتضي عادة النهي عن كل مضر بخلاف احكام الله تعالى فانها قد يخص بعض المحال بها دون بعض لامر لا ندركه وقد يقال نفرض الكلام في طبيب يقول لا تأكل هذا لبرودته او لحموضته او لانه كثير الغذاء لم الاحتمال لا يدفع العموم كالاوامر النص والتخصيص محتمل انتهى ومنها ما اشار اليه في ح المختصر فقال لنا لو قال اعتقت غانما لحسن خلقه فلو كان متناولا لكل من هو حسن الخلق باللفظ لا بالقياس لكان بمثابة قوله اعتقت كل حسن الخلق وكان يقتضي ذلك عتق كل حسن الخلق واشار اليه في الاحكام فانه قال المختار هو القول الاول لانه اذا قال الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ولم يرد التعبد بالقياس التحريم بالمسكر في غير الخمر فاقتضاء التحريم في غير الخمر كالنبيذ اما ان يكون ذلك لان اللفظ اقتضى بعمومه تحريم كل مسكر وان قوله حرمت الخمر لانه مسكر نازل منزلة قوله حرمت كل مسكر كما قاله النظام ومن تابعه تبعا لتوله ثبوت العلة في غير الخمر لعدم امكان قسم ثالث فان كان الاول فهو ممتنع من حيث ان قوله حرمت الخمر لاسكاره لا دلالة له من جهة اللغة على تحريم كل مسكر كدلالة قوله حرمت كل مسكر ولهذا فانه لو قال اعتقت عبدي لسواده ان عتق كل عبد اسود له ولو قال اعتقت سالما لسواده فانه لا يعتق كل عبد اسود له وان كان اشد سوادا من سالم وكما اذا قال لوكيله بع سالما لسوء خلقه لم يكن له التصرف في غيره من العبيد بالبيع وان كان اسوأ خلقا من سالم وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين الاول انه لو كان وجود ما نص على عليته كافيا في اثبات الحكم اين وجدت العلة دون التعبد بالقياس للزم من قوله اعتقت سالما لسواده عتق غانم اذا كان مشاركا له في السواد وهو ممتنع الثاني انه من الجائز ان يكون ما وقع التنصيص عليه هو عموم الاسكار ومن الجائز ان يكون خصوص اسكار الخمر لما علم الله تعالى فيه من المفسدة الخاصة به التي لا وجود لها في غير الخمر ولو احتمل فالتعدية تكون ممتنعة الا ان يرد التعبد بالتعدية فان قيل لم قلتم بان اللفظ لا يقتضي بعمومه تحريم كل مسكر وقوله اعتقت عبدي سالما لسواده دال على عتق غانم ايضا اذا كان اسود ولهذا فان اهل اللسان وكل عاقل يتأمل مقتضى ذلك عند عدم اعتاقه ويبادر له فانه ايضا اسود فلم خصصت سالما بالعتق دونه وكذلك القول في قوله لوكيله بع سالما لسواده هذا بالنظر الى المفهوم من اللفظ لغة وحيث لم يقع العتق لغير سالم ولا جاز بيع غيره انما كان لان اللفظ وان كان له على ذلك دلالة لكنها غير صريحة والشارع قيد التصرف في املاك العبيد بصريح القول نظرا لهم في عاقبة الامر لجواز طرو الندم والبداء عليهم بخلاف تصرف الشارع في الاحكام الشرعية ولهذا فانه لو قال الشارع حرمت الخمر لاسكاره وقيسوا عليه كل مسكر لزم منه تحريم كل مسكر ولو قال لوكيله بع سالما لسواده وقس عليه كل اسود فانه لا ينفذ تصرفه بذلك وان سلمنا انه لا عموم له في اللفظ لكن لم قلتم انه يمتنع اثبات الحكم لوجود العلة وما ذكرتموه من الوجه الاول فلعدم ما ذكرناه من تقييد الشارع التصرف في املاك العبيد بصريح القول دون غيره وما ذكرتموه من الوجه الثاني فغير صحيح والجواب قولهم لم قلتم ان اللفظ بعمومه لا يقتضي ذلك قلنا لما ذكرناه قولهم ان قوله اعتقت سالما لسواده مقتض بلفظه عتق غيره من العبيد السود ان غير صحيح فان اللفظ الدال على العتق انما هو اعتقت سالما وذلك لا دلالة له على غيره وان قيل انه يدل عليه من جهة التعليل فهو عود الى الوجه الثاني قولهم ان العقلاء يتأملون في ذلك بغانم قلنا ليس ذلك مبنيا على عموم لفظ العتق فيهما وانما ذلك منهم طلبا لفائدة تخصيص سالم بالعتق مع ظنهم عموم العلة التي علل بها واذا بطل القول بتعميم اللفظ فالعتق يكون ممتنعا في

من ذلك انه اذا قال الاب لابنه لا تأكل هذا الطعام لانه مسموم يفهم منه المنع من اكل كل مسموم الجواب ان فهم التعميم

تنبيه فيما يتعلق بمنصوص العلة

فيما يتعلق بحجية القياس
المنصوص العلة

غانم لعدم دلالة اللفظ على علية السواد كيف وانه يجب اعتقاد ذلك حتى لا يلزم منه نفي العتق مع وجود دليله في حق غانم لانه لو دل
اللفظ عليه لكان الاصل اعتباره لفظه في مدلوله نظرا الى تحصيل مصلحة العاقل الدال لفظه عليها قوله انه لو قال لوكيله بع سالما السواد
ومتى طلب كل اسود من عبيدك لا ينفذ تصرفه في غير سالم الاتم ذلك فانه لو قال له مهما اشهر السواد تحق ورضا في الشيء بالاستدلال وتصريح
المقال فانه لو قال فعله واذا قال بع سالما السواده وقس عليه غيره فاذا ظهر له ان العلة السواد الجامع بين سالم وغانم وانه لا فرق بينهما
فنفذ ظهر لها ارادته لبيع غانم فكانه بعبره قوله لم قلتم بامتناع الحكم لوجود العلة قلنا لما ذكرناه من الوجهين وما ذكروه على الوجه الاول فانما
يصح ان لو كان ما ذكروه من العلة موجبا للحكم في غير محل النص ويجب اعتقاد انتفاء الحكم لانتفاء العلة حدا من التعارض فانه على خلاف
الاصل انتهى وقد اجاب في شرح صرح الدليل المذكور فقال بعد الاشارة اليه وقد يجاب عنه بمنع الملازمة فان الخصم لا يقول بان ذلك يثبت
بالصيغة بل بان ذلك من الشارع تعبد بالقياس في تلك الصورة وانه لم يعلم تعبده بالقياس كليا فاين احدهما من الاخر ثم قال فقد قالوا اعليه
لانه لو لزم العتق لان الحق حق ادمي ولا يثبت الا بصريح وهذا غير صريح بخلاف حق الله تعالى فانه يثبت بالتصريح والايماء والاطلاع على السرائر
قلنا ذلك في غير العتق والعتق يحصل بالصريح وبالظاهر اما لتشوق الشارع اليه واما لانه حق الله لانه عبادة انتهى وصمنا العموم ما المانع
من العمل بالقياس المعتضدة بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وفيه نظر ظاهر وجه مما تقدم للاخرين ايضا وجوه منها ما ادعاه جماعة من ان المفهوم
عرفا ولغة من قوله عليه السلام حرمت الخمر لاسكارها تحريم كل مسكر وانه ثابت في كل مسكر كما ان المفهوم من قوله ان جاءك زيد فاكرمه نفي وجوب
الاكرام عند عدم المجيء وانه نازل منزلة لا يجب الاكرام اذا لم يجئ ولا يقال الدعوى المذكور وان ادعاها جماعة ولكنها ممنوعة عند اخرين فلا يبقى
بها وثوق لانا نقول الايراد المذكور غير سديد لا ينبغي الاصغاء اليه اما اولا فلان الاعتماد على الجماعة التي ادعتها اولى لانهم يشهدون بالاثبات
وقد تقرر ان شهادة الاثبات اولى من شهادة النفي خصوصا اذا كان المثبتون اكثر واوثق كما هنا واما ثانيا فلان مجرد انكار جماعة دعوى لا يقدح
فيها حيث تكون الشواهد عليها محققة كما في هذه الدعوى فان منها فلما ذكر مقطوع به لا يسع جحد انكاره لا يقال لو كان ذلك دالا على ما ذكر للزم
ان يكون قوله اعتقت سالما السواده واكلت التمر لحلاوته ونحو ذلك من الامثلة المذكورة دالا على ثبوت حكم الاصل في الفرع وبطلانه مقطوع لانا
نقول ذلك بطل اذ دفع اليد عن ظواهر الالفاظ في بعض المقامات للدليل وقرينة لا يقتضي من اصالة اعتبار ظواهرها حيث لا معارض اتفق
بالاتفاق والا لزم دفع اليد عن جميع الظواهر كالعمومات والمفاهيم كمفهوم الشرط ونحوه وفي ذلك بطلان قطعا الا ان يقال ان الظواهر المذكورة عند العلامة
الاموي يتبادر منها المعاني الاصلية ولكن الصارف الاقوى يمنع من ارادتها كما في اعتقت غانما لسواده فانه لا يفهم منه ثبوت حكم الاصل
في الفرع حتى يقال ان الصارف منع من ارادته فالفرق بين الامرين واضح فلا يقاس احدهما على الاخر وفيه نظر لامكان دعوى الفهم ومنع الصارف
من ارادته في المثال المذكور وهو العادة واستبعاد عتق العبيد بعلة واحدة ثم انما ذكر لو دل على بطلان الحجة المذكورة للزم ان لا يكون
التعليل المطلق كما في قوله حرمت الخمر للاسكار من اسباب التعدية وان لا يكون القياس بالطريق الاولى حجة وذلك لان قوله اعتقت سالما
للسواد لا يقتضي عتق غانم الذي هو اسود من عبيده ولو كان اشد سوادا فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن المفروض وبالجملة الانصاف
ان احتمال ارادة الخصوصية في التعليل خلاف المفهوم عرفا وعادة غالبا وفي معظم الامثلة فيلزم الحاق المشكوك بالاعم الاغلب الا ان يقال
الغلبة ممنوعة بل الامثلة مختلفة ففي بعضها يفهم اعتبار الخصوصية كما ان اللفظ بحسب الوضع اللغوي وفي بعضها يفهم عدم اعتبار الخصوصية
فهي كالمشتقات فان بعضها يفهم منه بقاء المبدأ عند الاطلاق وبعضها يفهم منه لفظ المشترك بين الماضي والحال فلا يكون لاحد
النوعين مزية على الاخر حتى يجعل اصلا يرجع اليه في موارد الشك على انه قد يدعى اصالة اعتبار الخصوصية لكونها من مقتضى اللفظ بحسب
الوضع اللغوي وفيه نظر فان الظاهر عموم الغلبة واصالة عدم اعتبارها وبعضد ذلك مصير المعظم الى ذلك فتم ومنها ما اشار اليه في شرح المختصر فانه قال لو
لو لم يكن ذكر العلة لتعميم الحكم في محال ثبوتها لعري عن الفائدة اذ لا فائدة في ذكر العلة وتعريفها الا اتباعها باثبات الحكم ايضا يثبت في اللازم منتف لان
فعل الاحاد لا يعري عن فائدة فكيف الشارع ثم اجاب عن ذلك فقال الجواب المنع من الملازمة وانما يلزم لو انحصرت الفائدة في التعميم ولم لا يجوز ان يكون
فائدته ان يعقل المعنى المقصود من شرع الحكم في ذلك المحل ولا يكون التعميم الا بدليل يدل عليه انتهى وفي الاحكام الجواب ان فائدة التنصيص على
العلة ان تعلم حتى يكون الحكم معقول المعنى ان كان الوصف مناسبا للحكم فانه يكون اسرع للانقياد وادعى الى القبول وان ينفي الحكم في محل التنصيص

اعتبار الخصوصية حتى يقوم
دليل على

عنى

باب في متعلقات القياس
المنصوص العلة

عند انتفائها ولمثل هذه الفائدة يكون التنصيص على الوصف وان لم يكن مناسبا للحكم ومنها ما اشار اليه في شرح المختصر فقال قالوا اتفقنا على انه لو قال
علة الحرمة الاسكار لكان تعميما في كل مسكر وقوله حرمت الخمر لاسكاره في معناه لان اللام للتعليل ولا فرق بين ان يذكر التعليل باسمه او بحرف يدل
عليه فيجب ان يكون تعميما ثم اجاب عن ذلك فقال الجواب انا لا نسلم ان العبارتين معناهما واحد فان قولك الاسكار علة الحرمة قد ذكرت فيه الاسكار
معرفا باللام وهو للعموم كما مر فمعناه كل اسكار علة فيكون الخمر والنبيذ فيه سواء وقولك حرمت الخمر لاسكاره قد عللت فيه حرمة الخمر بالاسكار المنسوب
اليه فان حرمة الخمر لا تعلل بكل اسكار انتهى ومنها ما ذكره في الاحكام من انه لو قال الشارع حرمت التأفيف للوالدين فانه يفهم منه كل ما قابل تحريم ضربهما لما
كان الشارع مومئا الى العلة وهي كف الاذى عنهما فاذا صرح بالعلة ونص عليها كان ذلك اولى بالتعدية ولو كان لخصوص الاذاء بالتأفيف مدخل
في التعليل لما فهم تحريم الضرب سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع التعدية فيما اذا قال حرمت الخمر لكونه مسكرا لكنه غير مطرد فيما اذا قال علة تحريم
الاسكار حيث لا اضافة ثم اجاب عنه فقال الجواب انه انما فهم تحريم شرب المسكر علة التحريم يكون ثابتا في كل صورة وجد فيها شرب المسكر
بالعلة المنصوص عليها بجهة العموم حتى في الخمر وهذا خارج عن باب الاستدلال لا من باب القياس فانه ليس قياس بعض المسكر منهما على البعض اولى من العكس
لتساوي نسبة العلة المنصوصة الى الكل ولا كذلك ما نحن فيه انتهى ومنها ما اشار اليه في الاحكام ايضا من ان الغالب من العلة المنصوص عليها ان تكون
مناسبة للحكم حتى تخرج عن التعبد لا مناسبة في خصوص اضافة الاسكار الى الخمر بل المناسبة في كونه مسكرا لا غير ثم اجاب عن هذه الحجة فقال الجواب
ان النظر في التعليل الى مناسبة القدر المشترك والغاء ما به الافتراق من الخصوصية اما ان يكون ذلك لاجل وجود الاشتراك بين الاصل والفرع او لا يكون موجبا له فان كان موجبا
له فهو دليل التعبد بالقياس والتنصيص على العلة دونه لا يكون كافيا في تعدية الحكم وهو المطلوب وان لم يكن موجبا للتعدية فلا اثر لايراده انتهى وللمسألة توابع
عن اشكاله ولكن القول الاول هو الاقرب **الثاني** قال في يعرفه الناس من فصل بين داعي الفعل وداعي الترك فقال اذا كان النص على علة الفعل
لم يجب القياس الا بدليل مستانف وان كان واردا بعلة الترك وجب التخطي من غير دليل مستانف وفصل بين الامرين بان من ترك احدنا الفعل
لم يترك غيره انا شا ذكره فيه لانه لا يجوز ان يترك اكل السكر لحلاوته ويأكل شيئا حلوا ولا يجب مثل هذا في الفعل لانه قد يفعل الفعل لامر يثبت في غيره
وان لم يكن له فاعلا وهذا صحيح متى كان النص الوارد بالعلة كاشفا عن الداعي ووجه المصلحة او عن الداعي فقط فاما ان كان مختصا بوجه المصلحة
لم يجب ذلك لان الدواعي قد يتفق ويختلف وجوه المصالح وقد يختلف الدواعي مع اتفاق وجوه المصالح انتهى وفي النهاية قال ابو عبد الله البصري
ان كانت العلة المنصوصة علة في التحريم كان النص عليها تعبدا بالقياس بها وان كانت علة في ايجاب الفعل او كونه ندبا لم يكن النص عليها تعبدا بالقياس
بها ثم قال احتج البصري بان من ترك اكل رمانة لحموضتها وجب ان يترك اكل كل رمانة حامضة اما من اكل رمانة لحموضتها لا يجب ان ياكل كل رمانة
حامضة انتهى واعترض بمنع وجوب ترك الكل لاحتمال ان يكون الداعي للترك حموضة هذه الرمانة لا مطلق حموضة الرمان وحموضة هذه
الرمانة غير حاصلة في سائر الرمانات سلمنا لكن لا فرق في ذلك بين الفعل والترك فان من اكل رمانة لحموضتها لا يجب ان ياكل كل رمانة حامضة
قلت الموجب لذلك انه لم يأكل لمجرد الحموضة بل مع قيام الشهوة وخلاء المعدة عن الرمان وعلمه بعدم تضرره بها وهذه القيود توجد في
اكل الرمانة الثانية وفي الاول لنظرها قلنا من ان التنصيص ان كان على الحموضة المقيدة بهذا المحل صارت العلة قاصرة ومنع التعميم اجماعا انتهى
ولا امر بعد ذلك فيما التفصيل الذي حكيناه **الثالث** قال في دج فان كانت العلة معلومة ولزوم الحكم لها معلوما من حيث هي كانت التعميم
علمية ولا نزاع في كون مثل ذلك دليلا وان كانت العلة مظنونة او كانت معلومة لكن لزوم الحكم لها عن موضع الوفاق مظنونا كانت التعميم
ظنية وهل هو دليل في الشرعيات فيه خلاف **الرابع** قال في دج ايضا ان التنبيه لا يقتضي تعدي الحكم كما لو قال اعتق عبدك سالما حر لانه حبشي لم
يغلب على الظن انه يريد عتق كل حبشي له **الخامس** قال الخطيب في ح دي اختلف الناس في ان الحكم بالتعليل هل هو قياس ام لا فقال
بعضهم ليس بقياس بل هو قاعدة كلية يعرف منها احكام جزئياتها وسماه بعضهم قياسا ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه حجة وقال بعضهم
انه ليس بحجة والحق عند المصنف انه حجة وانه ليس من باب القياس وانه قاعدة كلية **السادس** قال في التنقيح من الادلة العقلية اتحاد طريق
المسألتين وهو تعليق الحكم على وصف هو سبب التحريم فيتعدى الى كل محل يوجد فيه ذلك الوصف كالحكم بتحريم ذات البعل المزني بها لتحريم
المعتدة الرجعية مع الزنا بها للنص على انها بحكم الزوجية فالمزوجة اولى وهذه ليست من القياس بل هي في حكم المنصوصة لقول الصادق عليه السلام
انما علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا ومثله عن الرضا **السابع** هل يشترط في التعليل ان يكون متصلا بالتعميم

على الحكم وما يشتمل عليه الخطاب الذي دل على حكم الاصل كما في قوله حرمت الخمر لاسكارها او يجوز ان يكون منفصلا كان يرد رواية تدل على حكم الاصل وترد رواية اخرى تدل على علية ذلك الحكم المعتمد هو الاول لان المنفصل المشتمل على التعليل دليل شرعي يجب العمل به وانفصاله لا يقدح اذا وجد له وعلى المختار فهل يشترط في اعتبار التعليل ان يكون ما دل على التعليل مثل ما دل على ثبوت الحكم في الاصل في قطعية السند وظنيته او لا يشترط ذلك بل يكفي مجرد كون ما دل على التعليل حجة فاذا كان المشتمل على حكم الاصل قطعيا سندا ودلالة وما دل على التعليل ظنيا دلالة وسندا كفى لعموم ما دل على حجيته وظهور الاتفاق عليه ونحو ما دل على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد **الثامن** يجوز بالتعليل تخصيص العمومات القطعية كعام الكتاب ودفع الظواهر حيث يكون اقوى منها وبالجملة هو كساير الادلة اللفظية فيجري فيه ما يجري فيها **التاسع** هل التعليل يقتضي نفي حكم الاصل فيما ليس فيه العلة فاذا قال الشارع حرمت الخمر لاسكارها يقتضي ويدل على عدم حرمة الخمر التي لا اسكار فيها والنبيذ الذي لا اسكار فيه كما في مفهوم الشرط ونحوه مما يدل على نفي حكم المنطوق عن المسكوت عنه او لا بل يكون كتعليق الحكم على اللقب في عدم الدلالة على نفي الحكم عن المسكوت عنه فيه اشكال ولكن الاقرب الاول لانه المفهوم عرفا ولان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول ولظهور الاتفاق عليه وقد يقال ان قوله للاسكار في قوله حرمت الخمر للاسكار يعارض قوله حرمت الخمر وذلك لان مقتضاه تحريم جميع افراد الخمر حتى ما لا يكون مسكرا ومقتضى مفهوم التعليل بناء على ما ذكرناه اختصاص التحريم بما يكون مسكرا فكما يمكن تخصيص قوله حرمت الخمر بما يكون مسكرا كذلك يمكن التأويل في التعليل بحمله على معنى يجتمع مع عموم الاول وحيث لا ترجيح فينبغي التوقف ومعه لا يمكن الحكم بنفي حكم الاصل عما لم يتحقق فيه العلة باعتبار التعليل وفيه نظر فان ارتكاب التخصيص في قوله حرمت الخمر اولى من ارتكاب التأويل في التعليل لانه مجاز والتخصيص اولى منه فيصح الحكم بالنفي المذكور فتد

مفتاح اعلم انه ذكروا ان استفادة التنصيص على العلة من كلام الشارع ودلالته عليها يتحقق بامور الاول ان يكون صريحا في التعليل وقد صرح بهذا في النهاية وب‍ وم‍د وشرح المنية والوافية وح وص‍ وم ففي الاول النص على العلة قد يكون قطعيا وهو ما يكون صريحا في المؤثرية اما من الكتاب والسنة وقد يكون ظاهرا غير قطعي وهو ما ورد فيه حرف من حروف التعليل كاللام وكي ومن وان والباء وفي الثاني النص اما ان يكون قطعيا في دلالته على التعليل واما ان يكون ظاهرا وفي الثالث النص على العلة قد يكون صريحا وقد يكون ظاهرا وفي الرابع النص على العلة قد يكون صريحا وهو ما يدل على التعليل بالوضع من غير احتياج الى نظر واستدلال وقد يكون ظاهرا غير قطعي والفاظه ثلثة اللام والباء وان وفي الخامس اما النص فالمراد به هنا ما كان دلالته على علة الحكم ظاهرة اي راجحة سواء كانت قطعية او محتملة اما القاطعة فما كان صريحا في الدلالة على العلية واما ما ليس قاطعا بل راجحا ظاهرا في العلية مع احتمال عدمها فثلث الباء واللام وان وفي السادس اعلم ان للعلم بالعلة عند القايسين طرقا منها النص عليها وله مراتب صريح وهو ما دل بوضعه وفي الثامن المسلك الثاني النص الصريح وهو ان يذكر دليل من الكتاب والسنة على التعليل بالوصف بلفظ موضوع له في اللغة من غير احتياج فيه الى نظر واستدلال وهو قسمان الاول ما صرح فيه بكون الوصف علة او سببا للحكم القسم الثاني ما ورد فيه حرف من حروف التعليل كاللام والكاف ومن وان والباء وان ثم وقد ذكروا لهذا القسم امثلة منها ان يقول لعلة كذا وقد صرح بهذا في النهاية والتهذيب والمبادي وشرح المنية والمنية وح وص وفيه هو اقوى افراد التصريح ومنها ان يقول لمؤثر كذا وقد صرح بهذا في به وب والمنية وح دي ومنها ان يقول لموجب كذا وقد صرح بهذا في النهاية والتهذيب والمنية وح دي ومنها ان يقول لسبب كذا وقد صرح بهذا في النهاية وب والمبادي وشرح المنية ومنها ان يقول لاجل كذا وقد صرح بهذا في يه ودي والمنية وح ص ومنها ان يقول العلة كذا وقد صرح بهذا في م ومنها ان يقول السبب كذا وقد صرح بهذا في الاحكام ايضا الثاني ان يكون كلاما ظاهرا في ذلك لا صريحا وقد صرح بهذا في يه والمبادي وب والمنية وغيرها وذكروا له امثلة منها ان يأتي باللام نحو ان يقول لكذا وقد صرح بهذا في النهاية وب دي وشرح ص والاحكام قال في الاول اللام كقوله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله ع كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة اي القوافل السيارة وهو يدل على التعليل بالوصف اذا دخلت عليه اللام لتصريح اهل اللغة به لا يقال اللام ليست صريحة في العلية لدخولها على لفظ العلة كما يقال لعلة كذا ولو كانت للعلية كان تكرارا ولانه تع قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وبالاجماع لا يجوز ان يكون ذلك غرضا ولقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب وليست اللام للغرض ولانه يقال اصلي لله تع ولا يجوز ان يكون ذاته غرضا ولانه يقال لم فعلت كذا فيقول لاني قصدت ان افعلها وكل هذه ليست عللا لانها ليست مؤثرات ولا بواعث على التأثير لانا نقول صرح اهل اللغة بان اللام للتعليل

وقولهم حجة وهذه الاشياء وان لم تكن عللا وجب القول بكونها مجازا فيها وايضا في الاول نظر لان التاكيد مشهور في اللغة من غير تكرير فجاز ان يكون دخوله للتاكيد كما يدخل فاء التعقيب عليه وفي الثاني نظر لانا نجعل اللام مظهر للعلة بل في حكم اقترن بوصف صالح للتعليل ولا يحمل له سوا مثل دخلت السوق لشراء اللحم ودخلت الحمام للاغتسال واطعمت الفقير لدفع حاجته لا تقول انها للتعليل فيما وردت فيه للاستحقاق مثل الجل للفرس انتهى وفي الاحكام صرح اهل اللغة بانها للتعليل ومنها ان يؤتى بالباء ونحو ان يقول بكذا وقد صرح بهذا في يه وب ودي والمنية وح ص قال في يه والمنية اعلم ان الباء للالصاق وذات العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الالصاق فيها فحسن استعماله فيه مجازا ومنها ان يؤتى بلفظة ان كما في قوله تع لا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وقوله ع انها من الطوافين عليكم وقد صرح بهذا في ب ويه ودي وشرح والمنية ومنها ان يؤتى بلفظة من نحو قوله تع من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وقد صرح بهذا في يه ومنها ان يؤتى بلفظ كي كما في قوله تع لكي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقد صرح بهذا في النهاية ومنها ان يقول ان كان كذا وقد صرح بهذا في شرح المختصر وقال انما كان ظاهرا لان ان يجيء للشرطية ومجرد الاستصحاب ومنها ما صرح به في الكتاب المذكور فقال في مقام ذكر الالفاظ الظاهرة في التعليل ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الرسول ع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما ومنها ما دخل فيه الفاء ولكن لا في لفظ الرسول بل في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا يقبل سواء كان الراوي فقيها وغيره لانه لو لم يفهم ترتيب الحكم على الوصف لم يقله وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور انتهى واعلم انه قال في ح دي يزداد قوة التعليل مع اجتماع الظاهر والقاطع كقوله لعلة كذا وفي ب ويزداد قوة التعليل مع الاجتماع وفي المنية ويتحقق قوة الدلالة على العلية عند انضمام بعض هذه الالفاظ الى بعض مثل بعلة كذا او لعلة كذا او لانه كذا **الثالث** ان يكون كلام دالا على التعليل بالايماء والتنبيه وقد صرح بهذا في جملة من الكتب ففي التهذيب النص اما ان يكون قطعيا الى ان قال واما بالايماء وفي النهاية اعلم ان الالفاظ اذا لم يكن دالا بوضعه على التعليل لكن يكون التعليل لازما من مدلوله كان دالا على العلية بالتنبيه والايماء وفي المنية واما ما يدل على التعليل لا بوضعه له بل باعتبار كون التعليل لازما لمدلوله فيدل على العلية بالايماء والتنبيه وفي ح صر النص مراتب صريح وهو ما دل على بوضعه مراتب تنبيه وايماء وهو ما لزم مدلول اللفظ ثم قال واما مراتب التنبيه والايماء فضابطه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد وفي الاحكام المسلك الثالث ما يدل على العلية بالتنبيه والايماء وذلك بان يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعا لا ان يكون اللفظ دالا بوضعه على التعليل انتهى وذكروا لهذا القسم اقساما ولا نطيل الكلام بذكرها وقد اشار اليها في يه والتهذيب والمنية وح
والاحكام وفي دلالتها على التنصيص على العلة نظر تم

خاتمة في التعادل والترجيح في الحديث عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه **مقدمة** قد تضمن جملة من الكتب بيان معنى اللفظين المذكورين ففي المنية اعلم ان تعادل الشيئين عبارة عن تساويهما وتعادل الامارتين عبارة عن تساوي اعتقادات مدلولاتهما المستفادة منها وفي غاية البادي المراد بالتعادل هيهنا تواردد دليلين متنافيين في الحكم على شيء واحد وفي التهذيب الترجيح اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها وفي النهاية والمنية الترجيح تقوية احد الطريقين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويطرح الاضعف لرجحيته وزاد في الاول فقال وقيل انه عبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الاخر وفي ح ص معنى الترجيح هو اقتران الظني بما يقوى به على معارضه وفي الزبدة وغاية المأمول الترجيح تقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها وعرفه الحاجبي باقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وفي الاحكام

في بيان اقسام العام المخصوص
التاسع حجية التعليل في التخصيص

وضعا وفي السابع للنص مراتب صريح وهو ما دل

في بيان اقسام النص على العلة
في بيان اقسام النصوص على العلة

في التعادل والترجيح

في بيان معنى لفظ التعادل والترجيح

دعلم

اما الترجيح فعبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الآخر وفي صح الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا ويقال مجازا لاعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وللفقهاء ترجيح خاص يحتاج اليه في استنباط الاحكام فلذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما دلالته عليه قطعية لما سيأتي ان لا تعارض بين قطعيين ولا بين قطعي وظني فتعين ان يكون لامارة على اخرى فلا يحصل تحكما محضا بل لا بد من اقتران امر به تقوى على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح في مصطلح القوم لا جرم عرفه بانه اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها انتهى **مفتاح** قال العضد في شرح المختصر الدليلان اما قطعيان او احدهما قطعي والآخر ظني او هما ظنيان ولا تعارض في قطعيين والا ثبت مقتضاهما وهما نقيضان ولا بين قطعي وظني لان الظن ينتفي بالقطع بالنقيض واما الظنيان فيتعارضان انتهى وقد اشتمل كلامه هذا على مطالب ثلثة الاول انه لا يقع التعارض بين القطعيين وقد صرح بهذا في جملة من الكتب ففي الاستبصار للشيخ المتواتر من الاخبار ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب العمل به من غير توقع شيء ينضاف اليه ولا امر يتقوى به ولا يرجح على غيره وما يجري هذا المجرى لا يقع فيه التعارض ولا التضاد في اخبار النبي ص والائمة عليهم السلام وفي النهاية الاجماع على انه لا يجوز تعادل الادلة العقلية المتقابلة بالنفي والاثبات لوجوب حصول المدلول عند وجود الدليل فلو تعادل دليلان في نفس الامر حصل مدلولهما وهو يستلزم اجتماع النقيضين وفي الدليلان اما ان يكونا يقينيين فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتأويل بالآخر بحيث يمكن الاجماع بينهما كالعام المقطوع نقله والخاص المظنون نقله وفي المبادي وشرحه لا يتعارض دليلان قطعيان وزاد في الثاني فقال لاستلزامه اجتماع النقيضين وفي المنية الادلة القطعية عقلية كانت او نقلية لا يجوز تعادل دليلين متقابلين بالنفي والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول دليله فلو تحقق دليلان على نقيضين لزم اجتماعهما وهو مح بالضرورة واما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين او الكذب على الشارع وهما محالان وقال في مقام آخر التعارض في اليقينيات مح اذ الدليل اليقيني لا يتحقق الا مع كون مقدماته ضرورية او لازمة على الضرورية اما ابتداء او بواسطة مباديها ذلك اما متحدة او متعددة وذلك لا يحصل الا عند اجتماع علوم اربعة العلم الضروري بصحة المقدمات اي بكونها صادقة في نفس الامر اما ابتداء او بواسطة والعلم الضروري بلزوم اللازم عنها والعلم الضروري بان ما لزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري وحصول ذلك في الدليلين المتنافيين ملزوم للقدح في البديهيات وقول المص في التعارض بينهما مح آه فيه نظر لان القابل للتأويل بالآخر لا يكون يقينيا وكذا الخاص المظنون نقله ليس من اليقينيات فهو من القسم الاول اعني تعارض الظنيين وانما استثناه من اليقيني من حيث ان كلا من الدليلين جزءه يقيني فالعام في نقله والخاص في دلالته وفي غاية البادي وقع الاتفاق على امتناع التعارض بين الادلة العقلية واما النقلية فليست قطعية وعلى تقدير افادتها اليقين فالدليل القائم في العقليات قائم في سائر القطعيات وفي الزبدة ولا تعارض في قطعيين لاجتماع النقيضين ولا قطعي وظني وفي غاية المأمول التعارض ان يكون هناك دليلان يقتضيان حكمين يتعذر العمل بهما وليس احدهما اولى من الآخر وهو لا يتحقق بين قطعيين والا لثبت مقتضاهما فيلزم اجتماع النقيضين وهو مح وفي الاحكام لا يتصور التعارض في القطعي لانه اما ان يعارضه قطعي او ظني الاول مح لانه يلزم منه اما العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في النفي او العمل باحدهما دون الآخر ولا اولوية مع التساوي والثاني ايضا مح لامتناع ترجيح الظني على القطعي وامتناع طلب الترجيح في القاطع كيف وان الدليل القطعي لا يكون في مقابلته دليل صحيح فلم يبق سوى الطرق الظنية وفي المختصر لا تعارض في قطعيين انتهى **الثاني** انه لا يقع التعارض بين القطعي والظني وقد صرح به في جملة من الكتب منها ما تقدم اليه الاشارة ومنها المنية وغاية المأمول ففي الاول الثاني ان يكون احدهما يقينيا والآخر ظنيا فيتعين العمل باليقيني ضرورة استلزام العلم بكذب الظن المقابل لليقين اللازم للدليل فلا يعتد به وفي الثاني لا يتحقق التعارض بين القطعي والظني لانتفاء الظن عند حصول القطع وانما يتحقق بين الظنيين **الثالث** انه يجوز وقوع التعارض بين الدليلين الظنيين المتكافئين وقد اختلفوا فيه على قولين الاول ما ذكره وهو للتهذيب دى والمنية وشرح دى وغاية المأمول وحكي في جملة من الكتب عن جماعة ففي التهذيب الامارتان ان تعادلتا واتحد الفعل وتنافى الحكمان كالامارة الدالة على قبح الفعل والامارة الدالة على وجوبه او جوازه فمنع منه قوم شرعا وان جاز عقلا وجوزه قوم وهو الاقرب وفي النهاية واما الامارات الظنية فقد اختلفوا في تعادلهما فمنع الكرخي واحمد بن حنبل وجوزه الباقون وفي المنية قد اختلفوا في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين منه فمنع احمد بن حنبل والكرخي وجوزه الباقون وهو الحق وفي شرح دى اختلفوا في الظنيين فذهب الجمهور

في تقسيم الدليلين الى القطعي والظني

اعتبر يقينها والعلم الضروري

في بيان عدم التعارض بين القطعيين

في الاثبات او امتناع العمل بهما وهو جمع بين النقيضين

في بيان عدم التعارض بين القطعي والظني

من المعتزلة

من المعتزلة والاشاعرة الى الجواز واختاره المص وباقي الامامية وفي غاية البادي اما الامارات فهل يقع التعارض فيها ام لا فذهب الجبائيان والقاضي ابو بكر واكثر الفقهاء الى الجواز وفي مقام آخر منه عليه اكثر اصحابنا واكثر العامة وذهب احمد بن حنبل والكرخي الى المنع والزموا انه لا بد من ثبوت مرجح لاحد المتعارضين وان خفي على المجتهد مسلكه الثاني انه لا يجوز ذلك وهو المحكي عن احمد بن حنبل والكرخي وقوم للاولين ما تمسك به في النهاية و دى وشرحه والمنية من انه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدالة والثقة واحتمال الصدق بحكمين متنافيين والعلم بذلك ضروري ويعضد جملة من الاخبار الآتية فيه وللآخرين ما اشار اليه في دى وشرحه والمنية من انه لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما معا وهو مح لتنافيهما او لا يعمل بشيء منهما وهو مح ايضا لانهما اذا كانا في نفسيهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا وهو غير جائز على الشارع او يعمل باحدهما على التعيين دون الاخرى فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو بط لانه قول في الدين بمجرد التشهي وان كان لا على التعيين فقضى العمل باحدهما على التعيين لانا انا خيرنا بين الفعل والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو بط واعترض عليه بوجوه منها ما ذكره في المبادي والتهذيب وغيرهما من ان التخيير ليس اباحة لانه يجوز ان يقال له ان اخذت بدليل الاباحة فقد ابحت لك وان اخذت بدليل الحظر فقد حرمت عليك كمن عليه درهمان فقال له صاحبهما فقد تصدقت عليك باحدهما ان قبلت وان لم تقبل وابقيتهما قبلتهما عن الدين فان من عليه الدين مخير ان شاء اتى بدرهم وان شاء دفع درهمين عن الواجب وكذا في المسافر اذا حضر الاماكن الاربعة التي تخير فيها بين الاتمام والقصر فانه مكلف بركعتين ان شاء القصر وباربع ان شاء التمام قال في المنية بعد الاشارة الى هذا والتحقيق في هذا ان يقال ان الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك مط سواء كان ذلك ابتداء او مرتبا على امر آخر كقصد او فعل لزم من التخيير بين الاخذ بامارة الوجوب والاباحة وكذا التخيير بين امارتي الاباحة والحظر وكذا التخيير بين امارتي الوجوب والحظر وان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك ابتداء لم يستلزم التخيير بين الامارات المذكورة الاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف مخير بين ما يوجب الرخصة كالسفر في شهر رمضان وعدمه ولا يقال ان صوم شهر رمضان مباح انتهى واجاب في النهاية عن الاعتراض المذكور فقال بعد الاشارة اليه والجواب عنه انما كان التخيير اباحة لان المحظور هو الذي يمنع من فعله والمباح هو الذي لا يمنع منه واذا حصل الاذن في الفعل لا يقع الحجر فلا يبقى حظر البتة وهو معنى الاباحة قوله الفعل محظور بشرط الاخذ بامارة الحظر ومباح بشرط الاخذ بامارة الاباحة مط قلنا انه بط لان امارتي الحظر والاباحة ان قامتا على ذات الفعل وماهيته باعتبار واحد فان رفعنا الحجر عن ماهية الفعل كان ذلك اباحة فيكون ترجيحا لاحد الامارتين بعينها وان لم نرفع الحجر كان حظرا وهو ترجيح للامارة الاخرى وان لم تقم الامارتان على ذات الفعل باعتبار واحد بل قامت امارة الاباحة على الفعل المقيد بقيد ما وقامت امارة الحظر على الفعل المقيد بقيد آخر كان ذلك غير المتنازع لان صورة النزاع ان تقوم الامارتان على اباحة شيء وحظره وعلى تقدير ما ذكرتموه يقام امارة الاباحة على شيء وامارة الحظر على آخر فانهم لما قالوا عند الاخذ بامارة الحرمة يحرم الفعل كان معناه ان امارة الحرمة قائمة على حرمة هذا الفعل حال الاخذ بامارة الحرمة وامارة الاباحة قائمة على اباحة هذا الفعل حال عدم الاخذ بامارة الحرمة فالامارتان انما قامتا على شيئين متباينين غير متلازمين لا على شيء واحد كلامنا في امارتين قامتا على حكمين متنافيين في شيء واحد لا في شيئين وايضا ان عنيتم بالاخذ باحد الامارتين اعتقاد رجحانها فهو بط لانها اذا لم تكن راجحة كان اعتقاد رجحانها جهلا ولانا نفرض الكلام فيما اذا حصل العلم بانتفاء الرجحان وفي هذه الصورة يمتنع حصول اعتقاد الرجحان وان عنيتم به العزم على الاتيان بمقتضاها فان كان عزما جازما يجب تحصيل الفعل لا محالة كان الفعل في ذلك الوقت واجب الوقوع فيمتنع ورود الاباحة والحظر لانه يكون ذلك اذنا في ايقاع ما يجب وقوعه او منعا مما يجب وقوعه وان لم يكن جازما جاز له الرجوع لانه اذا عزم عزما غير جازم على الترك فلو اراد الرجوع عنه وقصد الاقدام على الفعل جاز له ذلك انتهى وفيه نظر ومنها ما حكاه فيه عن بعض من انه يجوز العمل باحد الامارتين على التعيين اما لانها احوط او اخذ بالاقل ثم اجاب عنه بانه ان جاز الترجيح بالاحوط او بالاخف فوجوده ينفي التعادل وان لم يجز بطل كلامكم ومنها ما حكاه فيها ايضا عن بعض من ان ذلك انما يتم عند تعارض امارتي الحظر والاباحة واما عند تعارض امارتي الحظر والوجوب فان التخيير يستلزم الترجيح من غير مرجح فدليلكم على امتناع التعادل غير متناول لكل الصور ثم اجاب عنه بانه لا قائل بالفرق بين امارتي الوجوب والاباحة وبين امارتي الوجوب والحظر ولان الاباحة منافية للوجوب والحظر فعند تعادل امارتي الوجوب والحظر لو حصلت الاباحة كان ذلك قولا بتساقطهما معا واثباتا لحكم لم يدل عليه دليل البتة

في جواز تعارض الامارتين الظنيتين والرابع من الترجيحات

ما حكاه في البحر عن بعض ائمتهم من انه لو سلم فساد القول بالتخيير فلم لا يجوز التساقط والعبث غير لازم لجواز ان يكون لله تعالى فيه حكمة خفية لا
يطلع عليها ثم اجاب عنه بان المقصود من وضع الامارة التوصل بها الى المدلول واذا كان في ذاتها بحيث يمتنع التوصل بها الى الحكم كان
خاليا عن المقصود الاصلي وهو معنى العبث وهذا بخلاف وقوع التعارض في افكارنا لان الرجحان حاصل في نفس الامر فلم يكن وضعه عبثا
نعم لما قصرنا في النظر لم ننتفع به اما اذا كان الرجحان منتفيا في نفس الامر كان الوضع عبثا ومنها ما حكاه في البحر عن بعض ائمتهم من ان التعادل
في نفس الامر وان كان ممتنعا لكن لا شك في وقوع التعادل بحسب اذهاننا فاذا انتفى العبث عن التعادل الذهني جاز ان لا يكون التعادل
الخارجي عبثا ومنها ما حكاه في النهاية عن بعض ائمتهم من ان ذلك يشكل بما اذا افتى احد المفتيين بالاباحة والاخر بالتحريم واستويا عند المستفتي
فانهما بالنسبة الى العامي كالامارة والتحقيق عندي في المسئلة ان يقال ان كان مراد القائلين بجواز وقوع تعادل الظنيين المتعارضين و
تكافؤهما انه يصح ان يتعارض الدليلان الظنيان بحيث لا يترجح احدهما على الاخر بوجه من الوجوه ويكون كل منهما مؤثرا في حصول الظن بالفعل
بحيث يحصل له في آن واحد ظنان يتعلق كل منهما باحد الضدين فهو باطل قطعا لاستحالة ذلك عقلا لان الظن من الكيفيات النفسانية
ويستحيل التكيف بالمتضادين في آن واحد لذا لا يمكن وقوع التعارض بين القطعيين وحصول القطعيين المتنافيين في آن واحد وان كان
مرادهم جواز وقوع تعادل الدليلين الذين من شانهما افادة الظن وان لم يفيداه حين التعارض فهو جيد حيث لم ينصبهما الشارع دليلا
ولكن يمكن ان يق بمثل هذا في تعارض القطعيين الا ان يق الدليل القطعي لا يمكن فرض وجوده منفكا عن افادة القطع لانه علة لها ولازم
لذاته كالزوجية والاربع كما اشار اليه في المنية وهو في غاية الوضوح في الدلائل العقلية البرهانية كالاشكال الاربعة فلذا لا يجوز تعارضها
ولا كذلك الدلائل الظنية فانه يجوز وجودها منفكة عن افادة الظن لانها انما تفيد الظن بمحض العادة لا بغيرها ولذا يجوز تعارضها وهو
حسن في كثير من الادلة المفيدة للقطع واما ما يفيد القطع بحسب العادة كالحدسيات والتجربيات فلا يتجه فيه ما ذكر فينبغي الحكم بجواز وقوع
التعارض بين الدليلين منه ثم وهل يجوز للشارع ان ينصب للمكلف دليلين ظنيين متكافئين من جميع الجهات فيه اشكال وينبغي التنبيه
على امور **الاول** قال في النهاية اختلف المجوزون في حكمه عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر من الاشاعرة حكمه التخيير وعند
بعض الفقهاء يتساقطان ويرجع الى مقتضى العقل ونحوه ما في المنية الا انه لم يقل وعند بعض الفقهاء بل قال وقال الاخرون يتساقط الامارتان
وفي غاية المأمول التخيير هنا هو المعمول بين اصحابنا ويجري الكلام في هذه المسئلة **الثاني** التعادل بين الامارتين ان وقع للمجتهد
في عمل نفسه كان حكمه التخيير بمعنى انه يجوز له ان يعمل بايهما شاء وقد صرح بذلك في النهاية ويب وشرحه والمنية وغاية البادي وان وقع
للمفتي كان حكمه ان يخير المستفتي فيتخير في العمل بايهما شاء كالمفتي وقد صرح بذلك في الكتب المذكورة ايضا بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه بين
القائلين بالتخيير وان وقع للحاكم والقاضي تخير في العمل بايهما شاء كما صرح به في تلك الكتب ايضا ويلزمه التعيين عند الحكم وقد صرح
به فيما عدا غاية البادي من الكتب المذكورة ايضا قال في المنية ويب وشرحه لانه منصوب لقطع الخصومة وتخيير الخصمين يفتح باب المنازعة فان كلا
منهما يختار الاوفق والاصلح له بخلاف المفتي وهل للحاكم ان يقضي باحد الامارتين في وقت لشخص وبالاخرى لغيره في وقت اخر صرح بالاول في تب
ويه والمنية بل عزاه فيه الى المحققين ثم قال كما في يه اذ ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده اللهم الا ان
يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه كما روي ان النبي صلعم قال لابي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين وقد قضى عمر في المسئلة الحمارية بحكمين
متنافيين وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي لكن يجوز له ان يكون ذلك في غير صورة التخيير لجواز تغير اجتهاده وظهور قوة الامارة
الموجبة للحكم الثاني على الموجبة للحكم الاول انتهى وهو جيد **الثالث** قال في يه اعلم ان تعادل الامارتين قد يقع في حكمين متنافيين
والفعل واحد كتعارض الامارتين الدالتين على كون الفعل قبيحا ومباحا وقد يكون في فعلين والحكم واحد كوجوب التوجه الى جهتين
غلب على ظنه انهما جهتا القبلة والحق ان نقول اما بالنسبة الى مجتهدين فانه جائز مطلقا ولا نعلم فيه خلافا واما بالنسبة الى مجتهد واحد فنقول
بالجواز في القسمين معا لكن الاول غير واقع شرعا اما جواز الاول فالوجدان دال عليه الى ان قال واما جواز الثاني فلان المصلي في الكعبة
يتخير في استقبال اي الجدران شاء ثم قال ولان ثبوت الحكم في الفعلين المتنافيين يقتضي ايجاب احد الضدين وذلك يقتضي ايجاب فعل
كل منهما بدلا عن الاخر انتهى وقد صرح بالقسمين في يب والمنية ايضا **مفتاح** اختلفوا فيما اذا ورد خبران متعارضان لا يمكن الجمع

تنبيه متعلق بتعارض
الادلة الظنية

بينهما

بينهما ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فذهب الشيخ في العدة والاستبصار والمحقق في [illegible] والعلامة في يب وصاحب المعالم فيها الى التخيير في العمل بايهما شاء
كما عن الجبائيين والقاضي ابي بكر والرازي والبيضاوي وفي لم لا نعرف في ذلك خلافا بين الاصحاب وعليه اكثر اهل الخلاف انتهى وينسبه بعض
الافاضل الى المجتهدين وفي بعض شروح يب هو مذهب الجمهور وذهب بعض العامة فيما حكي عنه الى انهما يتساقطان ويرجع الى الاصل وحكي عن
الاخباريين التوقف للقول الاول وهو الذي عليه المعظم وجوه منها انه قول الاكثر المعتضد بما في لم الظاهر في الاجماع وهو حجة وقد يناقش فيما
ذكر بانه مبني على اصالة حجية كل ظن في نحو هذه المسائل وهو محل الكلام وليس في المعالم نفي الخلاف بل عدم العلم به وهو اعم منه فلا حجة فيه
وان قلنا بحجية الاجماع المنقول ودعوى ارادة نفي الخلاف مما ذكره يحتاج الى دلالة وليست وفي بعض شروح يب ولا يمكن التمسك بالاجماع
بان يق ان كل صورة وقع التعارض وقع الاجماع بالخيار لان المص كابن الحاجب منع هذا الاجماع وكيف لا وجمع كثير على خلافه ومنها انهما
دليلان تعارضا لا يمكن العمل بهما معا ولا باحدهما بالخصوص دون الاخر ولا اسقاطهما فوجب التخيير اما الاول فلان ما دل على حجية خبر الواحد
شامل لمحل البحث كما نص عليه جماعة واما الثاني فواضح واما الثالث فلان العمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح واما الرابع فلان اسقاطهما
موجب لاسقاط ما يشعر الشرع اعتباره واما الخامس فلانه لا يمكن غيره وقد يناقش في هذه الحجة بالمنع من كونهما دليلين حين التعارض وان
كان كل منهما منفردا دليلا لتحقق المطلب ان ما دل على حجية خبر الواحدة من الاجماع والايات وما دل على حجية الظن من الادلة العقلية لا يشمل محل البحث
وانما القدر المسلم الدلالة على حجية الخبر الخالي عن المعارض المتكافئ واما حجيتهما معا فلا اما الاول فلعدم العلم بتحققه في المسئلة وتحققه في حجية خبر
الواحد في الجملة لا يقتضي تحققه في حجية جميع افراده واما الثاني فلوجهين احدهما ان غايتها الاطلاق وانصرافه الى محل البحث محل تامل وثانيهما
ان مفادها وجوب التعبد بخبر الواحد عينا وهو غير ممكن في محل البحث فلم يصرفها الى الوجوب التخييري يحتاج الى دلالة وليست على ان الدليل
على خلافه وذلك لانه يلزم عدم دلالتها على حجية خبر الواحد الخالي عن المعارض لان وجوب التعبد به عيني وهو بط وحملها على الوجوب العيني
بالنسبة الى محل البحث بط جدا لا يقال ما دل على وجوب العمل بخبر الواحد عينا عام يشمل جميع افراده الا انه في محل البحث يجب الحكم بخروج احدهما
عنه لا خروجهما معا اقتصارا فيما خالف الاصل على القدر المتيقن وهو خروج الواحد فيبقى الاخر مندرجا تحت ذلك العموم ولما لم يكن معلوما
ولا امكن العمل بهما احتياطا جاء التخيير لانا نقول حيث لا يمكن الاحتياط بالعمل بهما يجب طرحهما لا التخيير لان كلا منهما يحتمل ان يكون مأمورا به
ومنهيا عنه لان الذي خرج عن حكم العام يحرم العمل به وما هذا شانه يجب التوقف فيه والرجوع الى الاصل ومحل البحث من قبيل ما اذا قال الشارع
اكرم العلماء الا من استثنيته ودار الذي استثنيته بين كونه زيدا وعمرا وصرح بتحريم اكرام المستثنى فانه لا يلزم حينئذ اكرامهما معا ولا يجوز ترك اكرامهما معا
دون التخيير نعم اذا لم يحرم اكرام الذي استثنيته فلا يجوز الترك بل يجب العمل بهما معا ثم كل هذا اذا فرض ان المخرج معلوم في الواقع واما اذا فرض انه لا واقع له
فلا يجوز لامتناع تعلق التكليف بما لا يعلمه المكلف وهو واضح واما الثالث فللمنع من حصول الظن في المقام بل التعارض ينفي الظن الحاصل منهما منفردا
كما اشار اليه بعض شراح يب فقال وتعارض الدليلين يوجب رفع الظن ولا يبقى الا الشك والشك بالحكم كان حاصلا قبل الدليل مع ان العمل
لا بد فيه من مفيد للظن لا اقل انتهى وح فالخروج عن الاصل القطعي والحكم بالوجوب التخييري يحتاج الى دلالة شرعية والا فلا يجوز العدول عنه
وقد يقال منع حصول الظن من المتعارضين بط لحصول الظن منهما معا بتخصيص الاصل والخروج عنه والتعارض انما اوجب رفع الظن بالحكم
الواقعي لا الظن بالخروج عن الاصل ويكون محل البحث كما لو علم من الاجماع وجزم بعدم الكراهة والاباحة والاستحباب في فعل وشك في وجوبه و
حرمته وهنا يجب الحكم بالتخيير فكذا في محل البحث لان الظن بالخروج عن الاصل فيه خال عن المعارض فيجب العمل به ومنه يلزم التخيير وقد يجاب
اولا بالمنع من حصول الظن بذلك وثانيا بانه يتوقف على اصالة حجية كل ظن والا فهذا الظن بالخصوص يحتاج الى دليل وحيث لم يتحقق فلا
يخرج عن الاصل لا يق هذا حسن لو اريد من الاصل اصالة البراءة كما يستفاد من كلام بعض واما اذا اريد منه العموم الذي لولا المتعارضان لكان اللازم
الرجوع اليه كما يستفاد من كلام بعض فلا اذ كما يطالب بحجية ذلك كذا يطالب بحجية الظن المستفاد من ذلك العموم لانا نقول الظاهر انعقاد اجماعهم
على ان العمومات القطعية كعموم الكتاب والسنة المتواترة ما لم يظهر في تخصيصها ظن معتبر شرعي لا بد من الاخذ بها ولا يجوز المطالبة بحجيتها فيما اذا
عارضها ظن ما لم يقم من الشرع دليل على اعتباره نعم اذا كان العموم مستفادا من خبر الواحد فما ذكر له وجه ولعل الراجع له الاصل يرجع الى اصل
البراءة وثالثا بمعارضة هذا الظن بالظن الحاصل من فقدة التخيير بين الاخذ بالصواب والخطاء لظهور ان احد الخبرين خلاف الواقع فيكون خطاء

[illegible]

الواحدة

بالنسبة الى [illegible] والتخييري
مع

[illegible]

مضافا الى ان التخيير قد يستلزم استدامة الخطاء كما اذا اختار الخبر الذي هو في الواقع كذب لا كما لو رجع الى الاصل لانه لا يلتزم بالترك او الفعل فقد يفعل وقد لا يفعل فيحصل احيانا ما هو المصلحة في الواقع ويتحقق العمل بالخبر الذي هو صدق في الواقع قلت ثم انا نقول عدم جواز الرجوع الى الاصل لا يستلزم التخيير لجواز ان يقرع هنا ويعمل بما يخرج منهما او يعمل بهما معا احتياطا او يتوقف قد يجاب بانه انما بطل الرجوع الى الاصل لتعين التخيير اذ لا قائل بالرجوع الى القرعة في المسئلة على الظ ولا العمل بالاحتياط مع اختصاصه بما اذا كان مفاد احد الخبرين وجوب فعل دون غيره ومفاد الاخر وجوب الغير دونه فانه ح يمكن الحكم بالاتيان بهما احتياطا بناء على حصول الظن منهما باشتغال الذمة بفعل وحصول الشك في ذلك فلا بد من الاتيان بجميع ما يحتمل الاشتغال به تحصيلا للبراءة اليقينية ولكن اذا كان مفاد احدهما وجوب فعل ومفاد الاخر حرمته فلا يمكن الاحتياط جدا واما التوقف فهو وان كان له قائل الا انه لا يجوز الاعتماد عليه من طريق اخر وهو منع جوازه في بعض الصور ولزوم الضرر في اخرى ومنها جملة من الاخبار منها المرسل المروي عن العالم ع بايهما اخذت من باب التسليم وسعك ومنها صحيحة علي بن مهزيار قال قرات في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلم اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله عليه السلم في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلهما في المحمل وروى بعضهم لا تصلهما الا على الارض فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك في ذلك فوقع عليه السلم موسع عليك باية عملت ومنها خبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلم قال قلت له يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة فقال ما جاءك عنا فاعرضه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان كان لم يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت ومنها ما روي عن العوالي عن المولى عن العلامة الحلي مرفوعا الى زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال عليه السلم يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال عليه السلم خذ بقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الاخر ومنها ما رواه في الوسائل فانه قال احمد بن علي الطبرسي في الاحتجاج في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري الى صاحب الزمان عليه السلم يسئله عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر الى ان قال عليه السلم في الجواب ان فيه حديثين اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى حالة اخرى فعليه التكبير واما الاخر فانه روي انه اذا رفع راسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا ومنها خبر الحرث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع فترد اليه ومنها خبر احمد بن الحسن الميثمي عن الرضا ع انه قال اذا ورد عليكم عنا الخبر باتفاق يرويه من يروي الثقة ولا ينكره وكان الخبران صحيحين باتفاق الناقلة فيهما يجب الاخذ باحدهما او بهما جميعا او بايهما شئت واحببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله ص والرد اليه والينا وكان تارك ذلك من باب العناد والانكار وقد يناقش في هذه الحجة بان سند جملة من الاخبار المذكورة ضعيف ودلالة البعض قاصرة ومع ذلك فهي بازائها معارضة باخبار كثيرة دالة على لزوم التوقف منها ما رواه في الوسائل عن محمد بن ادريس نقلا من كتاب مسائل الرجال علي بن محمد ان محمد بن علي بن عيسى كتب اليه يسئله عن العلم المنقول الينا عن اباءك واجدادك عليهم السلم قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه او الرد اليك فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا ومنها خبر جابر عن ابي جعفر عليه السلم في حديث قال انظروا امرنا وما جاءكم عنا فان وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا ومنها موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمر باخذه والاخر ينهاه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه ومنها موثقة ابن بكير المرسلة عن ابي جعفر ع في حديث قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم ومنها خبر عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع ان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فيما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به الى ان قال قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا

خبران

قال

[illegible]

قال اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وهذه الاخبار ارجح لوجوه الاول انها موافقة للاصل لان الاصل عدم التخيير فما دل عليه مخالف له الثاني ان ما رواه عمر بن حنظلة متلقى بالقبول مع اعتضاده بموثقة سماعة وايضا هو مشتمل على التعليل ولا شيء من اخبار التخيير مشتمل عليه والمعلل اولى الثالث انها مخالفة لمذهب العامة لما عرفت من نسبة صاحب م القول بالتخيير الى اكثر اهل الخلاف ولا يعارض هذا ما ادعاه من عدم ظهور الخلاف بين اصحابنا في التخيير لان المخالف منهم موجود وهو العلامة في النهاية فانه منع من جواز تعادل الامارتين وحينئذ يتعين الاخذ بهذه الاخبار وكان اللازم الرجوع الى الاصل لان المراد من التوقف هو عدم العمل بهما معا لكونهما حجتين وانهما ساقطان عن درجة الاعتبار وعليه يلزم الرجوع الى البراءة لعدم تحقق المعارض وليس المراد منه التوقف في العمل اذ ذلك قد يكون محالا وقد يمنعه الضرورة وقد يقال الاخبار الدالة على التوقف بعضها ضعيف السند وهو الذي كالصريح في نفي التخيير وعدم جواز العمل بشيء من المتعارضين وهو مرسل ابن بكير وخبر جابر ولا جابر له فلا يلتفت اليه لا يقال ابن بكير ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فلا يضر ارساله لانا نمنع من كون ذلك جابرا للارسال واما الذي هو معتبر السند وهو مقبولة عمر بن حنظلة وموثقة سماعة فغايته ما يستفاد منه عدم جواز ترجيح احدهما على الاخر والتوقف في هذا لا في اصل العمل بهما مخيرا فلا ينافي الاخبار الدالة على التخيير وقد اشار الى هذا في الوافي فقال ولا يخفى ان رد علمه اليهم عليهم السلم لا ينافي التخيير في العمل من باب التسليم فلا يجوز القول بانه حكم الله تع في الواقع وان جاز القول بجواز العمل به وجاز العمل به انتهى ولو سلم ظهور الدلالة على التوقف في ذلك نظرا الى السياق فهو الظ لا يعارض الصريح ثم ان الامر بالتوقف انما توجه الى الراوي فيحتاج في تعديته الينا الى دليل فان قلت ان هذا مقلوب عليكم في اخبار التخيير بالنسبة الى الراوي يستلزم التخيير بالنسبة الينا اما للاولوية او للاجماع المركب لا كذلك التوقف لجواز ان يكون التوقف باعتبار التمكن من تحصيل العلم بما هو الحق من المتعارضين وربما اشعر به الاخبار الدالة عليه فلا يجوز التعدي لعدم الاولوية والاجماع ولا يمكن ان يقال بمثل هذا في الاخبار الدالة على التخيير فان تلك الاخبار الدالة على التوقف مطلقة تشمل صورة امكان تحصيل العلم وعدمه فاذا جاز للراوي التوقف في صورة عدم امكان تحصيل العلم فيجوز لنا مطلقا لعدم القائل بالفصل قلنا الاطلاق محمول على الغالب من امكان تحصيله واما الاخبار الدالة على التخيير فلا يمكن تنزيلها الا على صورة عدم امكان تحصيل العلم نعم قد يقال لو نزل الاخبار الدالة على التوقف على ذلك لما جاز الامر بالاخذ بالمرجحات المذكورة فيها فتم ومع هذه فالاخبار الدالة على التخيير معتضدة بعدم الخلاف فيه بين الطائفة على الظ وصرح به في م كما عرفت ومخالفة العلامة في النهاية غير معلومة ولو سلمناها فغير قادحة لانه في باب اختيار في التعادل التخيير سلمنا لكن لا اقل من الشهرة وهي من اعظم المرجحات ومما يؤيد الاخبار الدالة على التخيير استناد ثقة الاسلام في الكافي وشيخ الطائفة في الاستبصار اليها ومنها ما ذكره في م فقال واذا لم يمكن العمل بواحد من الخبرين الا بطرح الاخر جملة لتضادهما وبعد التأويل بينهما كان العامل ابن مخيرا في العمل بايهما شاء من جهة التسليم لانه اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الاخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان الاجماع على صحتهما كان العمل بهما سائغا انتهى وفيه نظر وقد ظهر مما سبق حجة القولين الاخرين والقول بالتخيير لا يخ عن قوة ولكن الانصاف ان المسئلة لا تخ من اشكال والتحقيق فيها ان اللازم الاخذ بالاصل حتى يتبين الصادر عنه فان تحقق فيما اذا تعارض فيه الخبران المتكافئان اجماع على عدم جواز الرجوع اليه او دليل اخر قطعي غيره او حصل ظن منهما بتخصيصه وقلنا باصالة حجية كل ظن او بحجية هذا الظن بخصوصه فلا اشكال في دفع اليد عنه ولكن بمجرده لا يعدل الى التخيير في العمل بهما مط الا ان يكون هناك اجماع عليه او نص معتبر واما مع عدمهما فاللازم الرجوع الى ما يقتضيه دليل العقل وهو قد يقتضي التخيير كما اذا كان احد المتعارضين دالا على الوجوب والاخر على التحريم ولم يرجح جانب التحريم باعتبار ما ذكره بعض من ان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة وقد يقتضي وجوب العمل بالخبرين احتياطا كما اذا كان احدهما دالا على وجوب فعل والاخر على وجوب اخر مضاد له في واقعة واحدة وقد يقتضي التوقف كما اذا دل احدهما على ان المال بالمعاملة الفلانية ينتقل الى زيد والاخر على انه ينتقل بها الى عمرو فانه يجوز ان يتوقف في العمل بهما ولكن كل من اطلق التخيير يعم الصورتين فان تم الاجماع المركب كما لا يبعد فهو والا فما ذكرنا وكذا الكلام في كل دليلين ظنيين متكافئين وان قلنا بالتخيير مط في تعارض الخبرين للنصوص المتعددة فيحتاج في التعدي من ذلك الى كل متعارضين ظنيين متكافئين الى دليل لاختصاص النصوص بالخبرين وعلى تقدير التعدي كما هو ظ كلام الاصوليين فهل يتعدى الى ما يعارض

دفعه

قلنا التخيير

مشكلة

ضوابط تتعلق بتعارض الخبرين

الاحتمالين المتكافئين كما انا علم بالاجماع تخصيص الاصل وشك في احد المخالفين له التخصيص مع جواز التعكيس هنا الاختصاص النصوص في كلام الاصوليين بغير عدا شم انه يتعدى الى المسائل اللغوية وغيرها مما يكتفى فيه بالظن اذا تعارض الظنيان المتكافئان فاذا تعارض الدليل الدال على وضع الامر للوجوب مع الدال على وضعه للندب فيتخير بالاخذ بايهما شاء وكذا اذا دل دليل على ان جهة القبلة كذا والاخر على ان جهتها غير ذلك فيتخير بالاخذ بايهما شاء او لا يتخير هنا مطلقا او يتخير اذا كانا من جنس واحد في الافلا او يجب الاقرب الرجوع الى ما يقتضيه دليل العقل وعدم التخيير لاختصاص دليله بغير ما ذكر وبالجملة الحكم بالتخيير يحتاج الى دلالة وليس هو مما يلزم تعارض الظنيين وينبغي التنبيه على امور **الاول** هل معنى القول بالتخيير الاخذ باحد الحديثين والعمل بجميع مقتضياته ولوازمه فيكون كما لو لم يعارضه اخر والتخيير في الحكم المستفاد منهما والثمرة تظهر فيما اذا كان لاحدهما دلالة التزامية تابعة لمحل التعارض فيه اشكال **الثاني** لو اختار شيئا فهل يجوز العدول الى خلافه او لا الحق العدم ان يجرد اختياره تشتغل ذمته بحكمه فالاصل بقائه تحقيق المطلب انه اذا ورد اكرم زيدا يوم الجمعة وورد لا تكرمه يوم الجمعة واختار في يوم الجمعة الخطاب الاول اشتغل ذمته بوجوب الاكرام لتعلق الخطاب الحتمي به والاصل بقائه على انه لو جاز هنا للزم ترك الواجب لا الى بدل وليس محل البحث مثل التخيير في الكفارة بين الصوم والاطعام حتى يقال انه عدل عن الواجب الى بدله وذلك لانه بمجرد اختياره يلزم بالحكم والا لم يكن مختارا له ولا كذلك لو اختار الصوم فانه بمجرد اختياره لا يلزمه بل اللازم بطلا الاعند من جوز النسخ قبل حضور وقت العمل وايضا لو جاز العدول عن احدهما الى الاخر حيثما شاء ولم يبق في التخيير فائدة بل هو في الحقيقة رجوع الى اصل الاباحة غالبا واولى بالمنع لو عمل بمضمون احدهما في الجملة لانه ح لم يمكنه العمل بالاخر قطعا فلا يكون عاملا بشيء منهما وهو واضح هذا كله اذا اختار عند الحاجة الى العمل باحدهما كما في المثال المذكور واما اذا اختار قبل الحاجة كما اذا اختار يوم الخميس الخطاب الاول فالاصل يقتضي بقاء التخيير ان قلنا بصحة التخيير قبل الحاجة **الثالث** قال الشيخ في الاستبصار لا يكون العاملان بهما على وجه التخيير اذا اختلفا وعمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الاخر مخطئا ولا متجاوزا حد الصواب انتهى وهو جيد.

في بيان ما يتعلق بالترجيح بين الخبرين

مفتاح اذا تعارض دليلان ظنيان في مسئلة فقهية وكان احدهما ارجح من الاخر باعتبار كون الظن الحاصل منه المتعلق بالحكم الشرعي اقوى من الظن الحاصل من معارضه اما باعتبار قوة السند او باعتبار قوة الدلالة او باعتبار الاعتضاد بامر خارج فهل يلزم العمل بالارجح والاخذ به او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه يلزم ح العمل بالارجح وهو للاستبصار والعدة وتهذيب والذريعة وشرح غاية البادي والمنتهى والمبادي وشرح المامول والوافية وقد صرح بحكاه في النهاية عن المحققين الثاني انه لا يلزم ذلك وهو المحكي في جملة من الكتب عن بعض ففي النهاية المحققون على وجوب العمل بالراجح من الطريقين وعلى جواز الترجيح وانكره بعضهم وفي المبادي اذا وقع التعادل وجب الترجيح وقيل بالتخيير او التوقف وفي شرحه اختلف الناس فيما اذا وقع التعادل بين الامارات فذهب المحققون الى وجوب الترجيح والعمل بالراجح وذهب القاضي ابو بكر والجبائيان الى ان حكمه التخيير وبعض الفقهاء الى ان حكمه التساقط والرجوع الى الاصل وفي المنتهى اذا كانا ظنيين تعين الترجيح بينهما وخالف في ذلك قوم وزعموا ان الحكم ح اما التخيير او التوقف لعدم الالتفات الى زيادة الظن وفي غاية البادي اعلم انه اذا وقع التعارض بين الادلة وجب الترجيح وقال بعضهم يجب التخيير او التوقف وهؤلاء ان حكموا بالتوقف عند تساوي الادلة فهو حق والا فهو باطل انتهى للاولين وجوه منها ظهور اتفاق الامامية على ما صاروا اليه ويعضده تتبع كتبهم وغيره الى المحققين ومنها تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع عليه ففي المبادي ولان الاجماع من الصحابة وقع على ترجيح بعض الاخبار على البعض وفي النهاية لنا الاجماع على العمل بالترجيح المصير الى الراجح من الدليلين وفي غاية البادي اجمع الصحابة على العمل بالترجيح عند التعارض وفي غاية المامول ان الترجيح متى حصل وجب العمل به لان المعهود من العلماء كالصحابة ومن خلفهم من التابعين انه متى تعارضت الامارات اعتمدوا على الراجح ورفضوا المرجوح وفي الاحكام اما ان العمل بالراجح واجب فيدل عليه ما نقل وعلم من اجماع الصحابة والسلف في الوقايع المختلفة على وجوب تقديم الراجح من الظنيين وفي ح صر اذا حصل الترجيح وجب العمل به وهو تقديم اموى الامارتين للقطع بذلك

من الصحابة

من الصحابة وغيرهم وعلم قطعهم به من تكرره في الوقايع المختلفة التي لا حاجة الى تعدادها لكونه معلوما لكل من فتش عن مجاري اجتهاداتهم انتهى وفي النهاية وغاية البادي الاحكام فانهم قدموا خبر الغفاة الختانين على خبر ابي هريرة انما الماء من الماء وقدم بعضهم خبر ابي هريرة من اصبح جنبا فلا صوم له على خبر عائشة انه صلى الله عليه واله كان يصبح جنبا وهو صائم وزاد في الاولين نقلا وقوى عليه السلم خبر ابي بكر فكان لا يحلفه ولا يحلف غيره من الرواة وقوى خبر ابي موسى في الاستيذان بموافقة ابي سعيد الخدري وفي الاحكام ومن فتش عن احوالهم ونظر في وقايع اجتهاداتهم علم علما لا يشوبه ريب انهم كانوا يوجبون العمل بالراجح من الظنين دون اضعفهما ومنها ما تمسك به في التهذيب والاحكام نقلا ولتقرير النبي صلى الله عليه واله معاذا لما بعثه قاضيا الى اليمن في ترتيب الادلة وتقديم بعضها على بعض ومنها ما تمسك به في النهاية وتهذيب والمنية وغاية البادي من انه عند الترجيح لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح وهو غير معقول وقبيح عقلا وفي شرح المبادي ان الراجح حجة فيجب تحصيله والعمل به بحسب الامكان اما الاولى فلانه اما ان يعمل بالراجح او بالمرجوح او بهما او لا بشيء منهما والكل باطل غير الاول اما الثاني فلانه خلاف المعقول قطعا واما الثالث فلاستلزامه العمل بهما واما الثانية فلما في الاحكام ولانه اذا كان احد الدليلين راجحا فالعقلاء يرجحون بعقولهم العمل بالراجح ومنها ما تمسك به في النهاية وغاية البادي من انه اذا وقع التعارض بين الظنين وترجح احدهما كان العمل به متعينا عرفا فيجب شرعا لقوله صلى الله عليه واله ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وفي الاحكام الاصل تنزيل التصرفات الشرعية منزلة التصرفات العرفية ولهذا قال صلى الله عليه واله ما راه المسلمون اه ومنها انه لو كان الواجب التوقف او التخيير ح ولم يجب العمل بالراجح لو ان كان تواتر حرية العمل بالقياس وذلك لمنوفر الدواعي ومسيس الحاجة ومنها انه لو لم يجب العمل بالراجح ح لكان الواجب التوقف او التخيير فلم يجب تخصيص العام بالخاص ولا تقييد المطلق بمقيد ولا تاويل في ظاهر بالظهر ولا ترك راجح بارجح وذلك هدم للدين وتضييع لشريعة سيد المرسلين والمنهاج الائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين وذلك لان معظم الادلة الشرعية متعارضة بل لا يكاد يوجد دليل الا وله معارض مثله في الحجية نعم قد يتفق نقده ولكنه في غاية الندرة فهو في حكم المعدوم فتم ومنها ان العمل بالراجح يوجب البراءة اليقينية للاتفاق على جوازه فيجب ولا كذلك العمل بالمرجوح فيجب الاول ولقرينتها انه لو وجب التخيير او التوقف ح للزم مساواة المؤمن والفاسق والعالم والجاهل في عدم العمل بخبرهما والاصل عدمه لعموم قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فتم ومنها انه لو وجب التخيير او التوقف ح للزم ارتكاب تخصيصات كثيرة لا تكاد تحصى في العمومات الدالة على حجية الظنون كخواية النباء وغيرها وهو مع كونه خلاف الاصل في غاية البعد بل مقطوع بفساده لادائه الى سقوط التابد في تلك العمومات لا يقال تلك العمومات كما تدل على حجية الراجح كذلك تدل على حجية المرجوح من غير فرق فان اية النبا تدل على لزوم قبول خبر العدل والعادل بالا واحدة فلا وجه لترجيح الراجح بحسب الظن لانا نقول اذا فسد احتمال التخيير والتوقف بما بيناه لزم التخصيص في تلك العمومات قطعا ولا يمكن اخراج الراجح الا تعين العمل المرجوح هو مع قبحه عقلا مجمع على بطلانه فتعين اخراج المرجوح ح ابقاء الراجح فيجب العمل به بحكمها فتم ولا يقال ما ذكرتم انما يتجه فيما دل على حجيته العموم واما غيره فلا لانا نقول اذا وجب العمل بالراجح من المتعارضين في صورة وجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل بين الصورتين هنا على الظاهر ومنها الاخبار الكثيرة بل المتواترة الدالة على لزوم الاخذ بالراجح منها الاخبار المتقدمة الدالة على طرح كل خبر يخالف الكتاب والسنة ومنها ما سياتي اليه الاشارة من الاخبار المتضمنة لبيان وجوه الترجيح لا يقال يعارض الاخبار المذكورة الاخبار المتقدمة في المسئلة السابقة الدالة على التخيير والتوقف مطلقا لانا نقول هذه الاخبار لا تصلح لمعارضة تلك الاخبار لانها اخص مطلقا من هذه الاخبار كما لا يخفى فيجب تخصيصها بها سلمنا لكن لا اقل من ان التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر ان وجوه الترجيح مع الاخبار الدالة على لزوم الاخذ بالراجح وقد يقال ان ترجيح هذه الاخبار هنا يتوقف على لزوم الاخذ بالراجح وهو عين المسئلة الان بل وجوه الترجيح هنا تفيد القطع بلزوم الاخذ بالراجح او ان الترجيح هنا في مسئلة اصولية والكلام في المسائل الفقهية وفيه نظر هذا كله على تقدير التعارض بين الاخبار المذكورة وقد يمنع منه بدعوى انصراف الاخبار الدالة على التخيير والتوقف الى صورة تكافؤ الخبرين لا غير فتم وللاخرين ايضا وجوه منها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها ما لا يفيد العلم الذي لا معارض له بالدليل ولا دليل على خروج ما له معارض فيبقى مندرجا تحتها وفيه نظر اما اولا فلو جود الدليل على خروج هذا ايضا وقد تقدم اليه الاشارة واما ثانيا فلان ما دل على خروج الاول وهو قضاء العقل بلزوم العمل بالظن بعد انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية يقتضي خروج هذا ايضا كما لا يخفى واما ثالثا فلان القائل بالتخيير هنا يلزمه الحكم بخروج المفروض عنها ايضا فلا يمكنه التمسك بها على مختاره كما لا يخفى ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال احتج المنكرون بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار قالوا في الاحكام

في بيان لزوم العمل بالراجح من الخبرين

[illegible] فيما يتعلق [illegible]

امر بالاعتبار مطلقا من غير تفصيل واجاب عنه في الاول فقال الجواب ما ذكرناه دليل قطعي وما ذكرتموه ظني فلا يعارضه على ان غاية الاية دلالتها على وجوب
النظر والاعتبار وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح وفي الاحكام اما الاية فغايتها الامر بالنظر والاعتبار وليس فيها ما ينافي القول
بوجوب العمل بالترجيح فان ايجاب احد الامرين لا ينافي ايجاب غيره ومنها ما اشار اليه في بر فقال احتج المنكرون بان قوله تعالى فاعتبروا وقوله ع نحن
نحكم بالظاهر يقتضي عدم الالتفات الى زيادة الظن فان الدليل المرجوح ظاهر وحصل فيه الاعتبار ثم اجاب عنه فقال كما في الاحكام الجواب الخبر
يدل على جواز العمل بالظاهر والظاهر هو ما ترجح احد طرفيه على الاخر ومع وجود الدليل الراجح فالمرجوح المخالف له لا يكون راجحا من جهة مخالفة الراجح
فلا يكون ظاهرا فيه ومنها ما اشار اليه في بر فقال احتج المنكرون بانه لو اعتبر الترجيح في الامارات لاعتبر في البينات المتعارضة في الحكومات والتالي
باطل لعدم تقدم شهادة الاربعة على الاثنين فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان العلة وهي ترجيح الاظهر على الظاهر موجودة هنا ثم اجاب عنه وفي النهاية
المنية والاحكام فقالوا الجواب بمنع نفي الترجيح في باب الشهادة فانه يقدم عندنا قول الاثنين سلمنا لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب اكثر
الصحابة وقد الف منهم اعتبار الترجيح في تعارض الادلة دون الشهادة وينبغي التنبيه على امور **الاول** هل يجب في الترجيح الاقتصار على
المرجحات المنصوصة والتي وردت بها الاخبار فان وجد احد منها لزم الترجيح والا فلا مطلقا وان حصل الرجحان بوجه لم يرد به نص او لا يظهر من
الوافية الاول فانه قال في مقام ذكر اقسام التعارض العاشر بين الخبرين من اخبار الاحاد وهذا هو الذي ذكره الاكثر في كتبهم واقتصروا عليه و
ذكروا اقساما من وجوه الترجيح بعضها بحسب السند ككثرة رواة احدهما او ورع راوي احدهما او اضبطيته او نحو ذلك من الاوصاف او علو الاسناد
في احدهما وبعضها بحسب الرواية كترجيح المروي بلفظ المعصوم على المروي بالمعنى وبعضها بحسب المتن كالفصاحة والافصحية على قول او تاكيد
الدلالة او كون المدلول في احدهما حقيقيا دون الاخر او العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وبعضها بالامور الخارجية
كاعتضاد احدهما بدليل اخر او بعمل السلف او بموافقة الاصل على قول او بمخالفته على قول اخر او بمخالفته لاهل الخلاف بخلاف الاخر وهذه
الوجوه مفصلة في كتب الاصول وانما لم ابسط القول فيها لان المدرك في بعضها غير ظاهر والاولى الرجوع في الترجيح الى ما ورد فيه روايات
انتهى وفي الفوائد الحائرية وعند الاخباريين ان بناء المرجحات على التعبد ثم قال واما المجتهدون فلما كان بناؤهم على التحري وتحصيل ما هو اقرب
الى فهمهم في السند والدلالة والترجيح قد يستشكلون في هذه الاخبار وكل من يبني الامر فيها على ما هو اقرب عنده نعم انتهى والمسئلة محل اشكال
من الاصل وعموم الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير او التوقف مطلقا بوجود مرجح من المرجحات المنصوصة ومن ظهور اتفاق محققي اصحابنا على ان
المناط في الترجيح هو كون احد المتعارضين اقوى ظنا من الاخر وعدم لزوم الاقتصار على المرجحات المنصوصة كما لا يخفى على من لاحظ كتبهم الاصولية و
الفرعية ومع هذا فان النصوص المتضمنة لوجوه الترجيح تقتضي لزوم الترجيح بوجوه اخر هي اقوى مما ذكر في تلك النصوص بطريق اولى ولا قائل بالفصل
على الظاهر بين هذه الوجوه وغيرها من سائر الوجوه التي خلت النصوص عنها فتم وايضا الاخبار المتضمنة لجملة من وجوه الترجيح اكثرها ضعيفة السند
فلا يصلح للحجية واما ما يصلح لها فانما كان حجة لاصالة حجية الظن المستندة الى الدليل العقلي الذي اشار اليه جدي قدس سره في مسئلة الاستصحاب و
تقتضي اعتبار كل ما يفيد الظن في مقام الترجيح وايضا اختلاف الاخبار في ذكر المرجحات قلة وكثرة ربما يدل على ان وجوه الترجيح ليست بمحصورة
شرعا وعلى ان البناء على حصول الظن الاقوى مطلقا فتم وايضا لو كان الاقتصار على المرجحات لازما لكان التعدي عنها حراما ولو كان حراما لاستفاضت
الاخبار به بل وتواترت بالحكم بالتحريم كما تواترت بتحريم القياس وايضا الاخبار المتضمنة لوجوه الترجيح متعارضة كما لا يخفى فينبغي الرجوع في حال المرجحات
ولا يمكن الترجيح بما تضمنه كما لا يخفى فينبغي الرجوع الى ما يقتضيه العقل في مقام الترجيح هو لزوم الاخذ باقوى الظنين مطلقا فاذا جاز ذلك هنا
جاز مطلقا لظهور عدم القائل بالفرق فتم وايضا مقتضى اطلاق الاجماعات المحكية على لزوم الترجيح عند التعارض لزومه مطلقا ولو لم يكن وجه الترجيح
منصوصا عليه فتم فاذن المعتمد هو الاحتمال الاخير **الثاني** هل يلزم الاقتصار على المرجحات التي ذكرها القوم او لا بل يجوز الترجيح بكل ظن
المعتمد هو الاخير لاصالة حجية كل ظن وظهور الاتفاق عليه **الثالث** هل يجب الفحص عن وجه الترجيح عند التعارض فيكون
واجبا مطلقا او انما يجب الترجيح اذا ظهر المرجح لا مطلقا فيكون واجبا مشروطا الاقرب الاول **الرابع** هل يشترط في وجه الترجيح ان يكون مفيدا
لقوة الظن او لا بل يجوز الترجيح بوجه تعبدا فيه اشكال من اطلاق الاخبار المتضمنة لوجوه الترجيح فانه شامل لصورة عدم حصول الظن منها
ومن الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم كتابا وسنة وقوة احتمال انصراف الاطلاق الى صورة حصول الظن منها لغلبتها مضافا

لظهور

قوله الاربعة على ح

او كون دلالة احدهما اخفى موقوفة على توسط امر بخلاف الاخر ح

[illegible] المرجحات السندية [illegible]

الى ظهور الاتفاق على ان المناط في الترجيح هو حصول الظن الاقوى فاذن الاحتمال الاول هو الاقرب **الخامس** لا فرق في الدليلين الظنيين
المتعارضين في لزوم الترجيح بين الايتين المتعارضتين والروايتين او الاية والرواية او غيرهما **مفتاح** اذا ورد من احد المعصومين عليهم السلم
خبران يجدان بانفسهما متكافئان من جهة الدلالة والمرجحات الخارجية كان اللازم الرجوع الى المرجحات السندية وقد ذكروا وجوها كثيرة منها
كون راوي احدهما فقيها دون الاخر ففقاهة الراوي من جملة المرجحات عند التعارض ورواية الفقيه ارجح من غيره وقد صرح بهذا في ير وب ومعه وشرح
وغاية البادي والمنية ونه المامول والاحكام ولهم وجوه احدها ما تمسك به فيها عدا ب والمبادي والزبدة من الكتب المذكورة من ان الفقيه يميز بين
ما لا يجوز وبين ما يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره فحص عنه وبحث عن تاويله وسئل عن مقدمته وسبب حدثه حتى يطلع على الامر الذي
يزول معه الاشكال والالتباس ولا كذلك العامي فانه لا يفرق بين الجائز وغيره فلا يتحقق منه البحث والتفحص والسؤال المذكور لعدم الباعث له على ذلك
فينقل ما سمعه خاصة وربما كان ذلك سببا للاختلال والوقوع في مهاوي الاشكال وبالجملة الظن الحاصل من خبر الفقيه اقوى وثانيها ظهور الاتفاق
على ذلك وثالثها ان البراءة اليقينية يحصل من خبره لا من خبر العامي فيجب الاخذ به وما ذكره جيد ومنها كون راوي احدهما افقه من راوي الاخر فافقهية
الراوي من جملة المرجحات عند التعارض ورواية الافقه ارجح من غيره وقد صرح بهذا في العدة وير وب ودى وشرح غاية البادي والمنية ونه المامول
ود ولهم وجوه احدها ظهور الاتفاق على ذلك وثانيها ظهور عبارة العدة في دعوى الاجماع عليه فانه قال فاذا كان احد الراويين اعلم وافقه و
اضبط من الاخر فينبغي ان يقدم خبره على خبر الاخر ويرجح عليه ولاجل ذلك قدمت الطائفة ما يرويه زرارة ومحمد بن مسلم وبريد وابو بصير و
الفضيل بن يسار ونظراؤهم من الحفاظ على رواية من ليس له تلك الحالة وثالثها ان البراءة اليقينية انما تحصل من خبره لا من الخبر المعارض له ورابعها
ما تمسك به في ير والمنية وح دى ونه البادي من ان احتراز الافقه عن الغلط اكثر فالظن الحاصل من خبره يكون اقوى وخامسها خبر عمر بن حنظلة الذي
وصف بالموثقية في البحار فقال رواه الصدوق في الفقيه وثقة الاسلام في الكافي بسند موثق لكنه من المشهورات وضعفه منجبر بعمل الاصحاب بل انه متفق
ووصف بالصحة في الوافية فقال روى الكليني في باب اختلاف الحديث من الكافي في الصحيح عن عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما
منازعة الى ان قال وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر
قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا ليس يتفاضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك
فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه فانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب
وامر مشكل يرد حكمه الى الله قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب
المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة
فيؤخذ به ويترك ~~ما خالف العامة ويؤخذ بالخبر~~ ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا
حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت
فداك فان وافقهم الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال
فاذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ثم قال وهذه الرواية تدل على ان الترجيح باعدلية
الراوي وافقهيته واورعيته انتهى فتم وهل ترجيح خبر الافقه وخبر الفقيه يختص بصورة نقل الحديث بالمعنى او يترجحان مطلقا يظهر من المحكي في النهاية
والمنية وغاية البادي عن قوم الاخير فانهم قالوا بعد التصريح بترجيح الفقيه قال قوم هذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل الخبر بالمعنى واما عند نقل الحديث
باللفظ فلا وهو يظهر انتهى ويظهر من الاكثر الاول وهو الاقرب هل المراد بالفقه هنا المعنى المصطلح عليه بين الفقهاء والاصوليين او المعنى اللغوي احتمالان
ولكن الاقرب الثاني ومنها كون راوي احدهما زاهدا فالزهد من المرجحات عند التعارض ورواية الزاهد ارجح من غيره وقد صرح بهذا في نه والمنية و
اشار فيه الى وجهه فقال رواية الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ارجح من رواية غيره لشدة تقواه واعراضه عما يشغل النفس ويمنع
عن حفظ الحديث من الدخول في الامور الدنياوية والمها فانه على تحصيلها انتهى وفيه نظر ولكنه احوط ومنها كون راوي الاخر فالازهدية من
المرجحات عند التعارض ورواية الازهد ارجح من غيره وقد صرح بهذا في يب ودى وشرح المنية لان اجتنابه عن الشواغل واعراضه عن الموانع
اكثر فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى ومنها ان يكون راوي احدهما ورعا فيكون الورع من المرجحات وقد صرح بهذا في النهاية والمنية وغم

ترجيح السند بكون الراوي فقيها او افقه

[illegible]

عند اصحابنا

احدهما ازهد من ح

وغاية المأمول وح ص قال في الرابع انا الظن بقول الاكثر اقوى من احتمال الكذب انتهى ومنها كون راوي احدهما اورع من راوي الاخر فالاورعية
من المرجحات وقد صرح بهذا في الاحكام وربما يدل عليه خبر عمر بن حنظلة المتقدم ومنها كون راوي احدهما عالما بالعربية دون راوي الاخر فالعلم
بالعربية من المرجحات خبر العالم بها ارجح وقد صرح بهذا في النهاية والمبادي وشرح المختصر قال في الاول والاخير لتمكنه من التحفظ عن مواقع
الزلل وقدرته على ما لا يقدر غيره عليه وعلى معرفة المقصود من اللفظ بحسب ما يقترن به من القرائن اللفظية والحالية والحركات الاعرابية وقيل
بل غيره اولى لان العارف بالعربية يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ اعتمادا على خاطره والجاهل يكون خائفا فيبالغ في الحفظ وزاد في
الاول فقال وفيه نظر فان معرفته تقتضي اختلاف دلالات الالفاظ باختلاف احوالها وتغير المعاني بتغير ادنى سبب في اعرابها وثوقه
المخمة بها يسمعه اكثر من الجاهل بالفرق بين المعاني المختلفة بسبب تغير الاعراب وفي ح صرح بان العالم بالنحو كذلك ومنها ان يكون راوي
احدهما اعلم بالعربية من راوي الاخر فيكون الاعلمية بالعربية من المرجحات ورواية الاعلم بها ارجح وقد صرح بهذا في النهاية والمنية وغاية المأمول
وغاية البادي وح دي وم قال في النهاية لان ظن احترازه اقوى وفي غاية البادي لان الوثوق به اتم وفي الاحكام لكونه اعرف بما يرويه لتميزه بين ما يجوز
انتهى وهكذا يلحق بالعربية سائر العلوم اولا لم اجد مصرحا بذلك نعم صرح في العدة والمبادي وشرح الاحكام بان رواية الاعلم ارجح وزاد
في الاخير فقال لانها اغلب على الظن وفي ح رجح الشيخ بالعالم والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل بن
يسار ونظائرهم على من ليس حاله حالهم وهذا حق لانه ابعد من الزلل انتهى وفي غاية البادي العالم مقدم على غيره وفي م يرجح بالعلم انتهى والاقرب
الترجيح بما يفيد الظن لا مطلقا ومنها كون راوي احدهما صاحب الواقعة المقتضية وقد صرح بهذا المرجح في النهاية وب وح دي وم وشرح المنية
والاحكام وشرح المختصر واشار اليه في المنية والاحكام فقال رواية صاحب الواقعة ارجح لان كون احد الراويين صاحب الواقعة والاخر ليس
كذلك يوجب رجحان رواية الاول على الثاني لان اهتمام صاحب الواقعة بها اعظم من غيره ولهذا رجحوا رواية عائشة في التقاء الختانين على رواية من
روى انما الماء من الماء ورجح الشافعي رواية ابي رافع من كون النبي ص تزوج ميمونة وهو حلال على رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان
ابا رافع كان السفير بينهما وهو الذي قبل نكاحها عن الرسول ص انتهى واستشهد بقضية ميمونة في شرح المبادي وم وح ص وفي غاية البادي ولذلك
قدم الصحابة خبر عائشة في ايجاب الغسل بالتقاء الختانين على خبر غيرها انما الماء من الماء انتهى وحكى في ب والاحكام عن الجرجاني من اصحاب ابي حنيفة
ان المرجح المذكور لا يصلح للترجيح في المسئلة لانه من اشكال الان ما عليه المعظم لانه من قوة ومنها كون راوي احدهما اكثر مجالسة ومحادثة
للعلماء وقد صرح بهذا المرجح في ب ر ودي وح المنية وغاية البادي ده وغاية المأمول قال في غاية البادي لتفطن الاول لما لا يتفطن له الاخر فيقوى الظن
بخبر الاول على الظن بخبر الثاني وفي المنية لان مجالستهم تفيد استعداد التفطن والفهم فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى من الظن الحاصل
بخبر غيره وفي غاية المأمول لان جليسهم اعلم بطرق الرواية من غيره انتهى ولا بأس بما ذكروه وصرح في ب وب ر والمنية وح دي بانه اذا كان راوي
احدهما اكثر مجالسة للمحدثين كان خبره اولى بالترجيح ومنها كون طريق راوي احدهما اقوى وقد صرح بهذا المرجح في ب ر وب والمنية ففي
الاولين من طريقه اقوى ارجح وزاد في الاول فقال اذا روى ما يقبل اللبس وفي الثالث رواية من طريقه اقوى في الادراك والعلم مقدمة
على رواية غيره ثم قال كما في النهاية كما لو روى احدهما انه راى هلالا وقت الظهر بالبصرة وروى الاخر انه راه في تلك اليوم ببغداد فتطرق الاشتباه
الى الثاني اكثر من الاول فكانت روايته ارجح ومنها كون راوي احدهما عادلا لا فالعدالة من المرجحات ورواية العدل ارجح انه يجهل العدالة شرط في
الراوي وقد صرح بهذا المرجح في العدة وهو جيد وقد صرح به في ح فقال واذا تعارضا وكانت رواة احدهما عدلا كان الترجيح لجانب ما
رواه العدل لان رواية من ليس بعدل لا تقبل مع السلامة من وجود المعارض لما في ذلك ومنها كون راوي احدهما اعدل وقد صرح بهذا المرجح في الاستبصار
وغاية البادي م كذا صرح به في ب فقال رواية الاعدل ارجح من رواية العدل لان الظن بقول الاول اقوى انتهى وربما يدل عليه خبر عمر بن حنظلة
المتقدم ويعضده موثقة زرارة المتقدمة في مسئلة تعادل الخبرين ومنها كون راوي احدهما من ظهرت وثبتت عدالته بالاختبار والمعاشرة فمعرفة
العدالة بالاختبار من جملة المرجحات ورواية هذا العدل ارجح من رواية العدل الذي ثبت عدالته بالتزكية وقد صرح بما ذكر في ب ر وب ودي وشرح
والمنية قال في ب لامكان غلط المزكي وخطائه وفي غاية البادي اذ الخبر ليس كالمعاينة انتهى وهو جيد ومنها كون راوي احدهما ممن ثبت عدالته
بتزكية جمع كثير فمعرفة العدالة بذلك من جملة المرجحات ورواية هذا العدل ارجح من رواية العدل الذي عرف عدالته بتزكية قليلة وقد صرح بما

ومنها كون راوي احدهما اورع

ويتبين بالاعجمية

ومنها ان يكون راوي احدهما اعلم بالعربية

ومنها كون راوي احدهما اكثر مجالسة للعلماء

ومنها كون راوي احدهما اعدل بالاختبار

ذكر في ب وب ر والمنية وغاية البادي ده وغاية المأمول وح ص والاحكام وهو حسن لان اشراك من كوا الظنين في الاوصاف الموجبة للوثوق
واما انا اتصف الاقل المزكي بصفة توجب زيادة الوثوق ولا توجد في الاكثر من المزكين فلا يبعد تساوي الاكثر والاقل وقد يرجح الاقل على الاكثر
والى هذا اشار في المنية فقال رواية من ثبت عدالته بتزكية جمع كثير ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية بعضهم او بتزكية عدد اقل مع تساوي الاول
لان الظن الحاصل بعدالة الاول اقوى من الظن الحاصل بعدالة الثاني ومنها كون راوي احدهما من ثبت عدالته بتزكية الرجل الاعلم فمعرفة
العدالة بذلك من جملة المرجحات ورواية هذا العدل ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية العالم وقد صرح بما ذكر في النهاية وشرح المبادي وب
والمنية وقال فيه لقوة ظن عدالة الاول والحق منهم بالاعلم الاورع للوجه الذي ذكره وصرح بالالحاق ايضا في غاية البادي وصرح في النهاية بان
تزكية الازهد كذلك وصرح في الاحكام بان تزكية الاوثق كذلك وصرح في دي وغاية المأمول بان تزكية الاعدل كذلك قال في الاحكام لانها اغلب على الظن
ومنها كون راوي احدهما من ثبت عدالته بتزكية العدل الذاكر للسبب فمعرفة العدالة بذلك من جملة المرجحات ورواية هذا العدل ارجح من رواية من
ثبت عدالته بتزكية العدل الذي لم يذكر السبب وقد صرح بما ذكر في ب والنهاية والمنية وح دي ومنها كون راوي احدهما من ثبت عدالته بتزكية
من عرف تزكيته له بالعمل بخبره فمعرفة العدالة بذلك من جملة المرجحات ورواية هذا العدل ارجح من رواية العدل الذي ثبت عدالته بتزكية من عرف
تزكيته له بالرواية عنه ان قلنا بافادتها التعديل وقد صرح بما ذكر في ب والنهاية وغاية البادي والمنية وفي الاخير وكذا رواية من زكاه وعمل بروايته
ارجح من رواية من زكاه ولم يعمل بروايته انتهى ومنها كون راوي احدهما من عرف عدالته بتزكية من يكثر بحثه عن احوال الرجال ويداوم على
التطلع عليها فمعرفة العدالة بذلك من جملة المرجحات ورواية هذا العدل ارجح من العدل الذي ثبت عدالته بتزكية من ليس كذلك وقد صرح بما ذكر في ب
ودي وغاية المأمول وفيه هنا دخل اخر في التعديل وهو كون عدالة احد الطريقين عرفت بالتزكية المصرحة بان يصرح العلماء بتزكيته وعدالة
الاخر عرفت عدالته من جهة العمل على روايته فان الاول يقدم انتهى وزاد في ب وم وح ص بعض المرجحات باعتبار العدالة والتعديل ففي الاول فقال
العدل غير المبتدع ارجح من رواية المبتدع وان لم يوجب بدعته كفرا وفي الثاني ان يكون راوي احد الخبرين مشهورا بالعدالة والثقة بخلاف الاخر
ان اشتهر بذلك فروايته مرجحة لان سكون النفس اشد والظن بقوله اقوى وقال ايضا واما ما يعود الى التزكية فترجيحات الى ان قال الثاني ان يكون تزكية
احدهما بصريح المقال والاخر بالرواية عنه او بالعمل بروايته او الحكم بشهادته فرواية من تزكيته بصريح المقال مرجحة على غيره لان الرواية قد تكون
عمن ليس بعدل وكذا العمل بما يوافق الرواية والشهادة قد يكون بغيرها وهو موافق لها ولا يكون ذلك بهما ولا كذلك التزكية بصريح المقال
الثالث ان تكون تزكية احد الراويين بالحكم بشهادته والاخر بالرواية عنه فرواية المعمول بشهادته والاخر بالرواية اولى لان الاحتياط في الشهادة
فيما يرجع الى احكام الجرح والتعديل اكثر منه في الرواية والعمل بها ولهذا قبلت رواية الواحد والمرءة دون شهادتهما وقبلت رواية الفرع مع امكان
الاصل لها على بعض الاداء ومن غير ذكر الاصل بخلاف الشهادة الرابع ان يكون تزكية احدهما بالعمل بروايته والاخر بالرواية عنه فالاول ارجح
لان الغالب من العدل انه لا يعمل برواية غير العدل ولا كذلك في الرواية لان كثيرا ما يروي العدل عمن لو سئل عنه لجرحه او توقف في حاله وبالجملة
فاحتمال العمل برواية غير العدل اقل من احتمال الرواية عن غير العدل واحتمال العمل بدليل غيره وان كان قائما الا انه بعيد بعد البحث التام مع عدم
الاطلاع عليه وفي الثالث اما ترجيح الراوي بحسب تزكيته فوجوه الاول ما يعود الى المزكي وهو ان يكون المزكي لاحدهما اكثر من المزكي للاخر او
اعدل واوثق الثاني ما يعود الى كيفية التزكية فيقدم التزكية بصريح المقال على التزكية بالحكم بشهادته ويقدم التزكية بالحكم بشهادته
على التزكية بالعمل بروايته لانه يحتاط في الشهادة اكثر انتهى ومنها كون راوي احدهما ازيد فطنة فيرجح على غيره وقد صرح بهذا المرجح في ر
وم وغاية المأمول وح ص قال في الاحكام لكثرة ضبطه وفي غاية المأمول ان الاعتماد على من له الفطنة اكثر من غيره ومنها كون راوي
احدهما ذكرا او حرا فيرجح خبرهما على خبر المرءة والعبد وقد حكى هذا في المنية عن بعض فقال ورجح بعضهم بالذكورة والحرية قياسا على
الشهادة وقال شيخنا في ب لا بأس به انتهى ولست اعرف هذا في غير القوم ومنها كون راوي احدهما اقرب الى النبي ص عند سماع الحديث فيرجح على
الابعد منه وقد صرح بهذا المرجح في ب ر والزبدة وغاية المأمول وح ص قال في الثالث لان الظن الحاصل من قوله اكثر وفي الاخير لكونه
اعرف ومنها كون راوي احدهما اكثر واشد حفظا لالفاظ الرسول ص فيرجح خبره على من ليس كذلك وقد صرح بهذا المرجح في ب والنهاية
والمنية وغاية البادي قال في الاخير اذ الحجة من قول الرسول ص ومنها كون راوي احدهما ضابطا فيرجح خبره على من ليس كذلك وقد صرح بهذا المرجح

ومنها كون المزكي [illegible]

ومنها كون راوي احدهما [illegible]

الترجيح بكون احد الراويين اضبط

في العدة فقال متى كان احد الراويين مستيقظا في روايته والاخر ممن يلحقه غفلة ونسيان في بعض الاوقات فينبغي ان يرجح خبر الضابط
المستيقظ على خبر صاحبه لانه لا يؤمن من ان يكون قد سهى او دخل عليه شبهة او غلط في روايته وان كان عدلا لا يتعمد الكذب لا ينافي
العدالة على حال وفي رجح يه تشيع الضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل
بن يسار ونظائرهم على من ليس له حالهم ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطأ وان ينقل الحديث على وجهه فكان
اولى انتهى وقد صرح بالمرجح المذكور في الزبدة ايضا واشار اليه في بة البادي والنهاية ومنها كون راوي احدهما اضبط واكثر واشد ضبطا
وقد صرح بهذا المرجح في يب يه والمنية وغاية البادي وح دي بة المامول وفيه كما في المنية اذ الظن الحاصل من قوله اقوى ثم قال ولانه لزيادة ضبطه
كان احتمال الخطاء فيه ابعد كان انسب بنقل الحديث على وجهه وفي الفوائد الحائرية من المرجحات التي اعتبرها الفقهاء اضبطية الراوي ونحو ذلك الا او
وقال في يه لو كان احدهما اشد ضبطا لكنه اكثر نسيانا والاخر اضعف ضبطا لكنه اقل نسيانا ولم يكن كثرة الضبط ولا كثرة النسيان مما يمنع قبول الخبر
قيل يتعارضان ويحتمل ترجيح الاول ومنها كون راوي احدهما جازما وغالبا بما يرويه فيرجح خبره على من ظن بما يرويه وقد صرح بهذا المرجح في
يب يه والمنية وح دي وغاية البادي ودة بة المامول وقال في المنية لرجحان الظن الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني ومنها
كون راوي احدهما دائم سلامة العقل فيرجح خبره على خبر المختل عقله في وقت ما وقد صرح بهذا المرجح في يب يه والمنية وح دي ولكنه قيد في

الترجيح بكون الراوي غير مدلس

الثاني والثالث بما اذا لم يعرف انه روى هذا الحديث حال سلامة عقله او اختلاله ومنها كون راوي احدهما غير مدلس فيرجح خبره على خبر
المدلس وقد صرح بهذا المرجح في يه ويب والمنية وفيه التدليس لغة اخفاء العيب وفي العدة اذا كان احد الراويين مصرحا والاخر مدلسا فليس
ذلك مما يرجح به خبره لان التدليس هو ان يذكره باسم او صفة غريبة او ينسبه الى قبيلة او صناعة وهو بغير ذلك معروف فكل ذلك لا يوجب ترك
خبره ومنها كون راوي احدهما معروف النسب فيرجح خبره على خبر مجهوله وقد صرح بهذا المرجح في يه ويب والمنية ودي وح صر قال في المنية لان احتراز المعروف عن
الكذب اكثر وللقدرة على معرفة عدالته بالبحث عن احواله والتفحص عن حاله بخلاف الاول وفي الاحكام لان احترازه عما يوجب نقص منزلته المشهورة يكون

الترجيح بكون الراوي معروف النسب

اكثر ومنها كون راوي احدهما معروفا فيرجح خبره على خبر المجهول وقد صرح بهذا في العدة فقال اذا كان احد الراويين معروفا والاخر مجهولا قدم
خبر المعروف على خبر المجهول لانه لا يؤمن من ان يكون المجهول على صفة لا يجوز معها قبول خبره ومنها كون راوي احدهما غير ملتبس اسمه باسم احد الضعفاء
فيرجح خبره على خبر الملتبس اسمه بذلك وقد صرح بهذا المرجح في يب ويه والمنية وبة البادي ودة وبة المامول وم وح صر قال في المنية لحصول الظن الغالب بصدق
الاول دون الثاني وفي ح صر فان اهتمامه بالصون والتحرز وحفظ الجاه اكثر وفي م لانه اغلب على الظن اصدق وهل يختص الترجيح بذلك بصورة عدم امكان
التمييز او صعوبته اولا بل هو وجه ترجيح مطلقا صرح بالاول في المنية ويه ويظهر مما عداهما الثاني وفي غاية المامول من المرجحات كون الراوي لاحد الخبرين
غير ملتبس اسمه باسم مجهول الحال فانه يقدم على من كان ملتبسا ومنها كون راوي احدهما من اكابر الصحابة فيرجح خبره على خبر غير الكبير منهم وقد صرح بهذا
المرجح في النهاية والمنية وغاية البادي والاحكام وح صر قال في المنية ويه وبة البادي لان دينه كما يمنعه من الاقدام على الكذب فكذا علو منزلته وارتفاع
منصبه يمنعانه ايضا واذا تظافرت موانع الكذب كان صدقه ارجح في الظن وقد روي ان امير المؤمنين ع كان يحلف الرواة ولا يحلف ابا بكر وزاد في الاول
فقال ولان الكبير من الصحابة اقرب الى رسول الله ص من غيره فيكون اعرف بالحديث من ذلك الغير ليعده وصرح بالوجهين المذكورين ايضا في الاحكام وح صر و
لكنهما قيدا لاقربية الى النبي صلى الله عليه وآله بالغالب الحق في يه والمنية باكابر الصحابة اكابر غيرهم ومنها كون راوي احدهما مشهور الاسم فيرجح خبره على خبر غيره
وقد صرح بهذا في غاية البادي ومنها كون راوي احدهما ممن يحفظ الحديث على ظهر قلبه ولا يراجع كتابا فيرجح خبره على خبر من يراجع الكتاب ويعتمد عليه وقد
صرح بهذا المرجح في يب يه والمنية وغاية المامول والاحكام قال في يه والمنية والاحكام وح صر لانه ابعد عن الشبهة والسهو والغلط واحتمل في الاولين
خلاف ذلك فقوى اولهما ويحتمل الصدق في ثانيهما ويحتمل رجحان رواية الثاني على الاول لما يعرض من الاشتباه والنسيان على الحافظ بخلاف من يعتمد
على كتاب محفوظ مصحح انتهى ومنها كون راوي احدهما بذكر سبب حدوث ذلك الحكم فيرجح خبره على خبر غيره وقد صرح بهذا المرجح في يه ويب والمنية
وح دي وبة البادي قال في الاول والثالث لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم دون الثاني انتهى وفي الاحكام وشرح المختصر والزبدة وغاية المامول
ما ذكر فيه سبب ورود النص يرجح على غيره وزاد فيما عدا الزبدة فقالوا لان ذلك يدل على زيادة اهتمام بما رواه ومنها كون راوي احدهما متحملا
للرواية بعد البلوغ فيرجح خبره على خبر المتحمل قبل البلوغ وقد صرح بهذا المرجح في النهاية والزبدة وغاية المامول وح المبادي وح صر والاحكام

قال

في بيان الترجيح بالسند

قال في الثالث لان البالغ اكثر تعقلا وضبطا للفظ والمعنى من الصبي والظن من قوله اكثر وفي الاخير لكثرة ضبطه وفي الخامس لخروجه عن الخلاف ولكون
الظن به اقوى انتهى وقال في النهاية رواية البالغ وقت التحمل ارجح من رواية المتحمل وقت الصغر والمراد الذي روى حالة البلوغ ثم قال ان انتفى
عنه احتمال هذين الوجهين ارجح رواية ممن يحتمل هذان الوجهان وفي غاية البادي انا روي جميع رواياته بعد البلوغ فيقدم على من روى بعضها في الصغر
وبعضها في الكبر وكذا من احتمل ذلك فيه يكون مرجوحا بالنسبة لمن لم يوجد ذلك فيه ومنها كون راوي احدهما سمع مشافهة فيرجح خبره على
خبر من لم يسمع مشافهة وقد صرح بهذا المرجح في يب ودة وغاية المامول والاحكام وح صر وقال فيما عدا الثاني كرواية القسم بن محمد بن ابي بكر عن عايشة
ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا فانها راجحة على رواية الاسود فانه روى انه كان حرا لان عايشة كانت عمة القسم فسمع منها شفاها بخلاف الاسود
فانه سمع من وراء الحجاب وزاد في الاحكام فقال لان الرواية من غير حجاب شاركت الرواية مع الحجاب وزادت بتيقن عين المسموع منه انتهى وفي غا
ية المامول وم اذا كان احد الخبرين مشافهة والاخر مكاتبة كان الترجيح لجانب المشافهة لان المكاتبة تحتمل من الخلل ما لا تحتمله المشافهة وفي العدة
اذا كان احد الراويين يذكر جميع ما يرويه ويقول انه سمعه وهو ذاكر لسماعه والاخر يرويه من كتاب ينظر في حال الراوي من كتابه فان ذكر ان جميع ما في
كتابه سماعه فلا ترجيح لرواية غيره على روايته لانه ذكر على الجملة انه سمع جميع ما في دفتره وان لم يذكر تفاصيله وان لم يذكر انه سمع جميع ما في دفتره
وان وجده بخطه او وجد سماعه عليه بحواشيه بغير خطه فلا يجوز له ان يرويه ويرجح خبر غيره عليه ومنها كون راوي احدهما مباشرا فيرجح خبره
على خبر غير المباشر وقد صرح بهذا المرجح في يه وبة المامول والاحكام وح صر وقالوا في مقام التمثيل كرواية ابي رافع ان النبي ص نكح ميمونة وهو حلال
فانه راجح على رواية ابن عباس لان ابا رافع كان هو السفير بينهما والقابل نكاحها عن رسول الله ص فكان اعرف بالحال وزاد في يه فقال ولهذا رجحنا
حديث عايشة واوجبنا الغسل من التقاء الختانين على رواية غيرها عن النبي ص انما الماء من الماء لان عايشة كانت مباشرة فكانت اشد علما بذلك
ومنها كون راوي احدهما روى الحديث بلفظه فيرجح خبره على من روى الحديث ونقله بالمعنى وقد صرح بهذا المرجح في النهاية ويب والمنية وبة البادي ودة و
والفوائد الحائرية علو بالة الفقهاء وم وح صر قال في الاول والثالث للاجماع على قبول الاول وحصول الاختلاف في قبول الثاني ولان تطرق الغلط
الى الثاني اكثر فالظن فيه اضعف وفي الرابع لتطرق الاحتمال في الثاني دون الاول وفي الاحكام لكونها اضبط واغلب على الظن بقول الرسول ص انتهى وقال
في المعارج قال الشيخ اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغي
ان يؤخذ المروي لفظا وهذا حق لانه ابعد من الزلل واعترض عليه في لم فقال والعجب منه كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة
الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضي التقديم مطلقا لا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرطه
الشيخ ومنها كون راوي احدهما روى سماعا وقراءة فيرجح خبره على خبر من روى اجازة الا في بعض الصور وقد صرح بهذا في دي والعدة ففي الاول اذا
روى الخبر سماعا وروى المعارض اجازة كان الترجيح لجانب المسموع الا ان يكون احالة على اصل مشهور او مصنف مشهور فيكونان سواء وبين وفي الثاني
اذا كان احد الراويين يروي سماعا وقراءة والاخر يرويه اجازة فينبغي ان يقدم رواية السامع على رواية المستجيز اللهم الا ان يروي باجازته اصلا معروفا
او مصنفا مشهورا فيسقط الترجيح ومنها كون الخبر مدنيا فيرجح على المكي وقد صرح بهذا المرجح في يه ويب ومعتمد شرحه قال في يه وح دي
والمنية لان غالب المكي وقع قبل الهجرة والمدني متاخر عنها والمكي المتاخر عن المدني قليل والقليل ملحق بالكثير فيكون العمل على المدني لظن تاخره
فيكون ناسخا وفي غاية البادي لان المدني اكثر وصرح في المنية بان الايات المدنية مقدمة على المكية ومنها كون احد الخبرين واردا بعد قوة
شوكة النبي ص وعلو شانه فيرجح على الوارد قبل ذلك وقد صرح بهذا المرجح في يه ويب والمبادي وشرحه والمنية قال في يه لان قوة شوكته
وعلو شانه كان في اخر زمانه ص فيغلب على الظن تاخره ثم قال اولا وقال اخرون ان دل الاول على القوة وعلو الشان والثاني على الضعف كان الاول
مقدما واما اذا لم يدل الثاني على قوة ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه بل زاد في الاول لاحتمال تاخره عنه ثم قال وهو ضعيف للعلم
بكون الاول قد صدر عنه في اخر زمانه وفقد ذلك في الثاني واحتمال صدوره في اول زمانه وفقد ذلك في الاول واحتمال كون الثاني متقدما على
الاول انما يتحقق على تقدير صدوره في اخر زمانه وهو محتمل للتقديم فيتساقطان ويبقى الرجحان السابق بغير معارض انتهى وفي النهاية بعد الاشارة
الى القول المزبور وفيه نظر لان الاول معلوم انه في اخر عمره ص والثاني مشكوك فيه فكان ومنها كون راوي احدهما متاخر الاسلام مع العلم بان
سماعه للخبر بعد اسلامه فيرجح خبره على خبر متقدم الاسلام وصرح بهذا المرجح في يه ويب والمنية قال في يه لانه اظهر تاخرا وفي المنية لحصول الظن

بتاخره دون الثاني وفي الاحكام وقد صرح بها بالعكس ففي الاول اذا كان احد الراويين متقدم الاسلام على الراوي الاخر فروايته اولى لانه اغلب على الظن لزيادة اصالته في الاسلام وتحرزه فيه وقال في الثاني يرجح متقدم الاسلام على اسلام الاخر فان اهتمامه بالتصون والتحرز اكثر ثم قال الثالث وقال بعضهم ان كان متقدم الاسلام باقيا في كل زمان المتاخر مع الرسول صلى الله عليه وسلم لم يمتنع من تاخر روايته عن رواية المتاخر اما اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم متقدمة على روايات المتاخر حكم بالرجحان لان النادر يلحق بالغالب وفيه نظر فان احتمال تاخر رواية المتقدم على رواية المتاخر لا يمنع من رجحان رواية المتاخر باعتبار ان روايته قد علم تحققها في زمان المتاخر فلا يحتمل تقدمها على زمان اسلامه ورواية المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتاخر فتكون رواية المتاخر متاخرة عنها وان يكون بعد اسلامه فيحتمل تاخرها عن رواية المتاخر وتقدمها عليها فاذن احتمال تاخر رواية المتاخر في حالين من ثلاثة واحتمال تاخر رواية المتقدم في حال واحد منها فيكون تاخر الاول اغلب على الظن من تاخير الثاني وفيه وقيل اذا كان المتقدم موجودا مع المتاخر لم يمنع تاخر روايته عن رواية المتاخر وهو حسن اما اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم متقدمة على روايات المتاخر حكم بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب ثم قال ان حصل اسلام الراويين معا كاسلام خالد وعمرو بن العاص لكن نعلم ان سماع احدهما بعد اسلامه ولا نعلم ذلك في سماع الاخر فيقدم الاول لظهور تاخره ومنها كون احد الخبرين متاخرا فيرجح على المتقدم عليه وقد صرح بهذا المرجح في ب والمنية ففي الاول والثاني راجح على المتقدم وفي الثاني اذا كان احد الحديثين متقدما على الاخر قدم المتاخر لكونه ناسخا للحكم المتقدم كما في الحكم في الايات المترتبة ويتفرع على ذلك امور الاول ترجيح المدنيات من الايات والاحاديث على المكيات الثاني ترجيح ما ورد بعد قوة شوكة النبي صلى الله عليه وسلم وعلو شانه على غيره الثالث ان يكون راوي احد الخبرين متاخر الاسلام ويعلم ان سماعه للخبر بعد اسلامه وراوي الاخر متقدم الاسلام فيقدم الاول انتهى ويدل على ما ذكرناه من الترجيح بالتاخر جملة من الاخبار احدها خبر الحسين بن المختار عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال ارايتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تاخذ قال قلت كنت اخذ بالاخير فقال لي رحمك الله وثانيها خبر المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ فقال عليه السلام خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله وثالثها المرسل خذوا بالاحدث ورابعها صحيحة هشام بن سالم عن ابي عمرو الكناني قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام يا ابا عمرو ارايت لو حدثتك بحديث او افتيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فاخبرتك بخلاف ما كنت اخبرتك او افتيتك بخلاف ذلك بايهما كنت تاخذ قلت باحدثهما وادع الاخر فقال قد اصبت يا ابا عمرو ابى الله الا ان يعبد سرا وقد يناقش في جواز الاعتماد على هذه الاخبار اما اولا فبضعفها سندا لارسال الاول والثالث واشتمال سند الثاني والرابع على اسمعيل بن مرار وابي عمرو الكناني المهملين واما ثانيا فبمخالفتها الاعتبار اذ مجرد التاخر في اخبار اهل البيت عليهم السلام لا يفيد الظن بوجه من الوجوه كما لا يخفى واحتمال التعبد المحض في هذا المرجح بعيد في الغاية بل مقطوع بفساده فاذن التحقيق هنا ان يقال ان حصل الظن من المرجح المذكور كما في الاحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم حيث يحتمل نسخ بعضها فلا اشكال في اعتباره واما اذا لم يحصل ذلك فلا عبرة به لظهور الاتفاق على ان المناط في الترجيح هو الظن ولعموم الاخبار الدالة على التخيير المعتضدة بما ذكرناه نعم لا يبعد ان يقال حيث يدور الامر بين التخيير ولزوم العمل بهذا المرجح يكون الاحوط العمل به ومنها كون احد الخبرين مما اتفقوا على رفعه الى الرسول صلى الله عليه وسلم فيرجح على ما وقع الخلاف في رفعه اليه صلى الله عليه واله وقد صرح بذلك في تب وب والمنية وم وقد صرح قال في المنية لحصول الثقة بصدوره عن الرسول صلى الله عليه وسلم وحصول الظن بصدور الاول وهو حسن ونحن لانه اغلب على الظن ومنها كون احد الخبرين عالي السند بمعنى ان الوسائط بين المرجح عنه وهو المعصوم والذي يحتاج الى العمل بالرواية قليلة كان يكون واحدا او اثنين او ثلاثا فيرجح ذلك على غيره الى السند وهو الذي يكون وسائطه كثيرة كان يكون خمسا او عشرا وقد صرح بهذا المرجح في تب وب وشرحيه والمنية والفوائد الحائرية عازيا له الى الفقهاء والاحكام وقد صرح قال في الاول وتبه الباديء وقد ذكر والمنية وم فانه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل وحيثما كان ذلك كان احتمال الصحة اعظم وزاد في المنية فقال فان الخبر انما يكون حجة مع صدق الراوي والواسطة بينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم وكل واحد منهما يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاحتمالها اربعة يكون الخبر فيها حجة في حال واحد وهو ما اذا كانا صادقين وفي بقية الاحوال لا يكون حجة فيها فلو تعددت الواسطة فان كانتا اثنين كان الخبر حجة في حال واحد من ثمانية وان كانت ثلاثة كان واحدا من ستة عشر و

بلغ مقابلة ايده الله تعالى

هكذا

وهكذا كونه غير حجة في باقي الاحوال كلها وقد يضعف الظن عند تعدد الوسائط المترتبة وبكثرتها حتى انه ربما ادى الى زوال الظن بالكلية ثم قال واعترض شيخنا في النهاية على تعليل رجحان الاعلى اسنادا على غيره بان الاقل انما يكون ارجح اذا اتحدت رواة كل من الخبرين بالشخص او تساووا في الصفات اما اذا تعددت وكانت صفات الاكثر اكثر فلا وفيه نظر فان المراد بالترجيح بالقلة او الكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات الرواة او مع تساويهم فيها وكذا في كل واحد من اقسام الترجيح الاتية فانه انما يبحث عن الترجيح به مع قطع النظر عما غايره ولو كانت الصفات الموجبة لغلبة الظن بالصدق في الاكثر اكثر كان كل واحد منهما ارجح من الاخر من جهة ولو كانت في الاقل ترجح من جهتين وينعكس الحكم فيما لو كانت الكثرة في رواة الخبر لا الواسطة وليس الكلام في ذلك انما الكلام عند التساوي او مع قطع النظر عن تلك الصفات كما قلنا وقال ايضا واعلم ان علو الاسناد وان كان مرجحا من هذا الوجه فهو مرجوح باعتبار نفسه من حيث انه نادر ولا يكاد يتفق ان يبلغ في قلة الوسائط الى حد الشذوذ والندور كان مرجوحا لان المجرى على القانون المعتاد والطريق المألوف الغالب ارجح في الظن من غيره انتهى وقد صرح بما ذكره في النهاية ايضا فقال بعد الاشارة الى ان المتقدم علو الاسناد راجح من هذا الوجه الا انه مرجوح باعتبار ندرته انتهى وفيه نظر فان تفاوت الاخبار باعتبار قلة الواسطة مطلقا ولو بنفس واحد انما يكن عالي السند بالمعنى المتعارف لم سلمنا الندرة ولكن في تاثيرها في المرجوحية اشكال كما اشار اليه بعض الفضلاء فيما حكي عنه فقال ان كلامه هذا ليس بشيء لان تاثير الندرة هنا غير معقول واورد عليه في غاية المأمول فقال لا يخفى ما فيه لانا نعلم ان الندرة بحيث يخرج عن العادة يضعف الاعتماد عليه ويوجب تطرق الغلط والكذب اليه اكثر من معارضه مثلا لو نقل بعض معاصرينا حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم رجال سنده سنة مثلا واخر حديثا رجال سنده اثنا عشر فانا نعلم ان تطرق الغلط في الاول اكثر من تطرقه الى معارضه لكن رجال سنده اثنا عشر لندرة التعمير الى ما يزيد على مائة سنة بالنسبة الى رجال سند ذلك الحديث ومن هذا القبيل طعن بعض المجتهدين من اصحابنا ومن العامة في الاحاديث المسلسلة بالاسم المراد به كون الرواة الى المعصوم باجمعهم متفقين في التسمية باسم احد كاسم محمد مثلا فان ندرة تحقق مثل ذلك مما يضعف الاعتماد عليه انتهى وفيه نظر اذ الظاهر انه ان اراد ترجيح عالي السند على غيره كلما علم او ظن بعلو السند بحذف الواسطة لامام يذكره من الرواة الاقل لا مطلقا ولو شك في السقوط او ظن به لان هذا لا يكون عالي السند الا كان كثير المرسل من عالي السند وهو باطل بالضرورة ثم ومنها كون احد الخبرين مرويا بطرق متعددة وكثر الرواية والرواة بالمعنى المذكور فيترجح على ما لم يتعدد طرقه ولم يكثر روايته ورواته وقد صرح بهذا المرجح في الاستبصار والعدة وب والنهاية وتهذيب الاصول والمنية والزبدة وغاية المأمول والفوائد الحائرية والاحكام وقد صرح في غاية المأمول بان هذا هو المشهور فيما بيننا والشافعية وفي الفوائد الحائرية عند الفقهاء انتهى ولهم ما ذكر في جملة من الكتب ففي العدة واذا كان احد الراويين ازيد من الرواية الاخرى كان العمل بالرواية الزائدة اولى لان تلك الزيادة في حكم خبر اخر ينضاف الى المزيد عليه وفي النهاية والاحكام يترجح احد الخبرين على الاخر بان يكون رواته اكثر من رواة الاخر فيكون ارجح خلافا للكرخي لان الظن الحاصل بالاكثر من الاخر لان احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الاكثر اقل من احتمال وقوعه في العدد الاقل ولان خبر كل واحد يفيد الظن والظنون المجتمعة اقوى من الواحد ولهذا لما كان الحد الواجب بالزنا اكبر الحدود واكدها جعلت الشهادة عليه اكثر عددا من غيره ولم يعمل ابو بكر بخبر المغيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم اطعم الجدة السدس حتى اعتضد بخبر محمد بن مسلمة وفي المنية من الترجيح باعتبار السند كثرة الرواة وهو ما اذا كان المخبر والمخبر عنه واحدا فان الخبر الواحد اذا كان رواته عن الرسول صلى الله عليه وسلم بغير واسطة عشرة مثلا كان ارجح مما اذا كان رواته بغير واسطة خمسة لان الظن الحاصل منهم اقوى ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل من تطرقه الى الاقل لان كل واحد من الرواة عن المعصوم صلى الله عليه وسلم يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه اخر كانت الاحتمالات اربعة ومع الثالث يكون ثمانية ومع الرابع ستة عشر ويكون ذلك الخبر حجة في كل واحد من هذه الاقسام ما عدا قسم واحد وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين اذ صدق واحد منهم كاف في كون ذلك الخبر حجة وفي المعالم وقد صرح الترجيح بالسند يحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد من الخطاء من الاقل ثم قال كما في غاية المأمول ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين انتهى وحكى في غاية المأمول عن بعض العامة خلاف ذلك فقال وخالف في ذلك بعض الحنفية بناء على ان الخبر يتعلق به حكم فلم يترجح بالكثرة كالشهادة والفتوى والفرق بين الرواية والشهادة باعتبار الشهادة يجب العمل بها وان لم يشترطها بخلاف الرواية فان مدارها على الظن وقوته بكثرة الرواة ظاهرة انتهى ومقتضى اطلاق كلامهم عدم الفرق بين كون احد الطرق جامعا للشرائط الحجية اولا وهو جيد ومنها كون احد الخبرين مسندا فيرجح على المرسل على تقدير حجيته اما مطلقا وفي الجملة وقد اختلفوا في

بلغ مقابلة ايده الله تعالى

بيان المرجح [illegible]

ولا يرسلون

ذلك على اقوال الاول ما ذكره من ان المسند مقدم على المرسل مطلقا وهو للتهذيب والنهاية والمنية والمبادي ده وبه المأمول ومنه صرح في غاية
المأمول هذا هو المشهور بين اصحابنا واكثر العامة الثاني ان المرسل مقدم مطلقا وهو المحكي في بعض كتبه والمنية عن عيسى بن ابان الثالث ان المسند
والمرسل متساويان لا يترجح احدهما على الآخر وهو المحكي في الكتب الثلاثة عن القاضي عبد الجبار الرابع ما صار اليه في العدة فقال اذا كان احد
الراويين مسندا والآخر مرسلا نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك سوت
الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون الا عمن يوثق به وبين ما
اسنده غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم اذا انفردت عن رواية غيرهم فاما اذا لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة فانه يقدم خبر غيره
عليه واذا انفرد وجب التوقف في خبره الى ان يدل دليل على وجوب العمل به فاما اذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على الوجه الذي ذكرناه
ودليلنا على ذلك الادلة التي قدمناها على جواز العمل باخبار الآحاد فان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن في واحد منهما
يطعن في الآخر وما اجاز احدهما اجاز الآخر فلا فرق بينهما على حال انتهى والاقرب عندي هو القول الاول الذي عليه المعظم ولهم ما تمسك به في المنية
وغيره فقالوا لنا ان الراوي اذا ارسل فعدالة الواسطة معلومة لمن المرسل له اذ لا يتمكن احد ممن يرسل له ان يبحث عنه ويتفحص عن امره ليعرف
حاله في العدالة وغيرها واما الواسطة في المسند فمعلومة للراوي وغيره ويمكن معرفة حاله تعديلا وجرحا لكل احد فكان الوثوق بخبره اعظم وارجح
مزيد رجحان خبر من يتمكن من معرفة عدالته كل احد على خبر من لا يتمكن من معرفة عدالته الا واحد خصوصا مع خفاء العدالة وكونها من الامور
الباطنية التي لا يطلع عليها البشر الا مع التفحص والاختبار انتهى وللقول الثاني وجهان احدهما ما اشار اليه في ب والمنية فقالا احتج المخالف بان
المخبر الثقة لا يجوز له اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه وآله الا مع القطع بذلك او الاعتقاد المقارب للعلم بان الرسول قال ذلك الحديث بخلاف ما لو اسند
وذكر الواسطة فانه لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية ان فلانا قال ان الرسول ص قال ذلك فكان الاول اولى ثم اجابا عنه فقالا
والجواب ان قول الراوي قال رسول الله ص كذا يقتضي ظاهره الجزم بصحة خبر الواحد وهو جهل غير جائز وح يمتنع اجراؤه على ظاهره بل يجب حمله على
ارادة الظن ان رسول الله ص قال كذا او سمعت او رويت وعلى هذا يكون الحديث الذي ذكر فيه الراوي وهو المسند اولى للتمكن من معرفة عدالته كل
احد بخلاف ما اهمل فيه ذكر الواسطة لعدم التمكن من معرفة حاله وفيه نظر فان قيل الراوي اذا كان عدلا ثقة وارسل الخبر فالغالب انه لا يكون الا
مع الجزم بتعديل من روى عنه والا كان ذلك تدليسا على المسلمين وهو بعيد في حقه وهذا بخلاف ما اذا ذكر المروي عنه فانه غير جازم بتعديله فكان
المرسل اولى قلنا التدليس انما يلزم من روايته عمن لم يذكره اذا لم يكن في نفس الامر عدلا ان لو وجب اتباعه في قوله وانما يجب اتباعه في قوله ان لو ظهرت
عدالة الاصل وهو ممنوع كيف وانه لو كان ذلك تعديلا منه فهو غير مقبول لكونه تعديلا مطلقا وان كان مقبولا فانما يقبل اذا كان مضافا الى شخص
معين لم يعرف بفسق واما اذا كان غير معين فلا لاحتمال ان يكون بحيث لو عينه لاطلعنا من حاله على فسق وتجهيل الراوي ثم ولو كان تعديلا
مقبولا الا انه اذا كان مذكورا مشهور الحال وقد عدله بمثل ذلك التعديل او اعلى منه كان قبول قوله اولى واغلب على الظن وعكس جزم الراوي بعدالة
من يعني اذا كان مصرحا به وجزمه بعدالة من سكت عن ذكره بعد ان ظهر تعديل المذكور بتعديل غيره لا يكون موجبا للترجيح بل من ظهرت عدالته
بطريق متفق عليه يكون اولى ممن ظهرت عدالته بطريق مختلف فيه وثانيهما ما اشار اليه في ب فقال احتج المخالف بوجهين الى ان قال الثاني قال الحسن البصري
اذا حدثني اربعة نفر من اصحاب رسول الله ص بحديث تركتهم وقلت قال رسول الله ص فاخبر عن نفسه انه لا يجيز هذا الاطلاق الا مع شدة الوثوق انتهى
وفيه نظر واعلم انه قال في ب والمنية ان القائل برجحان المرسل على المسند انما يريد به اذا قال الراوي قال رسول الله ص فاما لو قال عن الرسول ص كذا فانه
لا يرجح على المسند لانه في معنى قوله روي عن رسول الله ص ثم قال لو كان احد الراويين لا يرسل الا عن عدل كمحمد بن ابي عمير من الامامية يرجح خبره
على خبر من يرسل عن العدل وغيره انتهى واشار الى هذا في شرح المختصر ايضا ومنها ما ذكره في الاحكام فقال في مقام ذكر المرجحات باعتبار
نفس الرواية الثالث ان يكون احد الخبرين من مراسيل التابعين والآخر من مراسيل تابعي التابعين فما هو من مراسيل التابعين اولى لان الظاهر من التابعي
انه لا يروي عن غير الصحابة وعدالة الصحابة مما يثبت من ثناء النبي ص وتزكيته لهم في ظواهر الكتاب والسنة اغلب على الظن من العدالة في حق غيرهم من
المتأخرين ولهذا قال صلى الله عليه وآله خير القرون القرن الذي انا فيه وقال ص اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولم يرد مثل ذلك في حق
غيرهم انتهى وقد صرح بهذا المرجح في شرح المختصر ايضا ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور الرابع ان يكون احدهما مسندا

وطريق

بيان المرجح [illegible] عشر

وطريق ثبوت الآخر الشهرة مع عدم النكير او الاسناد الى كتاب من كتب المحدثين فالمعنعن اولى لكونه اغلب على الظن اما بالنسبة الى الطريق الاول فلما فيه من عدم
النكير ونيابته عليه من تابعيه برواية العدل عن العدل واما بالنسبة الى الطريق الثاني فلانه ابعد من الغلط والتلبيس وابعد عن التبديل والتصحيف ومنها ما ذكره
في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور الخامس ان يكون احدهما ثابتا بطريق الشهرة والآخر بالاسناد الى كتاب من كتب المحدثين فالمسند الى كتب المحدثين اولى لترجحه
ان احتمال تطرق الكذب الى ما دخل في صنعة المحدثين وان لم يكن من كتبهم المشهورة بهم المنسوبة اليهم ابعد من احتمال تطرقه الى ما اشتهر وهو غير منسوب اليهم ولهذا فان
كثيرا ما اشتهر مع كذبه ورد المحدثين له انتهى وقد صرح بهذا المرجح في ح ص ايضا وفي ب المعنعن اولى من الخبر الذي طريقه شهرته مع عدم النكير ومن الذي طريقه
الاسناد الى كتاب من كتب المحدثين لبعده عن الغلط والتصحيف وما طريقه الشهرة اولى من المسند الى كتاب من كتب المحدثين ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا
فقال في المقام المذكور السادس ان يكون احدهما مسندا الى كتاب موثوق بصحته كمسلم والبخاري والآخر مسندا الى كتاب غير مشهور بالصحة ولا بالسقم
كسنن ابي داود ونحوها فالمسند الى الكتاب المشهور بالصحة اولى انتهى وقد صرح بهذا المرجح في ح ص ايضا وفي ب المسند الى كتاب مشهور بالصحة اولى من غيره
ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور السابع ان يكون رواية احدهما بقراءة الشيخ عليه والآخر بقراءته على الشيخ او باجازته له او مناولة
له او بخطه رآه في كتاب فالرواية فيه بقراءة الشيخ ارجح لانه ابعد عن غفلة الشيخ عما يرويه انتهى وفي ب مده وبه المأمول صرح بكون الخبر مرويا
بقراءة الشيخ فانه مقدم على الخبر الذي قرأه التلميذ والشيخ يسمعه ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور الثامن ان يكون روايته
احدهما بالمناولة والآخر بالاجازة فالمناولة اولى لان المناولة غير كافية وهو ان يقول خذ هذا الكتاب فلم يقل معه حدث به عني فقد سمعته من
فلان وعند ذلك فيكون اجازة وزيادة والاجازة تكون راجحة على رواية الخط في الكتاب لان الخطوط مما تشتبه ولا احتمال في نسبة تلفظه بالاجازة اليه
وكذا لو قال الشيخ هذا خطي فالاجازة تكون اولى لان دلالة لفظ الشيخ على الرواية عمن روى عنه اظهر من دلالة الخط عليها فاذا كانت الاجازة اولى من الرواية
عن الخط والمناولة اولى من الاجازة كانت المناولة اولى من الرواية عن الخط انتهى وفي ب المناولة اولى من الاجازة لان المناولة غير كافية وهو ان يقول خذ
هذا الكتاب فلم يقل معه حدث به عني فقد سمعته من فلان وعلى هذا تكون اجازة وزيادة والاجازة راجحة على رواية الخط في الكتاب لان الخطوط مما تشتبه وكذا لو
قال الشيخ هذا خطي فالاجازة اولى لان دلالة لفظ الشيخ على الرواية عمن روى عنه اظهر من دلالة الخط عليها ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في
مقام ذكر الترجيح باعتبار المروي الخامس ان يكون احدهما خبرا واحدا فيما يعم به البلوى بخلاف الآخر فما لا يعم به البلوى اولى لكونه ابعد عن الكذب من جهة ان
تفرد الواحد بنقل ما يعم به البلوى مع توفر الدواعي على نقله قريب من الكذب في ذلك كمن تفرد بنقل قتل الملك في وسط السوق بمشهد من الخلق ولهذا
كان مختلفا فيه ومتفقا على مقابله انتهى وقد صرح بهذا المرجح في ح ص وب ايضا ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في مقام ذكر الترجيح باعتبار
المروي عنه اما ما يعود الى المروي عنه فترجيحات الاول ان يكون احد الراويين قد روي عمن انكر روايته عنه كما في حديث الزهري بخلاف الراوي الآخر
فما لم يقع فيه انكار المروي عنه يكون ارجح لكونه اغلب على الظن انتهى وفي ب اذا انكر الراوي الاصل الرواية عنه كان مرجوحا بالقياس الى ما لا يكون كذلك
وفي ح ص من الترجيح بحسب المروي عنه هو ان لا يثبت انكار لروايته على ما يثبت انكار لروايته وهذا يحتمل وجهين ما لم يقع لروايته انكار له وما لم يقع للناس
انكار لروايته واللفظ محتمل والوجهان مذكوران في الكتب المشهورة لكن المصرح به المشهور هو الاول وفي المنية الخبر الذي لم ينكره الاصل اعني المروي عنه بمعنى انه
لم يكذبه راجح على الخبر الذي يكذبه الاصل وفي ب يرجح ما وافقه الاصل على ما كذبه ومنها ما ذكره في ب وم في نفي الاول الخبر الذي لم ينكره راوي الاصل ارجح من الذي
انكره والذي انكره راوي الاصل انكار نسيان وتوقف ارجح من الذي انكره الاصل انكار تكذيب وجحود وفي الثاني في المقام المذكور الثاني ان يكون الاصل
في احد الخبرين قد انكر رواية الفرع عنه انكار نسيان وتوقف وفي الآخر انكار تكذيب وجحود فالاول اولى لان غلبة الظن بالرواية عنه اكثر من غلبة
الظن بالثاني ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في مقام ذكر الترجيح باعتبار نفس الرواية الاول ان يكون احد الخبرين متواترا والآخر آحادا فالمتواتر
لتيقنه ارجح من الآحاد لكونه مظنونا انتهى وقد صرح بهذا المرجح في ح ص ايضا ومنها ما ذكره في ح ص فقال في مقام ذكر المرجحات الثامن ان يكون
مسندا بالاتفاق والآخر مختلفا في كونه مسندا او مرسلا انتهى وفي الاحكام اذا كانت احدى الروايتين قد اختلف فيها دون الاخرى فالتي لا اختلاف
فيها اولى لبعدها عن الاضطراب ومنها ما ذكره في الزبدة ونهاية المأمول وح ص فقالوا في المقام المذكور يرجح بكون الخبر مسموعا من المعصوم والآخر
مشتبها في انه سمع منه ام لا فان المسموع مقدم على المشتبه ومنها ما ذكره في ب فقال في مقام ذكر الترجيح المستند الى حال ورود الخبر الخامس
المورخ مقدم على المطلق لظهور تأخره ثم قال وفيه نظر لامكان تأخر المطلق نعم لو كان المورخ في آخر عمره ص فانه اولى من المطلق لظن

تأخر الاول ومنها ما ذكره في النهاية فقال في المقام المذكور الثاني من ان يكون موقتا والاخر مطلقا فالمطلق ارجح لانه اشبه بالمتاخر وفي ح مرّ في مقام ذكر المرجحات الخارجية الثاني عشر ما اقترن بقرينة تدل على تاخره مثل كونه مورخا بتاريخ مضيق والاخر بتاريخ موسع نحو ذي القعدة من سنة كذا او سنة كذا لاحتمال كون الاخر قبل ذي القعدة انتهى واشار الى ما ذكره فيه ايضا كما ذكره في النهاية فقال في المقام المذكور السابع اذا وردت حادثة كان الرسول صلى الله عليه وآله يغلظ فيها زجرا لهم عن العادات القديمة ثم خفف فيها نوع تخفيف فقيل يرجح التخفيف على التغليظ لظهور تأخره ويضعف بانه كان يغلظ لتوقع عند علو شانه انتهى ومنها ما ذكره فيه ايضا فقال حمل الاسمين مرجوح بالنسبة الى حمل الاسم الواحد ومنها ما ذكره في النهاية ايضا فقال رواية من ذكر السبب على التراجيح من رواية من اطلق الحكم عن السبب انتهى ومنها ما ذكره في الاحكام في مقام ذكر المرجحات السندية والترجيح باعتبار المدلول فقال يرجح بان يكون احد الروايتين خطر مع السكوت عنه اعظم من خطر السكوت عنه في الرواية الاخرى فالخطر اعظم يكون ارجح لكون السكوت عنه اغلب على الظن من تقرير انتهى وينبغي التنبيه على امور

تنبيهات متعلقة بالتراجيح

الاول لا ينحصر المرجحات السندية في الامور المذكورة بل كلما افاد الظن بالترجيح باعتبار السند كان معتبرا والظاهر انه لا خلاف بينهم كما لا يخفى على من تتبع كلامهم فاذن الاصل حجية الظن هنا وان قلنا باصالة عدم حجية الظن في الاحكام الشرعية كما عليه طائفة ولذا لم يتامل احد من الخاصة والعامة في اعتبار الظن هنا باعتبار عدم قيام دليل على حجيته **الثاني** اعلم ان ما ذكره من المرجحات المتقدم اليها الاشارة ينقسم الى اقسام منها ما يفيد الظن القوي بالترجيح وهو اكثرها ولا ريب في حجية هذا القسم بالخصوص كلما كان كذلك وان لم يذكروه في مقام ذكر المرجحات ومن جملة ذلك كون راوي احد الخبرين اصدق كما يستفاد من خبر عمر بن حنظلة المتقدم اليه الاشارة ومنها ما يفيد الظن بذلك في الجملة ولا ريب في حجية هذا القسم ايضا لظهور الاتفاق عليه ولاصالة حجية الظن خصوصا في هذا المقام فلا يشترط في مقام الترجيح مرتبة خاصة من مراتب الظن ومنها ما لا يفيد الظن المعتبر بل غايته مرتبة الاشعار وان يفيد ظنا ضعيفا وفي الغاية في حجية هذا اشكال ولكن لا يبعد ان يقال انه ملحوظ حيث يدور الامر بين الاخذ به وبين التخيير ومنها ما لا يفيد الظن اصلا ولا ظهور اما وفي لزوم الاخذ به في مقام الترجيح حيث يدور الامر بينه وبين التخيير اشكال لقاعدة الاحتياط ولزوم تحصيل البراءة اليقينية التي لا تحصل الا بالاخذ بالمفروض ومن اطلاق الاخبار الدالة على التخيير الشامل لمحل البحث خرج منه بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا مضافا الى ظهور الاتفاق على انه ليس المناط في مقام الترجيح الا الظن دون التعبد الصرف فاذن الاقرب هو التخيير وان كان الاحوط هو الاخذ بذلك **الثالث** اذا كان سند الخبرين المتعارضين قطعيين فهل تؤثر المرجحات المذكورة في الترجيح او لا المعتمد ان المرجحات التي ذكرها القوم ولم يرد بها رواية لم تؤثر في الترجيح واما ما ورد به الرواية ففي تاثيره اشكال من اطلاق ما دل على كونه مرجحا الشامل لمحل البحث ومن امكان دعوى انصراف الاطلاق المذكور الى غير محل البحث. فهذا هو الاقرب **الرابع** اذا اختلف القراء في قراءة آية وكان ذلك موجبا لاختلاف الحكم فهل يلزم الرجوع الى المرجحات المذكورة في مقام استفادة الاحكام الشرعية من الكتاب او لا التحقيق ان يقال ان قلنا بتواتر القراءات السبع باسرها فلا يرجع اليها

والاجتماع

الخامس اذا وقع التعارض بين الاجماعين المنقولين والنصين من اهل اللغة فينبغي الرجوع الى المرجحات ووجهه واضح **السادس** انه قد يتفق وقوع التعارض بين الوجوه المرجحة المتقدمة فينبغي الرجوع ايضا الى الترجيح والاخذ بالاقوى ظنا منها **السابع** هل المعتبر وجود صفات الراوي المرجحة فيمن يروي عن المعصوم او في جميع الرواة او يكفي الوجود في راو التحقيق ان يقال يعتبر الوجود فيمن يحصل به الظن بصدق الخبر **الثامن** لا فرق في لزوم الرجوع الى المرجحات المتقدمة بين ان يكون التعارض بين الخبرين من قبيل تعارض النصين كما اذا ورد يجب عليك كذا ولا يجوز لك تركه وورد يحرم عليك كذا ولا يجوز لك فعله او الظاهرين كما اذا ورد افعله ولا تفعله او من قبيل تعارض العمومين من وجه كما اذا ورد اكرم كل عالم ولا تكرم كل طويل واما اذا كان احدهما نصا والاخر ظاهرا او كان احدهما اظهر والاخر ظاهرا او كانا حجتين باعتبار نفسهما فلا اشكال في انه لا يرجع الى المرجحات المتقدمة بل يلزم الاخذ بما هو اقوى دلالة لما قدمناه في بحث جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد **التاسع** لا اشكال في ان الحديث الصحيح وهو الذي يكون جميع رواته من الامامية العدل الضابطين ارجح من الحديث الحسن وهو الذي يكون جميع رواته من الامامية الذين لم يحكم بفسقهم مع عدم النص بعدالة بعضهم او بكون جميعهم الممدوحين او بعضهم منهم مع كون الباقي معتمدا عليه وكذلك هو ارجح من الموثق وهو الذي يكون جميع رواته او بعضهم مخالف المذهب مع عدالة جميعهم وهل الحسن ارجح او الموثق فيه اشكال لتعارض وجهي الرجحان والمرجوحية من الطرفين من غير ترجيح في البين

بيان تعارض الخبرين

مفتاح اذا ورد خبران متعارضان كان يكون احدهما دالا على حرمة فعل والاخر دالا على وجوبه

او استحبابه

او استحبابه او كراهته او اباحته كان يكون احدهما دالا على صحة معاملة والاخر دالا على فسادها وكانا حجتين بانفسهما ومتكافئين سندا بحيث لا يزيد سند احدهما على سند الاخر بوصف يقتضي ترجيحه ولم يترجح احدهما على الاخر بمرجح خارجي كالشهرة ونحوها فينبغي الرجوع في ترجيح احدهما على الاخر الى المرجحات باعتبار المتن والدلالة فان وجد بعض منها كان اللازم الاخذ به والعمل بالترجيح بهذا الاعتبار مما لا ريب فيه بين الاصحاب بل علماء الاسلام بل جميع العقلاء ولولا ذلك لم يتم للدين عمود ولا يخضر له عود ويدل على ذلك ايضا اصالة حجية الظن ولا يعارض ما ذكر خلو الاخبار الواردة في بيان وجوه الترجيح لاحد الخبرين المتعارضين على الاخر عن هذا القسم من المرجح وظهورها في عدم اعتباره وكذا اطلاق ما دل على لزوم الاخذ بالمرجحات السندية والخارجية والتخيير وان وجد هذا القسم من المرجح لان ما ذكر من خلو الاخبار المذكورة غايته الظهور والتام لا يصلح لمعارضة القاطع قطعا على انه قد يدعى عدم انصراف اطلاقها الى صورة وجود هذا القسم من المرجح وظهورها في غيرها وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في صحة الترجيح باعتبار المتن والدلالة وقد ذكروا له وجوها كثيرة منها كون احد الخبرين فصيحا فيرجح على غير الفصيح والركيك وقد صرح بهذا المرجح في يب والنهاية وير وشرحه والمنية وده وم وية المامول قال في المنية لان الفصيح اشبه بكلام الرسول صلى الله عليه وآله لانه افصح العرب وقال عليه السلام انا افصح من نطق بالضاد والركيك بعيد عن كلامه حتى ان بعضهم رده محتجا بانه لا يتكلم به والذي قبله حمله على ان الراوي نقل الحديث بكلام نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح ارجح منه اجماعا وفي ير لانه صلى الله عليه وآله كان افصح العرب رد بعضهم الركيك لانه في فصاحته لا يتكلم بغير الفصيح ومنهم من قبله وحمل الركيك على ان الراوي رواه بلفظ نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح راجح عليه اجماعا وفي ية البادي لان من الناس من رد الركيك لكونه صلى الله عليه وآله افصح العرب فلا اقل من ان يكون مرجوحا وفي ية المامول اذ النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام كانوا افصح العرب فغير الفصيح لا يناسب كلامهم وفي المعالم وجه التقديم ظاهر انتهى وقد يناقش في ذلك بان ما ذكروه انما يتجه لو كان اللازم النقل بلفظ المروي عنه وهو ممنوع لجواز النقل بالمعنى كما هو مقتضى جملة من الاخبار وفتوى المعظم بل التحقيق ان ذلك هو الغالب وح لا يتجه ما ذكر لان الفصاحة غير ثابتة في الرواة ولا فقدها مستلزم لظن الكذب فلا يمكن ترجيح الفصيح بافادته ظن الصدق اللهم الا ان يحكم بترجيحه باعتبار الاجماع المنقول في ير والمنية المعتضد بظهور عدم الخلاف وفيه نظر وكيف كان فلا اشكال في ان الاخذ بالفصيح حيث يدور الامر بينه وبين التخيير بينه وبين الركيك احوط

ومن المرجحات المتنية

ومنها كون احد الخبرين افصح فيرجح على الفصيح وقد صرح بهذا المرجح في يب وحكاه في ير ومح عن بعض وصار اليه ايضا في المنية فقال الافصح اي الاشد فصاحة يرجح على الفصيح لانه عليه السلام كان مختصا بالفصاحة وتبرز لا يليق ذلك فيما غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وذلك غير متحقق في الفصيح لمشاركة غيره له فيه ثم قال وقال آخرون لا يرجح بذلك لانه عليه السلام كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا وجد في كتاب الله العزيز وهذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لما قلناه من مشاركة غيره له في الفصيح واختصاصه بالافصح البالغ الى الغاية القصوى انتهى وقد صار الى القول الثاني في النهاية وده وم وية البادي ومح المبادي وية المامول قال في ير وغاية البادي ومح المبادي لانه صلى الله عليه وآله كان يتكلم بهما معا وكذا وجد القران العزيز وفي المعالم المتكلم لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وفي ية المامول لان المتكلم لا يجب استواء كلامه في الفصاحة انتهى والتحقيق ان يقال ان كانت الافصحية بحيث لا يقدر عليها سوى اهل العصمة عليهم السلام كما في خطب مولانا امير المؤمنين عليه السلام والصحيفة السجادية فلا اشكال في انها ارجح والا فلا ولكن الاحوط ترجيحها مهما امكن بل اذا دار الامر بين لزوم الاخذ بها والتخيير وقد اشار الى ما ذكرناه في الفوائد الحائرية فقال وحيث ظهر ان بناء التراجيح على ما يورث الظن والرجحان فلا اعتداد ببعض المرجحات التي ذكرها بعض مثل الفصاحة والافصحية مما يصل الى حد لا يجوز كون الكلام من غيرهم عليهم السلام او يصعب تجويز ذلك او يبعد غاية البعد مثل خطب نهج البلاغة والصحيفة السجادية وامثالهما ولا شك في ان هذا من اقوى المرجحات ومنها كون احد الخبرين خاصا فيرجح على العام وقد صرح بهذا المرجح في يب وير وشرحه والمنية وده وم وية لكوح مرهوم وقال فيه وذلك لثلثة اوجه الاول انه اقوى في الدلالة واخص بالمطلوب الثاني ان العمل بالعام يلزم منه ابطال دلالة الخاص وتعطيله ولا يلزم من العمل بالخاص تعطيل العام بل تاويله وتخصيصه ولا يخفى ان محذور التعطيل فوق محذور التاويل الثالث ان ضعف العموم بسبب تطرق التخصيص اليه وضعف الخصوص بسبب تاويله وصرفه عن ظاهره الى مجازه ولا يخفى ان تطرق التخصيص الى العموم اكثر من تطرق التاويل الى الخاص ولهذا كان اكثر العمومات مخصصة واكثر الظواهر الخاصة مقررة وبهذا يكون المطلق الدال على واحد لا بعينه مرجحا على العام وفي مح ويرهوم لانه اقوى دلالة من العام لاحتمال تخصيصه وفي غاية المامول اذ في تقديم العام الغاء الخاص جميعا انتهى ومنها كون احد الخبرين مقيدا فيرجح على المطلق وقد صرح بهذا في المعالم وغيره ومنها

كون احد الخبرين عاما ابتداء لم يرد على سبب خاص فيرجح على العام الذي ورد على سبب خاص وقد صرح بهذا المرجح في بعض واطلق فقال ترجيح العام المبتدأ
على السبب للخلاف في قصر الثاني على سببه انتهى وفصل في بعض الاحكام فقال العامان اذا ورد احدهما على سبب خاص وتعارضا بالنسبة الى ذلك
السبب فالوارد عليه اقوى لكن امره لان محذور المخالفة فيه اشد حيث اشتماله على تاخير البيان عن وقت الحاجة وان تعارضا في غيره فالمطلق
اولى لان عمومه اقوى من عموم مقابله لاستوائهما في صيغة العموم وخصوص الثاني بتخصيص ما ورد على الواقعة بها نظرا الى بيان ما دعت الحاجة
اليه والى اصالة مطابقة ما ورد في معرض البيان لما مست اليه الحاجة وللخلاف فيه انتهى وقد صرح بالتفصيل المذكور ايضا في المنية وح شرحه ومنها
كون احد الخبرين عاما لم يدخله التخصيص فيرجح على العام المخصص وقد صرح بهذا المرجح في بعض والمنية ودة وبعض المامول وم وح شرحه قال في بعض والمنية
لصيرورة الثاني مجازا بخلاف الاول لبقائه في تمام مسماه وفي الاحكام الذي لم يدخله المخصص اولى لعدم تطرق الضعف اليه وعلى هذا فما كان عاما
من وجه يكون مرجحا على ما هو عام من كل وجه وكذلك المطلق من وجه المقيد من وجه مرجح على ما هو مطلق من كل وجه وما هو منطوق من كل وجه مقدم
على ما هو منطوق من وجه دون وجه وكذلك الحقيقي من كل وجه مقدم على ما هو حقيقي من وجه دون وجه وفي ح شرحه يقدم العام الذي لم يخصص على
العام الذي قد خصص لتطرق الضعف بالخلاف في حجيته وتقييد المطلق كتخصيص العام فيقدم المقيد ولو من وجه على المطلق والمطلق الذي لم يخرج منه
مقيد على ما اخرج منه انتهى وقد يرجح العام المخصص على ما لم يخصص لان يكون دلالته على معناه في غاية الضعف بل قد يمنع منها لصيرورة التخصيص من
المجازات التابعة المساوية احتمالها لاحتمال الحقيقة ولا كذلك العام المخصص فينبغي ترجيحه ويظهر من ذلك العلامة المصير اليه هذا ومنها
كون احد الخبرين مشتملا على عام مخصص فيرجح على ما اشتمل على خاص مأول وقد صرح بهذا المرجح في جملة من الكتب ففي النهاية وح شرحه اذا كان العمل
باحدهما يقتضي تخصيص العام والعمل بالاخر يقتضي تأويل الخاص فالاول اولى لكثرته بخلاف الثاني وفي ينة يرجح العام المخصص على الخاص المأول
وفي غاية المامول من المرجحات المتنية كون احد الخبرين مشتملا على عام مخصص والاخر مشتملا على خاص مأول فان الاول يقدم على الثاني لان تخصيص
العام كثير بخلاف تأويل الخاص لذا كان اكثر العمومات مخصصة واكثر الظواهر مقررة غير مأولة ومنها ما ذكره في ح شرحه فقال في مقام ذكر المرجحات
الخارجية اذا تعارض عام هو خطاب شفاه لبعض من تناوله وعام اخر ليس كذلك فهو كالعامين ورد احدهما على سبب دون الاخر ووجهه ظاهر انتهى و
اشار الى ما ذكره في الاحكام ايضا فقال يرجح بان يكون احدهما قد قصد به المخاطبة على سبيل الاخبار بالوجوب او التحريم او غيره كما في قوله تعالى والذين
يظاهرون من نسائهم او في معرض الشرط والجزاء كما في قوله تعالى ومن دخله كان آمنا والاخر وردت المخاطبة به شفاها كما في قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا يا ايها الناس فان تقابلا في حق من وردت المخاطبة اليه شفاها فخطاب المشافهة اولى وان كان ذلك بالنظر الى غير من وردت المخاطبة اليه
شفاها كان الاخر اولى لما حققناه في معارضة العام المطلق والوارد على السبب المعين ولان الخطاب شفاها انما يكون للحاضر من الموجودين
وتعميمه بالنسبة الى غيرهم انما يكون بالنظر الى دليل اخر اما من اجماع على انه لا يفترق او من قوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومنها ما ذكره ايضا
في ح شرحه في المقام المذكور فقال اذا تعارض عامان احدهما امس بالمقصود واقرب اليه قدم على الاخر مثل قوله تعالى في وطي النكاح ان تجمعوا بين
الاختين فانه يقدم في مسئلة الجمع بينهما في الوطي بملك اليمين على قوله او ما ملكت ايمانكم فانه امس بمسئلة الجمع انتهى وفي الاحكام والنهاية في
المقام المذكور من المرجحات ان يكون احدهما قد قصد به بيان الحكم المختلف فيه بخلاف الاخر فالذي قصد به البيان للحكم يكون اولى لانه امس
بالمقصود وذلك كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فانه قصد به بيان تحريم الجمع بين الاختين بالوطي بملك اليمين فانه مقدم
على قوله سبحانه وتعالى او ما ملكت ايمانكم حيث لم يقصد به بيان الجمع ومنها ما ذكره في بعض فقال في المقام المذكور اذا كان عموم احدهما من قبيل
الشرط والجزاء والاخر من قبيل النكرة المنفية وغيرها فالاول اولى لان الشرط كالعلة والمعلل اولى من غيره انتهى وصرح بما ذكره من الحكم وعلته
في ح المختصر ايضا وعبارته في الاحكام خلاف ذلك فانه قال في المقام المذكور ومن المرجحات ان يكونا عامين الا ان احدهما من قبيل الشرط والجزاء والاخر
من قبيل النكرة المنفية والمعلل اولى من غير المعلل وقد يمكن ترجيح دلالة نفي النكرة بان دلالته اقوى ولهذا كان خروج الواحد منه بعيد خلفا في
الكلام عنه كما اذا قال لا رجل في الدار وكان فيه رجل بخلاف مقابله وبهذا يكون دلالة النكرة المنفية اولى من جميع اقسام العموم انتهى ومنها
ما ذكره في النهاية ايضا فقال في المقام المذكور الجمع المفيد للعموم من وجه راجح دلالته على العموم من المعرف بلام الجنس عليه للاتفاق من القائلين بالعموم
في الاول دون الثاني انتهى وصرح بما ذكره في الاحكام وح شرحه فانه واذا كان احدهما من قبيل اسم الجنس المعرف والاخر من قبيل من وما او الى

فقد يمكن ترجيح دلالة الشرط والجزاء بكونه يفيد الحكم بعلته بخلاف النكرة المنفية

من وما

لعدم

لعدم احتمالها للعهد احتمال ما قابلها له وفي الثاني بعد الجمع المحلى باللام والاسم الموصول لكن وما على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله في المعهود
فيصير دلالته على العموم اضعف ومنها ما ذكره في الاحكام فقال في المقام المذكور ومن المرجحات ان يكون دلالة احدهما من قبيل الجمع المعرف و
الاخر من الجمع المنكر فالمعرف اولى لوجهين الاول ان بعض من وافق على عموم الجمع المعرف خالف في المنكر وكان اقوى لبعده عن الخلاف والثاني انه
يدخله الابهام بخلاف المنكر وكان اولى وربما رجح المنكر بكونه داخلا على عدد اقل من الجمع المعرف فكان اقرب الى الخصوص فكان اولى ومنها
ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور ومن المرجحات ان يكون احدهما اسم جمع معرف والاخر اسم جنس دخله الالف واللام فاسم الجمع اولى
لامكان حمل اسم الجنس على الواحد المعهود بخلاف اسم الجمع المعرف فكان اقوى عموما ولهذا يكون مقدما على من وما ومنها ما ذكره في الاحكام
ايضا فقال في المقام المذكور ويرجح ان يكون دلالة احدهما من قبيل دلالة الشرط والجزاء والاخر من قبيل اسماء الجموع فالاول اولى لان اكثر من
خالف في صيغ العموم وافق على صيغة الشرط والجزاء ولان الدلالة مشيرة الى الحكم والعلة بخلاف مقابله وبهذا يكون اولى من باقي اقسام العموم
ومنها كون احد الخبرين يدل على المعنى بالوضع بطريق الحقيقة فيرجح على ما يدل عليه بطريق المجاز وقد صرح بهذا المرجح في بعض ونية وح شرحه والمنية ولم
ودة وبعض المامول والاحكام وشرح المختصر قال في المنية لان الحقيقة اظهر دلالة من المجاز ولافتقار المجاز في دلالته على المعنى الى قرينة واستغناء الحقيقة
عنها انتهى وصرح بالوجه الاخير في غاية المامول والاحكام ثم قال في المنية بعد ما حكيناه عنه ومنعه اخرون لان المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة
المرجوحة ولان المجاز الذي هو مستعمل اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اظهر دلالة من قولنا فلان سخي وفيه نظر لان رجحان المجاز على
الحقيقة باعتبار امر خارج كالاستعمال والهجر لا يوجب عليه رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار او مع اعتبار عدمه انتهى وفي بعض
قيل الحقيقة مقدمة على المجاز فقدم الاول وهو ضعيف لان المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز الذي هو الاستعارة اظهر دلالة
من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اقوى من دلالة قولنا فلان سخي وفي الفوائد الحائرية وربما اعتبر بعض الاصوليين كون المدلول في احدهما حقيقيا
وفي الاخر مجازيا والعام المخصص وكذا المطلق ومنها الافصحية وشيء منها ليس بشيء سوى الافصحية بالنحو الذي ذكرنا سابقا ومنها ما ذكره
في غاية المامول فقال في مقام ذكر المرجحات منها كون احد الدليلين مشتملا على مجاز اقرب والاخر على مجاز ابعد فان الاقرب يقدم دائما لكثرة
استعماله في الالسنة كتسمية الشجاع بالاسد فانه اقرب من تسمية الابخر بالاسد اذ لا يستعمل الا قليلا انتهى وفي ينة يرجح اقرب المجازات
على ابعدها وفي بعض اكثر المجازين شبها بالحقيقة ارجح من مقابله ومنها ما ذكره في ح لم فقال في المقام المذكور او يكون مدلولا اللفظ فيهما مجازيا
لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر او اقوى او اظهر منه في الاخر فيجب ترجيح الاشهر او الاقوى او الاظهر انتهى وقد اشير الى ما ذكر في
جملة من الكتب ففي النهاية يرجح المجاز على المجاز الاخر لشهرته او قوته او قرب جهته او رجحان دليله او شهرة استعماله وفي ح ص فيقدم المجاز على
مجاز اخر بكون ما يصحح المجاز اعني العلاقة مشهورا فيه دون الاخر او اقرب مع قربهما واتحاد جهتهما او يكون مصححه قرب بالمعنى الاخر كاسم السبب
على المسبب يقدم على عكسه لان المسبب يستلزم سببه لا عكس او برجحان دليل المجاز من الامور التي ذكرناها في معرفة المجاز لكونه يثبت بنص الواضع
او بصحة النفي والاخر بعدم الاطراد او بعدم صحة الاشتقاق او بشهرة استعماله دون الاخر انتهى وح يرجح بان يكون المصحح للتجوز في احدهما اظهر
واشهر من الاخر فهو اولى ومنها ما ذكره في ينة وبعض المامول ففي الاول يرجح اقل المجاز على اكثره وفي الثاني يرجح بكون احد المجازين اقل
احتمالا من الاخر بان يكون احد الخبرين مجازا في معنيين والاخر في اكثر من ذلك فيقدم الاقل لبعده من الاضطراب انتهى وفي النهاية اذا تعارض
خبران ولم يمكن العمل باحدهما الا بمجازين ويمكن العمل بالاخر بمجاز واحد كان الثاني اولى لقلة مخالفة الاصل وزاد في الثاني فقال ولانه ابعد
عن الاضطراب ومنها ما ذكره في الكتابين والنهاية والاحكام ايضا فقالوا يرجح المجاز على المشترك وقد تقدم الكلام في ذلك ومنها ما ذكره في
الاحكام فقال في المقام المذكور يرجح بان يكونا مجازين الا ان احدهما متفق على شهرته في محل التجوز كلفظ الغائط بخلاف الاخر فالمتفق اولى
لعدم افتقاره الى القرينة ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور يرجح بان يكونا حقيقيين الا ان احدهما اظهر واشهر
فالاشهر يرجح بان يكونا حقيقيين الا ان احدهما اظهر في المعنى لكثرة ناقليه او لكون ناقله اقوى واتقى من غيره او لغير ذلك وفيه ايضا الحقيقة
المشهورة ارجح من غيرها ومنها ما ذكره في الاحكام والنهاية فقالا في المقام المذكور يرجح بان يكون احد الحقيقيين متفقا عليها والاخر
مختلفا فيها فالمتفق عليه اولى وزاد في الاول فقال لانه اغلب على الظن ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور يرجح بان

غير مخصص

وفيه مع

ثم بلغ مقابلة على نسخه

يكون دلالة احدهما غير محتاجة الى اضمار ودلالة الاخرى محتاجة الى ذلك فالذي لا يحتاج الى ذلك اولى لقلة اضطرابه اعترض عليه في النهاية فقال بعد
الاشارة اليه وفيه نظر لانه عليه السلم كان يتكلم بهما معا انتهى وفيه نظر ومنها كون احدهما منطوقا فيرجح على المفهوم وقد صرح بهذا المرجح في
ونهر والمنية وده وغاية المامول وح صر وم قال في النهاية والمنية وغاية المامول والاحكام لان دلالة المنطوق اقوى من المفهوم وهل يختص ذلك بالمفهوم
المخالفة او لا بل يعم مفهوم الموافقة ايضا فيرجح المنطوق عليه ايضا ظاهر اطلاق النهاية ده وغاية المامول وم الثاني وصرح بالاول في المنية فقال
بعد الاشارة الى ذلك هذا في مفهوم المخالفة اما في مفهوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك ومنها ما ذكره في الاحكام فقال في المقام المذكور يرجح
بان يكونا دالين بجهة المفهوم الا ان احدهما من قبيل مفهوم المخالفة والاخر من قبيل مفهوم الموافقة فقد يمكن ترجيح مفهوم الموافقة من جهة انه متفق عليه
ومختلف في مقابله وقد يمكن ترجيح مفهوم المخالفة عليه من وجهين الاول ان فائدة مفهوم المخالفة التاسيس وفائدة مفهوم الموافقة التاكيد و
التاسيس اصل والتاكيد فرع فكان مفهوم المخالفة اولى الثاني ان مفهوم الموافقة لا يتم الا بتقدير فهم المقصود من الحكم في محل النطق وبيان
وجوده في محل السكوت اشد ولا كذلك مفهوم المخالفة فانه يتم بتقدير عدم فهم المقصود من الحكم في محل النطق وتقدير كونه غير متحقق في محل
السكوت وبتقدير ان لا يكون اولى باثبات الحكم في محل السكوت وبتقدير ان يكون له معارض في محل السكوت ولا يخفى ان ما يتم على تقديرات
اربعة يكون اولى مما لا يتم الا على تقدير واحد انتهى وقد مال الى ترجيح مفهوم الموافقة في النهاية وح صر وكذا صار اليه في غاية المامول فقال
يرجح بكون احد الخبرين دالا على الحكم بمفهوم الموافقة والاخر بمفهوم المخالفة فان الاول يقدم على الثاني ووجهه انه لو لم يعمل بمفهوم الموافقة لزم
مخالفة ما يشعر به اللفظ بمنطوقه وذلك قريب من استلزام الكذب بخلاف مفهوم المخالفة فان ترك العمل به انما يستلزم كون التقييد لفائدة
غير اخلاء الكلام عن الفائدة اهون خطرا من حمله على ما يقرب من الكذب ومنها ما ذكره في النهاية في مقام ذكر المرجحات اللفظية فقال الرابع عشر ان
يكون احدهما منصيصا على الحكم مع اعتباره بمحل الاخر والاخر ليس كذلك فيقدم الاول في المشبه والمشبه به معا لان اعتبار محل بمحل اشارة الى وجود
علة جامعة كقول الحنفي في قوله عليه السلم ايما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر يتخلل فيحل دباغه في المشبه وقوله عليه السلم لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا
عصب في المشبه به مسئلة تخليل الخمر على قوله فيها ومنها ما ذكره في النهاية ايضا فقال في المقام المذكور السادس عشر ان يكون احدهما منصيصا
على الحكم مع ذكر المقتضي لضده كقوله عليه السلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانه مقدم على ما ليس كذلك لدلالة اللفظ على ترجيح مدلوله
على ضده لان تقديمه يقتضي وحدة النسخ وتقديم ضده يقتضي تعدده مرتين والاول اولى ومنها ما ذكره في النهاية ايضا فقال في المقام المذكور
الثامن عشر الدليل المقتضي للحكم بغير واسطة راجح على ما يقتضيه بواسطة كما اذا كانت المسئلة ذات صورتين فالمعلل ان ابرز الكلام في
صورة واقام الدليل فللمعترض اذا اقام الدليل على خلافه في الصورة الثابتة ثم تسلل الى الصورة الاخرى بواسطة الاجماع يقول المعلل
ان دليلي ارجح لانه بغير واسطة ودليل المعترض بواسطة والاول راجح لان كثرة الوسائط الظنية يقتضي كثرة الاحتمالات فيكون مرجوحا ومنها
ما ذكره في ب وشرح الباذل للمنية والزبدة وغيرها فقالوا المؤكد راجح من غيره ومنها ما ذكره في النهاية والاحكام فقالوا الدال على المراد بوجهين ارجح مما يدل
من وجه واحد وزاد في الاول فقال لان الظن الحاصل منه اقوى ثم قال وفيه نظر فان قوة الدلالة لا توجب التخلص عن التاريخ ونظم وح صر في المقام
المذكور يرجح بان يتاكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات دلالته او تكون اقوى وما لا يوجد مثله في الاخر فيرجح متاكد الدلالة وزاد في الاول فقال
ومن امثلته ما جاء في بعض الاخبار التفسير للمنام بعد دخول الوقت من قوله تقصر ان لم تفعل فقد خالف الله ورسوله ومنها ما ذكره
في الاحكام وح صر فقالا يرجح بان يكون دلالة احدهما على مدلوله بطريق المطابقة والاخر بدلالة الالتزام فدلالة المطابقة اولى لانها اضبط ومنها
ما ذكره في الاحكام فقال في المقام المذكور يرجح بان يكون احد الظاهرين مضطربا في لفظه بخلاف الاخر فغير المضطرب اولى لانه ادل على الحفظ و
الضبط ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور يرجح بان يكون احدهما دالا على الحكم والعلة والاخر على الحكم دون العلة فما دل
على العلة يكون اقرب الى المقصود بسبب سرعة الانقياد وسهولة القبول ولدلالته على الحكم من جهة دلالته على العلة وما دل على الحكم بجهتين يكون
اولى ولان التعليل يلزمه مخالفة ما يدل من جهة واحدة والعمل بالمقابل يلزم منه مخالفة الدليل الاخر في الحكم من جهتين فكان اولى وربما يرجح
ما لم يدل على العلة من جهة ان المشقة في قوله اشد والثواب عليه اعظم لانه عصوا الله ولذلك كان هو الاغلب انتهى وقد
صرح بما ذكره من المرجح في النهاية ونهر وده وشرحه للمنية وغاية المامول وح صر وفيه لان فهم الاهتمام بتوكيده ونظم الان المعلل

انتفاء الحكم في محل السكوت

نسخه
يدبغ

ومن جهة

اقوى

اقوى دلالة في المنية لانه اقرب الى الايضاح والبيان ولافضائه الى المقصود بسرعة الانقياد وسهولة القبول ومنها ما ذكره في الاحكام
ايضا فقال في المقام المذكور يرجح بان يدل كل واحد منهما على الحكم والعلة الا ان دلالة احدهما على العلة اقوى من دلالة الاخر عليها فالاقوى يكون
اولى لكونه اغلب على الظن ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور يرجح بان يكون كل واحد منهما مؤولا الا ان دليل التاويل في احدهما
ارجح من دليل التاويل في الاخر فهو اولى لكونه اغلب على الظن انتهى وقد صرح بهذا المرجح ايضا في ده وغاية المامول وح صر ومنها ما ذكره في الاحكام
ايضا فقال في المقام المذكور يرجح بان يكون احدهما قولا والاخر فعلا فالقول اولى لكونه ابلغ في البيان وان كان احدهما قولا وفعلا والاخر قولا
فقط فالقول والفعل اولى لانه اقوى في البيان وقال في مقام اخر ايضا يرجح بان يكون احدى الروايتين عن صيغة النبي ص والاخرى عن فعله فرواية
الصيغة يكون ارجح لقوة دلالتها وضعف الفعل ولهذا اختلف في دلالة الفعل وجواز الاحتجاج به ولم يخالف في الصيغة ولان ما يفعله
النبي ص الى الاختصاص به اقرب بمدلول الصيغة ولان تطرق التفعيل الى الانسان في فعله اكثر منها في كلامه لهذا قلما يتكلم الانسان بخلاف ما يفعل
ومنها ما ذكره في الاحكام ونهر وده وغاية المامول وح صر فقالوا في المقام المذكور يرجح بان يكون دلالة احدهما من قبيل دلالة الاقتضاء ودلالة
الاخر من قبيل دلالة الاشارة فدلالة الاقتضاء وكذا دلالة الاخر من قبيل دلالة الاشارة فدلالة الاقتضاء اولى وزاد في الاولين والرابع فقالوا لترجحها
بقصد المتكلم لها بخلاف دلالة الاشارة ومنها ما ذكره في الاحكام والنهاية وح صر فقالوا في المقام المذكور يرجح بان يكون دلالة احدهما من
قبيل دلالة التنبيه والايماء فدلالة الاقتضاء اولى وزاد في الاولين لتوقف صدق المتكلم او مدلول منطوقه عليه بخلاف دلالة التنبيه والايماء انتهى
ومنها ما ذكره في الاحكام والنهاية وح صر فقالوا في المقام المذكور يرجح بان يكون دلالة احدهما من قبيل دلالة الاقتضاء والاخر من قبيل دلالة المفهوم
فدلالة الاقتضاء اولى وزاد في الاولين فقالوا لوقوع الاتفاق عليها ووقوع الخلاف في مقابلها وزاد في الاول فقال ولان ما يعرض دلالة الاقتضاء من
المبطلات اقل مما يعرض المفهوم ولهذا كان ما كان من قبيل دلالة التنبيه والايماء مقدما على دلالة المفهوم وصرح في الثالث بانه لا فرق في المفهوم بين المخالف
والموافق ومنها ما ذكره في الاحكام والنهاية فقالا في المقام المذكور يرجح بان يكونا دالين بجهة الاقتضاء الا ان العمل باحدهما في مدلوله لضرورة صدق
المتكلم او لضرورة وقوع الملفوظ به عقلا والاخر لضرورة وقوع الملفوظ به شرعا كما سبق تعريفه فما يتوقف عليه صدق المتكلم او وقوع الملفوظ به عقلا
اولى نظرا الى بعد الخلف في كلام الشارع وامتناع مخالفة المعقول وقرب المخالفة في المشروع انتهى وفي ح صر اذا تعارض بالاقتضاء فاحدهما لضرورة والاخر الصدق لضرورة
وقوعه شرعا فيقدم الاول لان الصدق اهم من وقوعه شرعا ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال يرجح بان يكونا دالين بجهة التنبيه والايماء الا ان يكون احدهما
لو لم يقدر كون المذكور فيه علة للحكم المذكور معه كان ذكره عبثا وحشوا والاخر من قبيل ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب فالذي لو لم يقدر التعليل به
كان ذكره عبثا اولى من الاخر نظرا الى ان محذور العبث في كلام الشارع والعاقل اتم من محذور المخالفة لدلالة حرف الفاء على التعليل لامكان تاويلها بغير
السببية بل هو اولى من سائر انواع التنبيه والايماء لما ذكرناه من زيادة المحذور وما دل على العلية بفاء التعقيب لظهوره مقدم على ما عداه من باقي اقسام
التنبيه والايماء انتهى وفي ح صر اذا تعارض ايماءان احدهما لانتفاء العبث والحشو والاخر لغيره من ترتيب حكم على وصف قدم الاول لكون انتفاء الحشو فيه
من دلالة الفاء على الترتيب وفي النهاية يرجح بان يدلا بجهة التنبيه والايماء الا ان احدهما لو لم يقدر كون المذكور علة للحكم لكان عبثا وحشوا فانه راجح على
الايماء بما لا يثبت فيه الحكم بفاء التعقيب ومنها ما ذكره في الاحكام وح صر ونهر فقالوا في المقام المذكور يرجح بان يكونا مشتركين الا ان مدلولات احدهما
اقل من مدلولات الاخر فالاول اولى لان الخلل فيه اقل لقلة اضطرابه وقرب استعماله فيما هو المقصود منه ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور
يرجح بان يكون لفظ احدهما مشتركا والاخر غير مشترك بل متحد المدلول فما اتحد مدلوله اولى لبعده عن الخلل وفي العالم في المقام المذكور يرجح بان
يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الاخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال
في المقام المذكور يرجح بان يكون احدى الروايتين عن سماع عن النبي ص والاخرى عن كتاب ما جرى في مجلسه او زمانه وسكت عنه فرواية السماع اولى لكونها ابعد
عن غفلة النبي ص وذهوله وعلى هذا يكون الرواية عما جرى في مجلسه وسكت عنه اولى مما جرى في زمانه خارجا عن مجلسه انتهى وفي ح صر في المقام
المذكور يرجح بان يكون احدهما جرى بحضوره وسكت عنه والاخرى بغيبته فسمع وسكت عنه ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا في المقام المذكور يرجح
بان يكون احدهما يدل على مدلوله بالوضع الشرعي والاخر بالوضع اللغوي وكل واحد منهما مستعمل في الشرع فهنا يظهر ان العمل بالوضع اللغوي يكون
يكون اولى لانه من لسان الشارع مع كونه مقررا للوضع اللغوي وما هو عرف ومصطلح وان كان من لسانه الا انه مغير للوضع اللغوي ولا يخفى ان العمل بما

ثم بلغ مقابلة على نسخه
وصح بحسبها

نسخه
بما دبت فيه

نسخه
جرى

هو من لسان الشارع من غير تغيير له من العمل بما هو من لسانه مع التغيير لانه ابعد عن الخلاف في هذا بخلاف ما اذا اطلق لفظا واحدا وكان له مدلول لغوي
وقد استعاره الشارع في معنى آخر وصار عرفا له فانه مهما اطلق الشارع ذلك اللفظ فيجب تنزيله على عرفه الشرعي دون اللغوي لان الغالب ان الشارع
انه اذا اطلق لفظا وله موضوع في غير انه لا يريد به غيره وقد صرح بتقديم الاشهر مطلقا في اللغة او في الشرع او في العرف على غيره ثم قال يقدم اللغوي
المستعمل شرعا في معناه اللغوي على اللفظ الشرعي وهو ما نقله الشارع عن معناه اللغوي لعدم التغيير والبعد عن الخلاف بخلاف المنفرد الشرعي وهو ما له
معنى شرعي فقط والآخر له معنى لغوي فان حمله على الشرعي اظهر انتهى وربما يستفاد من جملة من العبارات خلاف ذلك ففي التهذيب والمنتهى وغاية البادي وشرح
المبادي يرجح الدال بالوضع الشرعي على الدال بالوضع اللغوي وزاد في الثاني فقال والوجه ان يرجح اللفظ الذي صار شرعيا في غيرها وضع في اللغة على الشرعي اولى
من حمله على اللغوي لان اللغوي منسوخ ح اما الذي ليس كذلك مثل ان يكون لفظ يدل بوضعه الشرعي على حكم ولفظ آخر يدل بوضعه اللغوي على حكم
ولا عرف للشرع في هذا اللفظ فانه لا يرجح الاول عليه لان هذا اللغوي حيث لم ينقله الشرع يكون لغويا عرفيا شرعيا والاول شرعي لا غير والنقل على
خلاف الاصل بل يرجح ح ثم قال اذا كان احد الخبرين قد اشتمل على لفظ موضوع في اللغة لمعنى والشارع استعمله في ذلك المعنى والآخر قد
اشتمل على لفظ قد وضعه الشارع لمعنى من غير وضع اهل اللغة له فالاول راجح لان الاصل موافقة الشرع للغة وهذا بخلاف ما اذا كان اللفظ
واحدا منفردا واستعمل في اللغة لمعنى وفي الشرع لآخر فان المفهوم من الشرع انه اذا اطلق اللفظ فانما يريد به معناه الذي وضعه هو بازائه وزاد في
الثالث فقال قال فخر الدين فيه تفصيل وهو ان اللفظ الذي صار شرعيا فحمله على المعنى الشرعي اولى من حمله على المعنى اللغوي واما الذي لم يثبت فيه ذلك
منهما مثل ان يدل احد اللفظين بوضعه الشرعي على حكم وليس للشرع في هذا اللفظ عرف فلا يترجح الشرعي على هذا اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم ينقله
الشرع فهو لغوي وعرفي وشرعي معا واما الاول فهو شرعي وليس بلغوي ولا عرفي والنقل على خلاف الاصل فكان هذا اللغوي اولى واختار هذا التفصيل
المص في النهاية وفيه نظر فان القسم الاول لعل الكلام فيه هذا الكلام في ترجيح احد الخبرين على الآخر لا في ترجيح احدى دلالتي الخبر الواحد على الاخرى
واما القسم الثاني فلانه عند رجحان الدال بالوضع الشرعي على الدال بالوضع اللغوي بل الحق ذلك لان تكلم الشارع بوضعه اغلب من تكلمه بوضع
اهل اللغة فكان ارجح وقوله يكون اللغوي اذا لم ينقله الشارع عرفيا وشرعيا ثم اذ لا يلزم من عدم نقل الشارع اياه عن موضوعه وضعه لذلك المعنى
والمراد بالشرعي ما وضعه الشارع لمعنى لا ما ابقاه على موضوعه او استعمله فيه وكذا الكلام في العرفي وينبغي التنبيه على امور **الاول** ليست
مرجحات المتن والدلالة منحصرة في الامور المذكورة بل كلما اقتضى الترجيح ودل على كون احد الخبرين اقوى لانه معارضه كان اللازم الاخذ به
والرجوع اليه والظاهر انه مما لا خلاف فيه بينهم كما لا يخفى على من تتبع كلامهم فلا يناط هذا القسم من الترجيح بظنون خاصة كالادلة الشرعية
عند ظانيها ولا بامور خاصة على جهة التعبد لانه تقدم الظن والمرجع في معرفة الاقوى لانه هو العرف واللغة بالاتفاق وقد اشار الى
ما ذكرناه اولا في الفوائد الحائرية فقال قد عرفت عدم حجية الظن وحرمة العمل به الا ظن المجتهد بعد استفراغ وسعه في تحصيل ما هو اقوى وبا
لصواب احرى فما يكون الاظهر عنده انه حكم الله تع فاذا ورد خبران متعارضان فلا بد من استفراغ الوسع في تحصيل الاقوى والاظهر
والاحرى بالمرجحات المفيدة لذلك فاذا حصلت له يكون حكم الله مقصورا فيه لا يتعداه الى غيره لان ذلك الغير داخل في عموم ما دل على حرمة العمل
بالظن لا مخرج له اصلا لان المخرج هو الاظهر انه حكم الله تع بالادلة التي عرفت مع انه اذا كان احد الخبرين عنده بعضه الاظهر انه حكم الله بحيث المعارض
له عنده خلاف في ذلك ان الاظهر انه ليس حكم الله لان حكم الله عند الشيعة واحد لا تعدد فيه اصلا واخبارهم صريحة في ذلك وحكم الله الظاهري
عبارة عما ظهر عند الفقيه انه حكم الله تع في الواقع وحصل له ظن بذلك لا ما ظهر عنده انه ليس حكم الله واقعا بل ولا الذي شك في انه حكم الله
الواقعي ام لا فضلا عن ان يكون ظهر عنده انه ليس حكم الله وانما حكم الله الظاهري ليس الا المظنون انه حكم الله الواقعي لكون الظن انه هو ولذا
نقول حكم الله الظاهري وبالجملة اذا كان حكم من الاحكام مرجوحا عند الفقيه انه حكم الله لا يمكن للفقيه الفتوى بانه حكم الله والعمل به قطعا بل المساوي
الطرفين لا يمكنه فضلا عن المرجوح بل الراجح عند ليس الا هنا وكون الظن حكم الله يحتاج الى دليل شرعي قطعي لولاه لكان الفتوى والعمل به حراما
قطعا ايضا كما عرفت وعرفت انه اجماعي ايضا عند جميع المسلمين فضلا عن الشيعة وايضا خبر الواحد من حيث كونه ظنا نزاعي بين المسلمين فضلا عن
الشيعة حتى ان السيد ادعى ان حرمة العمل به ضروري ومذهب الشيعة كالقياس ووافقه جمع كثير من فقهائنا وينسب العامة ذلك الى الشيعة فظهر انهم
كانوا معروفين بهذا وصرح المتكلمون من قدماء الشيعة بذلك في كتبهم الكلامية والاصولية حتى ان منهم من استحال التعبد به وهم كانوا اماما معاصرين

للائمة ع

الشرعي اولى من الدال بالوضع

واللفظ الثاني بوضعه اللغوي على حكم

تنبيه في ما يتعلق بمرجحات الخبرين

للائمة عليهم السلم او في غاية قرب العهد منهم صلوات الله وسلامه عليهم وبالجملة خبر الواحد الحجية المذكورة وغيرها يحتاج حجيته الى دليل تام
شرعي ولا دليل على حجية خبر الموهوم والمرجوح بل والمشكوك ايضا فضلا عن المرجوح لان دليل حجيته اما الاجماع وهو مع تعذر الثبوت و
التمامية انما يشمل ما هو راجح لا المشكوك والمرجوح ان قلنا بعدم الاجماع على حرمة العمل بهما والا فانه مع ان الظ وقوع الاجماع على الحرمة بل
لا تامل في الاجماع عليها واما مفهوم آية ان جاءكم فعلى تقدير القول بمفهوم غير خفي انها غير شاملة للخبرين المتعارضين من العادل فضلا عن
شمولها للمرجوح منهما سيما بعد ملاحظة العلة الواردة فيها بالعكس العمل بخبر الفاسق ولزوم التبين فيه واما آية فلولا نفر الاية فضعف غير خفي انه ليس فيها
سوى اطلاق منصرف الى غير الانذار بالمتعارضين واما انه بعد سد باب العلم يكون الطريق منحصرا في الظن فهذا يقتضي انحصار الحجية في المظنون
والراجح وايضا ترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلا فكذا شرعا بناء على ان الحسن والقبح عقليان وورود الاخبار الكثيرة في كون العقل احد الحجتين و
وجوب متابعته مطلقا وايضا ورد عنه صلى الله عليه وآله انه قال دع ما يريبك الى ما لا يريبك وورد ايضا عليكم بالدرايات دون الروايات وامثال ذلك
وورد في مقام التعارض انهم قالوا ان لكل حق حقيقة ولكل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه ولا يخفى شموله لكل حقيقة كل منهما لا خصوص
موافقة الكتاب بالهوية بل لا تخصيص مع انه ورد غيره من المرجحات الاخر في نصوص كثيرة **الثاني** كما يجب الاخذ بالاقوى لانه في تعارض الخبرين
كذا يجب الاخذ بالاقوى لانه في تعارض الآيتين الشريفتين وتعارض الكلامين من اهل اللغة واهل الرجال وتعارض الاجماعين المنقولين لان دليله
في محل البحث يجري في الجميع كما لا يخفى **الثالث** لا فرق في لزوم الاخذ بالاقوى لانه بين كون المتعارضين من قبيل تعارض العموم
والخصوص المطلقين او من قبيل تعارض العموم من وجه **الرابع** لا يخفى ان الوجوه المتقدمة قد يتعارض بعضها مع بعض فيلزم ح الرجوع الى
الاقوى منهما قطعا **الخامس** لا فرق في لزوم الاخذ بالاقوى بين ان يكون تعارض المتعارضين في الاحكام التكليفية او الوضعية او في العبادات
او المعاملات **مفتاح** اذا ورد خبران متعارضان وكانا جامعين لشرائط الحجية ومتكافئين سندا ودلالة وخاليين عن المرجحات الا ان احدهما
موافق للاصل ومقرر له والآخر مخالف له وناقل عنه فهل يلزم ح ترجيح الناقل او المقرر اختلفوا فيه على اقوال الاول انه يجب ترجيح الناقل والاخذ
به وهو للتهذيب ح ي وشرح البادي وحكي في جملة من الكتب عن الاكثر ففي النهاية والمنية اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الثاني ناقلا ارجح من الاول عند
الاكثر وقال بعضهم المقرر اولى وفي غاية البادي اذا كان احد الخبرين مخالفا لحكم الاصل والآخر موافقا له كان المخالف راجحا وهو قول جمهور الاصوليين وقيل
الموافق راجح وفي المعالم في مقام ذكر المرجحات الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الآخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم
الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ ره وفي غاية المأمول اكثر الناس على تقديم الناقل على المقرر وذهب بعضهم الى التساوي بينهما الثاني ان المقرر
اولى وهو للفوائد الحائرية والمحكي عن الشيخ وبعض في جملة من الكتب المتقدمة الثالث انه لا يرجح احدهما على الآخر بل هما متساويان وهو المحكي في غاية
المأمول عن بعض الرابع ما صار اليه في المعارج فقال اذا كان احد الخبرين موافقا للاصل قال قوم يكون المقرر اولى وقال آخرون الناقل اولى
والحق انه اما ان يكون عن الرسول ص او عن الائمة عليهم السلم فان كان عن النبي ص وعلم التاريخ كان المتأخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن
وان جهل التاريخ وجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا واما ان كان عن الائمة ع وجب القول بالتخيير سواء
علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود عنهما والنسخ لا يكون بعد النبي ص فوجب القول بالتخيير انتهى قال في المعالم قال المحقق بعد نقله القولين
وحاصل الحجتين ونعم ما قال الحق ثم انه ساق كلامه الخامس ما ذكره في غاية المأمول فقال والذي نختاره التفصيل وهو ان الخبرين المتعارضين اما ان
يكونا واردين عن الرسول ص او عن الائمة ع فان كانا عن الرسول ص فان علم التاريخ عمل بالمتأخر مطلقا وان جهل التاريخ فالمقرر مقدم بناء على ما ذكرنا من
ان الشارع لا يفيد حكما علم بالاصل وح فيكون المقرر واردا بعد الناقل وان كانا عن ائمتنا عليهم السلم فالناقل مقدم على المقرر لان المقرر لما كان
موافقا للاصل كان كالمستغني عن ذكره بحكم الاصل وحيث لا نسخ بعد الرسول ص فلا يحتمل تأخر المقرر عن الناقل انتهى للقول الاول وجوه منها ما
صار المعظم اليه وفيه نظر للمنع من ذلك سلمنا لكن حجية الشهرة خصوصا في هذه المسألة محل اشكال ومنها ما اشار اليه في المعارج والنهاية والمنية وكم
وغاية المأمول من ان الناقل له حكم النقل ويستفاد منه ما لا يعلم الا منه والموافق للاصل يستغني عنه بالاصل فيغلب على الظن انه لا حاجة للشارع الى ذكره
للاستغناء عنه بالاصل وقد تمسك بهذه الحجة في غاية البادي فقال بعد الحكم برجحان الناقل لان الشارع انما يحتاج اليه ليعرفنا ما لم تستقل عقولنا
بادراكه لا ما كان لعقولنا دلالة عليه انتهى قال في النهاية اعترض عليه بانه لو جعلنا المقرر متأخرا استفيد منه ما لا يستقل العقل به ولو جعلناه متقدما

مفتاح في بيان ترجيح الخبرين المتعارضين

الاخر ناقلا والاخر مقررا

اعتقدنا منه ما يتمكن العقل من معرفته ومنها ما اشار اليه في النهاية والمنية وغيرهما من ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف
المقرر فانه يوجب تكثيره لانه يزيل حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل قال في النهاية اعترض عليه بان ورود الناقل بعد ثبوت حكم الاصل ليس
بنسخ لان دلالة العقل انما يفيد بشرط عدم دليل السمع فاذا وجدنا انتفى دليل العقل فلا يكون السمعي رافعا لحكم العقل بل يكون مبينا لانتهائه فلا يكون
ذلك خلاف الاصل ولانه معارض بانا لو جعلنا المبقي متقدما لكان المنسوخ حكما ثبت بدليلين العقل والسمع هو اشد مخالفة لانه نسخ للاقوى
بالاضعف ومنها ما اشار اليه في النهاية والمأمول فقال بعد الاشارة فقال بعد الاشارة الى الحجة الاولى لان تقديم المقرر على الناقل يستلزم حمل كلام
الشارع على التاكيد وتقديم الناقل يستلزم التاسيس وهو اولى من التاكيد انتهى وتقرير بما ذكره في حج [illegible] والقول الثاني ما اشار اليه في النهاية
والمنية وغيرهما من ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته لان فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد فحمل كلام
الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ
ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقديم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع
الحاجة اما الناقل فظ واما المقرر فلوروده بعده فيؤسس ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى قال في المعالم هذه الحجة وحجة القول الاول لا تنهضان لاثبات
المدعى وهو جيد وفي المنية بعد الاشارة الى هذه الحجة وفيه نظر فان حجة اعتراها برجحان الناقل على المقرر وهو مدعى الاولين ورجحان المقرر على الناقل
من الوجه الذي ذكروا انما يتحقق اذا جمعنا بين الحديثين ولم يرد احدهما وليس في الشرع لوازم التعارض اذ لا يتأتى الا فيما اذا علم اتحاد تاريخ الحديثين انتهى
والقول الثالث ما ذكره في [illegible] المأمول فقال ذهب بعضهم الى التساوي بينهما بناء على ان الظ ان المقرر انما ورد بعد الناقل اذ لو تقدم المقرر
في الورود على الناقل كانت فائدته التاكيد ولو تاخر عنه في الورود كانت فائدته التاسيس وهو اولى من التاكيد فبما تاخر عنه رجح يقع التعارض بين
جهتي ترجيح المقرر والناقل فيتساويان انتهى والقول الرابع والخامس ما ذكره في حج وفي المأمول وقد تقدم ذكره والتحقيق في هذا المقام ان يق
ان المسئلة تحتمل صورا كما صرح به في المعارج وغيره منها ان يكون الخبران المتعارضان الموافق احدهما للاصل من الائمة ع ويكون الاصل
مستندا الى عمومات الكتاب والسنة الموجبة للظن بالحكم الواقعي الذي هو محل الصواب والخطأ والكاشفة عنه مثال ذلك ان يرد عن الصادق ع يصح
بيع المعاطاة ويرد عنه ايضا لا يصح بيع المعاطاة فان الاول موافق لاصالة صحة البيع المستندة الى عموم قوله تع احل الله البيع الكاشف عن الواقع
والموجب للظن والثاني مخالف لها ومن ذلك ايضا ان يرد عنه عليه السلم يحل اكل الفاكهة الفلانية ويرد عنه ايضا لا يحل اكل تلك الفاكهة فان الاول
موافق لاصالة اباحة الاشياء المستندة الى عموم قوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا الكاشف عن الواقع والموجب للظن بدون الثاني ومن ذلك ايضا
ان يرد عنه ع يلزم الوفاء بالشرط الفلاني ويرد عنه ايضا لا يلزم ذلك فان الاول مستند الى اصالة لزوم الوفاء بالشروط المستندة الى عموم قوله المؤمنون
عند شروطهم الكاشف عن الواقع والموجب للظن بدون الثاني ومن ذلك ايضا ان يرد عنه ع يجب السورة في الصلوات اليومية ويرد عنه ع ايضا لا يجب
السورة فيها فان الاول موافق لاصالة صحة الصلوة مط المستندة الى العمومات الامرة بها نحو قوله تع اقيموا الصلوة الكاشفة عن الواقع والموجبة للظن
بدون الثاني وذلك مبني على القول بان الفاظ العبادات موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد ومن ذلك ايضا ان يرد عنه عليه السلم لا يجب على متعمد الجنابة الغسل
اذا تضرر به ولزم الحرج ويرد عنه ع ايضا يجب عليه الغسل وان اصابه ما اصابه فان الاول موافق لاصالة نفي الضرر ونفي الحرج المستندة الى العمومات النافية للضرر
والحرج الكاشفة عن الواقع والموجبة للظن بدون الثاني وبالجملة امثلة ما فرضناه كثيرة في الغاية ويلزم فيه ترجيح الخبر الموافق للاصل والاخذ به
وترك المعارض له سواء كان المتعارضان عن امام واحد او احدهما من امام والاخر من اخر وسواء علم بتقدم الموافق للاصل او تاخره او جهل
التاريخ وسواء كانا قطعيين سندا او ظنيين كذلك ام بالعكس او ظنيين سندا ودلالة وذلك لان الخبر الموافق للاصل المذكور يفيد بنفسه الظن بالحكم الواقعي
كالمعارض له فاذا انضم اليه الاصل المذكور المفيد بنفسه الظن بالحكم الواقعي تقوى الظن ويلزم من ذلك صيرورة المعارض له موهوما فيلزم طرحه لان المعتبر
في باب التراجيح العمل باقوى الظنين وطرح الموهوم وقد تقدم اليه الاشارة ولان طرح الخبر الموافق للاصل يلزم منه ارتكاب تخصيصين وتجوزين
احدهما تخصيص عموم ما دل على حجيته وثانيهما تخصيص العموم الذي هو مستند للاصل الموافق ولا كذلك طرح الخبر المعارض فانه لا يلزم منه الا تخصيص واحد
وهو التخصيص الاول ومن الظ انه اذا دار الامر بين ارتكاب تجوزين وارتكاب تجوز واحد كان الثاني اولى ولان ما دل على اعتبار اكثر المرجحات السابقة
بل جميعها يدل على اعتبار المرجح المفروض وهو الاصل المشار اليه هذا مضافا الى تصريح بعض بان كثرة الادلة من المرجحات لا يقال يعارض ما ذكر قاعدة

اولوية

[illegible]

اولوية التاسيس على التاكيد لما عرفت سابقا من ان الاخذ بالمقرر والموافق للاصل يستلزم التاكيد والاخذ بالناقل والمخالف يستلزم التاسيس
لانا نقول ما ذكر ضعيف اما اولا فللمنع من دوران الامر بين التاسيس والتاكيد لان فهم الاصل الذي احد الخبرين المتعارضين موافق له لا يكون متحققا
لكل احد حتى يلزم التاكيد بذكر الخبر الموافق بل قد لا يفهمه الا الاوحدي ولان ذكر الخبر الموافق للاصل لعله وقع في مقام جواب سؤال السائل فلا يلزم
التاكيد به وبالجملة ان ادعى لزوم التاكيد بمجرد ذكر الموافق للاصل وان لم يعرفه المخاطب فهو غلط لان التاكيد ليس الا تقوية الفهم ولا يتحقق الا بعد
تحقق اصل الفهم بشيء وهذا غير محقق وان ادعى لزوم التاكيد باعتبار ان كل احد يفهم الاصل فيكون ذكر الموافق له تاكيدا فهو ايضا غلط لما
بيناه سلمنا صدق التاسيس والتاكيد حقيقة في محل البحث ولكن نمنع من اولوية التاسيس على التاكيد مط لعدم الدليل على ذلك اذ ليس نص
عليه في اية او رواية او كلام اهل اللغة حتى يتمسك باطلاق العبارة ولا مما يشهد به العقل والقدر الذي يشهد به العقل غير المفروض كما لا يخفى سلمنا
وجود دليل مطلق يقتضي الحكم باولوية جميع افراد التاسيس على التاكيد لكنه معارض بعموم ما دل على مرجوحية زيادة التخصيص والتعارض
بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه ومن الظ ان الاخير اولى لا يقال الغالب فيما ورد عن الائمة ع بيان الامور المخالفة للاصل فيلحق محل
البحث به عملا بالاستقراء المفيد للظن فيلزم ترجيح الناقل لانا نقول كذلك غير مسلم لعدم الدليل عليه سلمنا ولكن الظن الحاصل من انضمام
الاصل مع الخبر اقوى فتم ولا يقال يعارض ما ذكر اطلاق الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير في العمل باحد الخبرين المتعارضين لانا نقول لا نم شمول
الاطلاق المذكور لمحل البحث لظهور انصرافه الى صورة عدم كون الظن الحاصل من احد الخبرين اقوى وقد بينا ان الظن الحاصل من الخبر الموافق
للاصل اقوى فلا ينصرف اليه الاطلاق سلمنا ولكن يجب تقييده بما دل على لزوم العمل باقوى الظنين كما قيد به بالنسبة الى اكثر المرجحات السابقة مع انه معارض
باطلاق الاخبار الدالة على لزوم العمل بالاحتياط حيث يكون مقتضى الاصل موافقا له فتم ولا يقال يعارض ما ذكر اطلاق الاخبار الدالة على لزوم الاخذ بالحديث
المتاخر لانا نقول هذه الاخبار لا يجوز الاعتماد عليها لما بيناه سابقا ولانه لا قائل بمضمونها هنا كما لا يخفى وبالجملة الاخذ بالموافق للاصل المفروض هو
الاقرب وربما يتوهم ان الموافقة للاصل بالمعنى المذكور ليس من محل بحث القوم كما يشعر به بعض كلماتهم من انهم اطلقوا لفظ الاصل وكان شاملا للاصل المفروض فتم
واذا كان احد الخبرين موافقا لاصل مستند الى عموم والاخر موافقا لاصل اخر مستند الى عموم هو اعم من مستند الاصل الاول فلا يبعد ترجيح الموافق للاصل
المستند الى عام اخص وجه يظهر بالتدبر ومنها ان يكون الخبران المتعارضان الموافق احدهما للاصل من الائمة ع ويكون الاصل مستندا الى عقل او نقل يدل على
لزوم العمل به حيث يحصل العجز عن معرفة الواقع علما او ظنا فيكون وجوب العمل به من باب التعبد الصرف كالحكم بالحلية فيما في يد المسلم ولا يكون الحكم المستفاد
من هذا الاصل حكما واقعيا يكون محل الخطاء والصواب بل ليس المستفاد منه الا الحكم الظاهري مثال ذلك ان يرد عن الصادق ع لا يجب الاستهلال في اخر
شعبان ويرد عنه ع ايضا يجب ذلك فان الاول موافق لاصالة براءة الذمة التي هي حجة تعبدا حيث يحصل العجز عن معرفة الواقع علما وظنا بخلاف الثاني
ومن ذلك ايضا ان يرد عنه ع ان خيار الغبن لا يكون فوريا بل هو موسع ويرد عنه ايضا ان خيار الغبن فوري فان الاول موافق لاستصحاب الخيار
واصالة البقاء التي هي حجة تعبدا لا باعتبار افادته الظن فان ما دل على حجية الاستصحاب عندنا وهو العموم الدال على عدم جواز نقض اليقين بالشك لا يفيد
الا ما ذكرنا كما لا يخفى ومن ذلك ايضا ان يرد عنه ع انه يجب السورة في الصلوات اليومية ويرد عنه ع ايضا لا يجب فان قلنا بان الفاظ العبادات موضوعة للصحيح فان
الاول موافق لاصالة وجوب تحصيل البراءة اليقينية عند اليقين باشتغال الذمة بالتكليف وهي انما تكون حجة بعد العجز عن الاجتهاد ومعرفة الحكم
الواقعي علما او ظنا وبالجملة اذا كان احد الخبرين المتعارضين المتكافئين موافقا لاصالة براءة الذمة او للاستصحاب او لقاعدة لزوم الاحتياط وتحصيل
البراءة اليقينية او لاصالة حمل فعل المسلم على الصحة او لاصالة طهارة ما شك في تنجسه بالنجس او نحو ذلك فهو محل المفروض وفي ترجيح المعتضد اشكال
من ان هذا القسم من المرجح لا يفيد الظن بالحكم الواقعي كما يفيده الخبران المتعارضان فلا يتقوى الظن المستفاد من الخبر الموافق للاصول المزبورة بها
فلا يحصل المناط في الترجيح مضافا الى اطلاق الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير وشهرة القول بتقديم الناقل التي حكاها جماعة ومن ان تقديم
الناقل مستلزم لارتكاب التخصيص فيما دل على حجية الخبر الموافق للاصول المذكورة وفيما دل على حجيتها ولا كذلك الاخذ بالمقرر فانه لا يلزم منه
الا ارتكاب التخصيص فيما دل على حجية الناقل ومن الظ ان ارتكاب تخصيص واحد اهون من ارتكاب تخصيصين وان الخبرين بعد تعارضهما يتساقطان فيبقى
الاصول المذكورة سليمة عن المعارض فيلزم العمل بها وانه يحصل من الخبر الموافق لها الظن بالحكم الواقعي وبما دل على حجية الاصول المذكورة من العمومات
الشرعية يحصل الظن بالحكم الظاهري فيتقوى الخبر الموافق لها ولا كذلك الخبر المعارض له فيكون الاول اولى بالترجيح واما اطلاق الاخبار الدالة على

[illegible]

لا يصلح للحجية فضلا عن المعارضة والمعتبر السند

العبرة لا تصلح للمعارضة لما ذكر لان اكثرها ضعيفة السند منها لا تم شمول اطلاقها لمحل البحث بل كما ذكر ولكنه مما ذكر من العمومات الدالة على حجية الاصول المذكورة والتعارض بينهما من قبيل تعارض العموم من وجه كما لا يخفى ومن الظاهر ان الترجيح مع العمومات المذكورة لكثرتها والاعتماد عليها في كثير من الموارد وشذوذ القول بالتخيير هنا كما لا يخفى ومع ذلك فلا ريب ان الاخذ بالخبر الموافق للاصول المذكورة احوط باعتبار انه يحصل به العمل بما دل على التخيير وبما دل على التخيير كما لا يخفى ولا كذلك الاخذ بالثاني قلنا احتمال وجوبه لا يقدح فيما ذكرناه من الاحتياط واذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك ان المراد من الاحتياط بالاخذ لاصح ثم انا نقلنا المصير الى ترجيح المقرر الموافق للاصل في هذه الصورة في غاية القوة ولا فرق بين كونهما عن امام او امامين ولا بين كونهما قطعيين سندا او ظنيين ولا ثم او بالعكس او ظنيين سندا ودلالة وسواء علم تاريخهما ام لا ولو كان احد الخبرين المتعارضين موافقا للاصل بالمعنى المتقدم في الفرع الاول والاخر موافقا للاصل بالمعنى المذكور في هذه الصورة كان الترجيح للاول لظهور جميع ما تقدم ومنها ان يكون المتعارضان الموافق ٨ مما للاصل من الشيء ولا يحتمل نسخ احدهما فالاقرب ترجيح المقرر ايضا وان احتمل نسخ احدهما فيحتمل قويا ترجيح المقرر ايضا سواء فسر الاصل بالمعنى المذكور في الصورة الاولى ام بالمعنى المذكور في الصورة الثانية وسواء علم تاريخهما ام لا وان حصل القطع بنسخ احدهما واشتبه الناسخ من المنسوخ وكذلك اشتبه التاريخ فيحتمل ايضا ترجيح المقرر والامر في هذه الصورة هين لندرة هذه الغاية **مفتاح** اذا ورد خبران متعارضان متكافئان لشرائط الحجية وكانا متكافئين لا يترجح احدهما على الاخر بوجه من الوجوه الا ان مدلول احدهما حرمة فعل ومدلول الاخر اباحته فهل يرجح الحكم بترجيح الاول او الثاني او التوقف اختلفوا في ذلك على اقوال الاول انه يلزم ترجيح ما كان مدلوله الحظر والحرمة وهو للتهذيب والذريعة والمنية والنهاية وصرح به المحكي في جملة من الكتب عن الكرخي واحمد بن حنبل وابي بكر الرازي وفي نسبه الى جماعة من الفقهاء وفي نسبه الى اكثر الاشاعرة وفي غاية المامول هذا هو المختار وعليه الجمهور وفي الاحكام نسبه الى الاكثر كاصحابنا الثاني انه لا يلزم ترجيح مدلوله الاباحة وهو محكي عن بعض فانه قال وقيل بحكم الاباحة على الحظر انتهى ولكن قال في غاية ال اما كون الاباحة مقدمة على الحظر فلم بنسبه الى احد كان كلام الامدي يعطي احتمال الترجيح انتهى ويؤيد ما ذكره انهم جعلوا هذا القول في ويستفاد من المنية المبادي والاحكام عن احد الثالث انه لا يترجح احدهما على الاخر بل يتساويان ويتساقطان وهو المحكي في جملة من الكتب عن عيسى بن ابان وابي هاشم ومال اليه في وفي العدة اذا كان احد الخبرين متناولا للحظر والاخر متناولا للاباحة فعلى مذهب الذين في الوقف يقتضي التوقف فيهما لان الحكيم شرعا ليس احدهما بالعمل اولى من الاخر وان قلنا انه اذا لم يكن هناك ما يترجح به احدهما على الاخر كنا مخيرين كان ذلك ايضا جائزا كما قلناه في الخبرين المستندين انتهى للاولين وجوه منها ما تمسك به في المنية والمبادي والمامول ما اشار اليه في النهاية والاحكام من قولهم ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال ومنها ما تمسك به في المامول والمبادي اشار اليه في الاخير من قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك قال في النهاية ولا ريب في جواز ترك هذا الفعل لانه بين ان يكون حراما او مباحا وانما الريب في جواز فعله وبعض الاخبار الكثيرة الامرة بالاحتياط وقد تقدم اليها الاشارة ومنها ما تمسك به من ان العمل بالتحريم لا يتوقع معه ضرر لان الفعل ان كان محظورا فقد تخلص بتركه من اللوم والعقاب وان كان مباحا لم يكن عليه في تركه حرج وكذلك العمل بالاباحة لانه قد يقدم على فعله ويكون حراما فيقع في اللوم وقد اشير الى ما ذكر في جملة من الكتب ففي المبادي ان الاخذ بدليل الاباحة لا يؤمن معه ان يقدم على فعله ويكون حراما فيقع في اللوم وقد اشير الى ما ذكر في جملة من الكتب ففي غاية لا يؤمن معه الوقوع في المأثم فيكون مرجوحا ولذلك لما تولد حيوان بين ما يؤكل لحمه وبين ما لا يؤكل قدم التحريم وكذا اذا طلق الانسان بعض نسائه بعينها ثم نسيها حرم عليه وطي الجميع وفي غاية المامول يرجح بكون احد الخبرين دالا على التحريم والاخر على الاباحة فان الاول يقدم على الثاني لان احتمال الوقوع في الحرام يقتضي تغليب جانبه على جانب الحل حيث ان ملابسة المحظور يوجب الاثم بخلاف المباح فكان تقديم الحظر اولى للاحتياط وفي للبادي المشتمل على الحظر راجح على ما شمل على الاباحة وفي الاحكام الوجه ترجيح ما مقتضاه الحظر لان ملابسة الحرام موجب للمأثم بخلاف المباح فكان اولى بالاحتياط ولهذا فانه لو اجتمع في العين الواحدة حظر واباحة كالمتولد بين ما يؤكل وبين ما لا يؤكل قدم التحريم على الاباحة وكذا اذا طلق بعض نسائه بعينها ثم نسيها حرم وطي الجميع ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال اذا تعارض خبران في الحظر والاباحة وكانا شرعيين قال الكرخي وجماعة من الفقهاء خبر الحظر ارجح ويعتبر الحال قال الثاني لو طلق واحدة من نسائه ونسيها حرم عليه وطي الجميع كذا لو اعتق ثالثها الامر دائر بين ارتكاب الحرام وترك المباح وترك المباح اولى فكان الترجيح للمحرم احتياطا ثم قال قال ابو الحسين وقد ينصر هذا القول بوجوه الاول الحظر ادخل في التعبد من الاباحة لانه اشق واعم التعبد بالله تعالى وقد تعبدنا باعتقاد اباحته يرد الشرع باباحته ما لم يكن في العقل

في بيان ترجيح احد الخبرين اذا دل احدهما على الحظر والآخر على الاباحة

مباحا

مباحا كما يرد بحظر ما لم يكن محظورا فليس احدهما ادخل في التعبد من الاخر الثاني اذا تعارض خبر حظر واباحة فقد حصلت جهة حظر وجهة اباحة وهاتان الجهتان متى اجتمعتا كان الحظر اولى فان الامة بين الشريكين لما اجتمع فيها ملك وهو مبيح وملك الاخر وهو محرم قدم الحظر واعترض عليه بان ملك احد الشريكين لبعض الامة ليس بجهة مبيحة للوطي بل الجهة المبيحة ملك الجميع فلم يحصل في هذه الامة جهتان احدهما لو انفردت ابيحت والاخر لو انفردت حرمت بخلاف الخبرين فان كل واحد منهما لو انفرد لثبت حكمه الثالث لو غرق جماعة من الاقارب في خفي المتقدم جعلناهم كانهم غرقوا معا ولم يورث بعضهم من بعض وغلبنا حظر التوارث بينهم واعترض بان في للحجة للمخالف لانهم قد ذكروا لو انه لزم من لم يموتوا وفرق قاضي القضاة بجواز ان يكونوا قد غرقوا دفعة فجاز ان يجرى هذا المجرى بخلاف الخبر المبيح مع المحرم فانه لا يجوز ورودهما معا فلا يصح تقديرهما هذا التقدير لا يقال اليس اذا تعارضت البينتان في الملك لم يسقطا على بلبهما فهلا يجب مثله في الخبرين لانا نقول انه يمكن العمل على البينتين في الملك بجعل بينهما واجاب قاضي القضاة بان البينتين يجوز صدقهما بان تستند الشهادة الى التصرف ويكون المتداعيان قد تصرفا فيثبت لكل منهما الملك بحكم اليد بخلاف الحظر والاباحة جميعا انتهى وقد اجاب في دج عن الحجتين الاولتين والثالثة فقال اذا كان احد الخبرين حاظرا والاخر مبيحا كان حكماهما مستفادين من الشرع قال قوم يكون الحاظر اولى لقوله ع دع ولانه احوط في التحرز وجواب الاول انه خبر واحد لا يثبت به مثل مسائل الاصول والثاني ضعيف لان الضرر متوجه في الاقدام على حظر ما يؤمن كونه مباحا كما هو محتمل في الطرف الاخر انتهى واجاب عن الجواب الاخير في النهاية فقال لا يقال يحتمل ان يكون الفعل مباحا فاعتقاد تحريمه اقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا لانا نقول اذا استباح المحظور اقدم على محظورين الفعل واعتقاد اباحته اما اذا امتنع عن المباح فقد اقدم على محظور واحد هو اعتقاد التحريم انتهى وللقول الثاني ما ذكره في م فقال قد يمكن ترجيح ما مقتضاه الاباحة من جهة اخرى وهي انا لو عملنا بما مقتضاه التحريم لزم منه فوات مقصود الاباحة من الترك مطلقا ولو عملنا بما مقتضاه الاباحة فقد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر لان الغالب انه ان كان حراما فلا بد وان يكون لمفسدة ظاهرة وعند ذلك فالغالب ان المكلف يكون عالما بها وقادرا على دفعها لعلمه بعدم لزوم المحذور من ترك المباح ولان المباح مستفاد من التخيير قطعا بخلاف استفادة الحرمة من النهي لتردده بين الحرمة والكراهة فكان اولى وللقول الثالث عدم الدليل على ترجيح احد الامرين على الاخر والمسألة محل اشكال ولكن القول الثاني في غاية القوة لان الاباحة موافقة للاصل وقد بينا ان المقرر اولى من الناقل لا يقال يعارض ما دل على الاصل المذكور العمومات الدالة على لزوم الاحتياط والتعارض بينهما من قبيل تعارض العموم من وجه كما لا يخفى ومن الظاهر ان الترجيح مع عمومات لزوم الاحتياط لاعتضاده بشهرة القول بلزوم الحظر هنا وهي من اقوى المرجحات لانا نقول قد بينا فيما سبق ان الاحتياط غير لازم حيث يحصل الشك في نفس التكليف كما في محل البحث فلا يصلح ادلة الاحتياط لمعارضة ما دل على الاصل المذكور لا يقال عمومات ادلة الاحتياط يقتضي اصالة الوجوب مطلقا خرج منه صورة الشك في نفس التكليف مع عدم حصول التعارض ولا دليل على خروج صورة التعارض المفروض فيبقى مندرجة تحته لانا نقول ما دل على خروج الصورة المفروضة وهو العمومات الدالة على ان الاصل براءة الذمة عند الشك في التكليف يدل على خروج محل البحث ايضا من عموم الامر بالاحتياط لان تلك العمومات وان عارضت العمومات الامرة بالاحتياط تعارض العموم من وجه الا ان الترجيح معها كما لا يخفى واما ترجيح العموم الدال على لزوم الاحتياط باعتبار شهرة القول بلزوم الاخذ بما دل على الحظر هنا فضعيف للمنع من تحققها بين اصحابنا وحصولها بضم موافقة جماعة من العامة مع جماعة من الامامية غير نافع لان فتاوى العامة غير معتبرة عند الامامية فتم وقد يقال ليس محل البحث صورة موافقة المبيح للاصل اما لوجود معارض مساو له هو غير المبيح او لقطع النظر عن الموافقة لان كل مرجح اذا وقع البحث فيه لزم قطع النظر عن وجود مرجح اخر ولان المعظم لم يفرعوا هذه المسألة على المسألة السابقة وان اشار اليه بعض وح يلزم الحكم بتقديم ما مدلوله الحظر لحكم العقل بذلك مضافا الى العمومات الامرة بالاحتياط وفيه نظر للمنع من حكم العقل بذلك ومنع صلاحية تلك العمومات للاثبات لو سلمنا ولكن يكون فائدة البحث في المسألة في غاية القلة فتم وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا ورد خبران متعارضان متكافئان لا يترجح احدهما على الاخر بمرجح الا ان احدهما يقتضي حرمة فعل والاخر يقتضي وجوبه فهل يترجح الاول على الثاني او الثاني على الاول او يتساويان صرح في النهاية وصرح الاحكام بالاول ولهم وجوه احدها ما تمسكوا به فقالوا اذا اقتضى احدهما الحظر والاخر الوجوب فالاول راجح لان الغالب من الحرمة انما هو دفع المفسدة اللازمة للفعل او تقليلها وفي الوجوب تحصيل المصلحة اللازمة للفعل او تكميلها واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد اتم من اهتمامهم بتحصيل المصالح وزاد في الثالث فقال ولهذا فان من اراد فعلا

في بيان التعارض بين الخبرين اذا دل احدهما على الحظر والآخر على الاباحة

في بيان حكم الخبرين المتعارضين اذا دل احدهما على الوجوب والآخر على الحظر

لتحصيل مصلحة ينبغي عنه اذا غاد صغر في نظره لزوم مفسدة مساوية للمصلحة لكن دوام تحصيل دوم على وجه يلزم منه فوات مثله واذا كان ما هو المقصود
من التحريم اشد واكد منه في الواجب كانت المحافظة عليه اولى ولهذا كان ما شرعه تعالى عقوبات جنس من فعل المحرم اكثر من ترك الواجب واشد كالرجم المشروع في
زنا المحصن وثانيها ما تمسك به في النهاية والاحكام فقالا ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده فكانت المحافظة عليها اولى
وذلك لان مقصود الحرمة يتأتى بالترك سواء كان ذلك مع القصد او مع الغفلة عنه ولا كذلك فعل الواجب وثالثها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال و
ايضا فان ترك الواجب وفعل المحرم لذاتسا ويا في داعية الطبع اليهما فالترك يكون ايسر واسهل من الفعل لتضمن الفعل مشقة الحركة وعدم المشقة في الترك وما
يكون حصول مقصوده اوقع يكون اولى بالمحافظة عليه ورابعها ما تمسك به شرح ص فقال في مقام ذكر المرجحات المتنية الاول ان يكون مدلول احدهما نهيا و
الاخر امرا الان قال ولان النهي للدوام دون الامر ولقلة محامل لفظ النهي انتهى وفي جميع الوجوه المذكورة نظر والاقرب عندي هنا التخيير لعموم الاخبار الكثيرة الدالة
على التخيير في الخبرين المتعارضين بل لولا التخيير هنا للزم طرح تلك الاخبار مع كثرتها وصحة بعضها وفتوى ثقة الاسلام الكليني وجماعة من الاصحاب بمضمونها
وذلك لانه لا يبقى لها مورد اذ في غير محل البحث يوجد مرجح ظني يقتضي ترجيح احد الخبرين على الاخر ومعه لا يجوز الحكم بالتخيير لما عرفت سابقا فيكون الاخبار
كالمصرحة بالتخيير في محل البحث فان قيل القول بالتخيير لم يذهب اليه احد هنا الا النقل ولا يجوز المصير اليه لانا نقول ذلك باطل بل الظاهر ان جماعة من
اصحابنا انكر نقل معظمهم او كلهم على التخيير هنا غير معلومة ولكن مجرد فتوى العلامة في النهاية بما تقدمنا اليه الاشارة مع عدم نقله الخلاف لا يدل على الاتفاق
على ما صار اليه بل ولا على شهرته واما موافقة فتوى الاحكام وشرح ص فلا يورث شيئا كما لا يخفى وبالجملة لا يجوز دفع اليد عن تلك الاخبار الكثيرة بمجرد ذلك
ولكن مع هذا لا يبعد ان يقال ان ما ذهب اليه في النهاية احوط فلا ينبغي العدول عنه واعلم انه قال في الاحكام في مقام ذكر المرجحات المتنية منها ان يكون
احدهما امرا والاخر نهيا فالنهي من حيث هو نهي مرجح على الامر لثلثة اوجه الاول ان الطلب فيه للترك اشد ولهذا لو تردد كون كل واحد منهما مطلقا فان اكثر
من قال بالخروج عن عهدة الامر بالفعل مرة واحدة نازع في النهي الثاني ان محل النهي وهو تردده بين التحريم والكراهة لا غير اقل من محامل الامر لتردده
بين الوجوب والندب والاباحة على بعض الاراء الثالث ان الغالب من النهي طلب دفع المفسدة ومن الامر طلب تحصيل المصلحة واهتمام العقلاء بدفع المفاسد
اكثر من اهتمامهم بتحصيل المصالح انتهى وفيما ذكره نظر لا يخفى **الثاني** قال في الاحكام في مقام ذكر المرجحات الثالث ان يكون حكم احدهما
الحرمة والاخر الكراهة فالحاظر اولى لمساواته للكراهة في طلب الترك وزيادته عليه بما يدل على اللوم عند الفعل ولان المقصود منهما انما هو الترك لما
يلزم من دفع المفسدة الملازمة للفعل والحرمة اولى بتحصيل ذلك المقصود فكانت اولى بالمحافظة وايضا فان العمل بالمحرم لا يلزم منه ابطال دلالة المقتضي
للكراهة وهو طلب الترك والعمل بالمقتضي للكراهة مما يجوز معه الفعل وفيه ابطال دلالة المحرم ولا يخفى ان العمل بما لا يفضي الى الابطال يكون اولى وفي ح
جم بتقدم الحظر على الكراهة لانه احوط واعترض في النهاية على ما ذكره في الاحكام فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر لان دلالة مقتضي الكراهة ليس
هو مطلق طلب الترك بل الطلب الغير المانع من النقيض انتهى والاقرب عندي ترجيح ما مقتضاه الكراهة بناء على المختار من اولوية الاقرب وعلى تقدير خلاف ذلك
فالتخيير **الثالث** قال في ح ص يرجح بان يكون مدلوله امرا ومدلول الاخر اباحة للاحتياط وهو القول الصحيح هذا وقيل يقدم ما مدلوله الاباحة
لان مدلوله متحد ومدلول الامر متعدد ولان المبيح يمكن العمل به على تقدير المساواة والرجحان والامر على تقدير الرجحان فقط ولانه لا يخل به مقصود
الفعل والترك ان ارادهما المكلف والامر يخل به مقصود الترك انتهى وفي ح الارجحية على المبيح لانتفاء الضرر بمخالفة المبيح دون مخالفة الامر وقد يرجح
المبيح باتحاد مدلوله وتعدد مدلول الامر ولان العمل بالمبيح تاويل الامر على بعض محامله وفي العمل بالامر تعطيل المبيح بالكلية والتاويل اولى من التعطيل
وفي الاحكام من المرجحات المتنية ان يكون احدهما امرا والاخر مبيحا فالامر وان رجح على المبيح الا ان المبيح يرجح على الامر من اربعة اوجه الاول ان مدلول
المبيح متحد ومدلول الامر متعدد كما سبق تعريفه وكان اولى الثاني ان غاية ما يلزم من العمل بالمبيح تاويل الامر وصرفه عن محمله الظاهر الى المحمل البعيد والعمل
بالامر يلزم منه تعطيل المبيح بالكلية والتاويل اولى من التعطيل الثالث ان المبيح قد يمكن العمل بمقتضاه على تقديرين على تقدير مساواته للامر ورجحانه والعمل
بمقتضى الامر متوقف على الترجيح وما يتم العمل به على تقديرين يكون اولى مما لا يتم العمل به الا على تقدير واحد الرابع ان العمل بالمبيح بتقدير ان يكون الفعل
مقصود المكلف لا يخل لكونه مقدورا له والعمل بالامر يوجب الاخلال بمقصود الترك بتقدير مقصوده اليه انتهى وفيما ذكروه نظر **الرابع**
قال في ح ص راجح بعد ما هو للاباحة وبين ما هو بمثله على ما هو للاباحة خالصا ولا يبقى بمثله وقيل مراده ترجيح النهي على الاباحة وذلك معلوم من ترجيح
النهي على الامر والامر على الاباحة واذ لا يبقى لقوله بمثله معنى وحمله على ان المراد بمثل الدليل الدال على تقديم الامر على الاباحة مع انه غير مذكور

سلمنا ان فتوى جماعة من اصحابنا بالتخيير هنا

[illegible]

لكون الترك

في الكتاب

في الكتاب بعبد **الخامس** قال في ح ص راجح يقدم الحظر على الندب لان الحظر لدفع المفسدة والندب لجلب المنفعة ودفع المفاسد اهم في
نظر العقلاء انتهى وفي الاحكام بعد الحكم بترجيح الحرمة على الاباحة والاشارة الى وجهه وعلى هذا فلا يخفى وجه الترجيح بين ما مقتضاه الحرمة وما مقتضاه
الندب **السادس** قال في ح ص راجح يقدم الوجوب على الندب لانه احوط انتهى وبما حققناه في ترجيح الموجب على المقتضي للندب **السابع**
قال في ح ص راجح يقدم الحكم التكليفي كالاقتضاء على الوضعي كالصحة لانه يحصل الثواب وقيل بل الوضعي لانه لا يتوقف على فهم وتمكن وفي الاحكام
في مقام ذكر المرجحات العائدة الى المدلول التاسع ان يكون احدهما تكليفيا والاخر وضعيا فالتكليفي وان اشتمل على زيادة الثواب المرتبط بالتكليف
فكان لاجل ذلك راجحا فالوضعي مرجح بانه لا يتوقف على ما يتوقف عليه الحكم التكليفي من اهلية المخاطب لفهمه وتمكنه من الفعل يكون مرجحا انتهى وفيه
نظر ونحوه ما في النهاية **الثامن** قال في ح ص يقدم الاخف على الاثقل لليسر ونفي الحرج وقيل بل بالعكس لان المصلحة فيه اكثر وفي ح يرجح قيل
الاخف اولى لان مبنى الشريعة على التخفيف كما قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال ع لا ضرر ولا
ضرار في الاسلام وقيل الاثقل ارجح لان القصد بالشرع مصالح المكلفين وانما يحصل المصلحة التامة بالاشق لقوله ع ثوابك على قدر مشقتك
ولان الغالب تاخر الاثقل وزاد في الثاني فقال نظر الحال الموافق من احوال العقلاء فان من قصد تحصيل مقصود بفعل من الافعال ولم يحصل به لا يقصد
تحصيله بما هو اخف منه بل بما هو اعلى منه فتقدير تقدم الاخف على الاثقل يكون موافقا لنظر اهل العرف فكان اولى ولان زيادة ثقله يدل على
تاكد المقصود منه على المقصود من الاخف فالمحافظة عليه يكون اولى انتهى والاقرب عندي هو القول الاول لما بينا من ان المقرر اولى فان الاخف موافق
للعمومات الدالة على اليسر ومع قطع النظر عن ذلك فالتخيير لعموم الاخبار الدالة على التخيير **التاسع** قال في ح والاحكام في المقام المذكور الخبر
راجح على الامر لاتحاد مدلول الخبر فيبعد عن الاضطراب ولانه اقوى في الدلالة ولهذا امتنع نسخه عند بعضهم ولان في ترك العمل به محذور الكذب في خبر
الشارع وهو فوق المحذور اللازم من فوات مقصود الامر فكان الخبر اولى ثم قال المبيح مقدم على النهي كما تقدم في الامر مع المبيح وزاد في النهاية فقال
وفيه ما تقدم ثم قال الخبر مقدم على النهي كما في ترجيح الامر على المبيح وزاد في الاحكام فقال السادس ان يكون احدهما مبيحا والاخر خبرا فالخبر مقدم لما سبق
في الوجه الثاني والثالث في الامر اذا عارض الخبر وقد ذكر هذه المرجحات في الكتاب المذكور في مقام ذكر المرجحات المتنية ثم قال واما هو اقرب الى
الاحتياط وبراءة الذمة راجح لكونه اقرب الى تحصيل المصلحة ودفع المضرة انتهى ويدل على المرجح الاخير خبر زرارة عن الكاظم ع وفيه بعد ذكر بعض المرجحات
فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط وقد تقدم الاشارة الى هذه الرواية فيما سبق **مفتاح** اذا ورد خبران جامعان
لشرائط الحجية وكانا متكافئين من جميع الجهات الا ان احدهما مثبت والاخر ناف فهل يرجح الاول على الثاني او الثاني على الاول او يلزم التوقف صرح
بالاول في الزبدة والمامول واحتج عليه في الثاني باشتمال المثبت على زيادة علم وبان النافي قد يكون غفلة فان غفلة الانسان عن الفعل اكثر
ويعضدهما ما اشتهر بينهم من ان شهادة الاثبات مقدمة على شهادة النفي وان الوجدان يحكم بان الظن الحاصل من المثبت من حيث كونه مثبتا من
حيث كونه مثبتا اقوى من الظن الحاصل من النافي من حيث كونه نافيا وان كان قد ينعكس الامر بالاعتبارات الخارجية كما لا يخفى فما ذكراه في غاية
القوة ويظهر من ح ص وم انه محل خلاف ففي الاول يقدم المثبت على النافي نحو خبر بلال دخل البيت وصلى وقال اسامة ولم يصل وذلك لان غفلة الانسان
عن الفعل كثيرة ولانه يثبت ابدا ولانه للتاسيس والنافي قد يبنى على الاصل وقيل يتساوى المثبت للنافي فانه لو قدر مقدما لكان مقررا للاصل وهو
بعيد ولو قدر متاخرا كان تاسيسا فيحصل التعارض وفي الثاني في مقام ذكر المرجحات الرابع ان يكون احدهما اثباتا والاخر نفيا وذلك كخبر
بلال بان النبي ص دخل البيت وصلى وخبر اسامة انه دخل ولم يصل فالنافي مرجح على المثبت خلافا للقاضي عبد الجبار في قوله انهما سواء والمثبت
وان كان مرجحا على النافي لاشتماله على زيادة علم غير ان النافي لو قدرنا تقدمه على المثبت كانت فائدته التاكيد ولو قدرنا تاخره كانت فائدته
التاسيس وفائدة التاسيس اولى لما سبق تقريره فكان القضاء بتاخيره اولى فان قيل انه يلزم من تاخيره مخالفة الدليل المثبت ورفع حكمه دون تقدمه
قلنا هذا معارض بمثله فانه لو قدرنا تقدم النافي فالمثبت بعده يكون ناقضا للحكم ورافعا له فان قيل المثبت وان كان رافعا لحكم النافي على
تقدير تاخره عنه الا انه لما فائدة التاكيد لو قدرنا تاخر النافي كان مبطلا لما فائدته التاسيس فكان فرض تاخر المثبت اولى قلنا وان كان
فائدة النافي التاكيد على تقدير تقدمه فالمثبت يكون رافعا للحكم تاسيسا وهو النافي على الحال الاصلي وزيادة ما حصل من النافي من الظن في
التاكيد لا كما لو كان النافي متاخرا فانه لا يرفع غير التاسيس وما لا يفضي الى رفع التاسيس مع التاكيد يكون اولى مما يفضي الى رفع

[illegible]

[illegible]

تنبيهات متعلقة بتعارض الخبرين على القول الاول والثاني فمن نفى

الامرين معا وما يقال من ان المثبت مفيد لما هو حكم شرعي بالاتفاق والنافي غير مجمع على افادته لحكم شرعي فالغالب من الشارع انه لا يتولى بيان غير الشرعي مع انه غير سديد من جهة ان الحكم غير مقصود لذاته وانما هو مقصود لحكمته لكونه وسيلة اليها وحكمة الاثبات وان كانت مقصودة فكذلك حكمة النفي نحو ما سنه من حجيان الغالب من الشارع على ما هو المألوف منه انما هو التقرير لا التغيير وعلى هذا فالحكم المقرر للنفي الاصلي يكون اولى ثم ينبغي ان يدفع الامرين معا وما يقال من ان المثبت مفيد لما هو حكم شرعي بالاتفاق والنافي غير مجمع على افادته لحكم شرعي فالغالب من الشارع انه لا يتولى بيان غير الشرعي مع انه غير سديد من جهة ان الحكم غير مقصود لحكمته لكونه وسيلة اليها من المغيرات انتهى وفيما ذكره نظر لا يخفى وينبغي التنبيه على امور **الأول** قال في النهاية اذا كان احد الخبرين يقتضي الاثبات والاخر النفي وكانا شرعيين قال القاضي عبد الجبار انهما سواء وضرب لذلك امثلة ثلثة الاول اذا اقتضى العقل حظر الفعل ثم ورد خبران احدهما في اباحته والاخر في وجوبه الثاني ان يقتضي العقل وجوب الفعل ثم يرد خبران احدهما على الحظر والاخر على الاباحة الثالث ان يقتضي العقل اباحة الفعل ثم يرد خبران احدهما يقتضي الوجوب والاخر الحظر قال ابو الحسين لقائل ان يقول لا بد ان يكون احدهما مطابقا لحكم العقل اذ كل فعل له في العقل حكم من الحسن او القبح او ما زاد على الحسن ولا يكون احد الخبرين نفيا والاخر اثباتا الا والنفي منهما نفي لواحد من الاحكام والاثبات منهما اثبات لبعضها وقال فخر الدين الرازي هذا يستقيم على مذهبنا فان العقل لا ينقل بشيء من الاحكام اثباتا ونفيا بل انما يستفاد ذلك من الشرع فلا ترجيح لاحدهما على الاخر ولا يتم على مذهب المعتزلة لان كل نفي واثبات توارد على حكم واحد فلا بد ان يكون احدهما عقليا فان الاباحة تشارك الوجوب في جواز الفعل وتخالفه في جواز الترك وتشارك الحظر في جواز الترك وتخالفه في جواز الفعل فهي تشارك كل واحد من الوجوب والحظر بما به يخالف الاخر فاذا تقرر هذا فنقول اذا اقتضى العقل الحظر اقتضى جواز الترك لصدق جائز الترك على المحظور فاذا ورد خبر الاباحة والوجوب كانت الاباحة منافية للوجوب من حيث انها تقتضي جواز الترك لا من حيث انها تقتضي جواز الفعل وجواز الترك حكم عقلي مثبت انه لا بد في النفي والاثبات هنا من كون احدهما عقليا واما اذا اقتضى العقل الوجوب ثم ورد خبران في الحظر والاباحة فالكلام فيه كما تقدم اما اذا اقتضى العقل الاباحة ثم ورد خبران في الوجوب والتحريم فنقول ثبت ان الاباحة تشارك كلا من الوجوب والتحريم بما به يخالف الاخر فاذا كانت الاباحة مقتضى العقل لزم ان يكون الوجوب مقررا للحكم العقلي من وجه ناقلا من اخر وكذا التحريم فههنا ايضا لا بد في النفي والاثبات المتواردين على امر واحد من ان يكون احدهما عقليا واذا ثبت ان النفي والاثبات لا بد ان يكون احدهما عقليا رجع الترجيح الى ما تقدم من ان الناقل ارجح ام المقرر وفيه نظر لان الاباحة بالمعنى الاخص منافية لكل من الحظر والوجوب وهي المراد بالحكم الشرعي ثم قال اما اذا اقتضى العقل الحظر ثم ورد خبران بالوجوب والاباحة وقد عرفت مشاركة الاباحة للحظر من وجه ومخالفتها له من اخر فخبر الاباحة يقتضي بقاء حكم العقل من وجه هو الذي حصلت به المشاركة والنقل من وجه هو الذي حصلت به المباينة واما الوجوب فانه يخالف الحظر في القبح معا فيكون مقتضيا للنقل من وجهين فمن رجح الناقل رجح خبر الوجوب ومن رجح المقرر رجح خبر الاباحة وكذا القول لو اقتضى العقل الوجوب ثم ورد خبران بالاباحة والحظر اما لو كان مقتضى العقل الاباحة ثم ورد خبران بالوجوب والتحريم فكل منهما يشارك الاباحة من وجه دون اخر فيكون كل منهما ناقلا من وجه ومقررا من اخر فيحصل التساوي قال ابو الحسين فقد مثل قاضي القضاة للخبرين الواردين احدهما بالاثبات والاخر بالنفي بما روي ان النبي ص صلى في الكعبة وما روي انه ص لم يصل وبما روته ام سلمة انه لم يقبلها وهو صلى الله عليه وآله صائم وما روت عائشة انه ص قبلها وهو صائم قال وليس هذا بمثال للمسئلة لان القبلة والصلوة ونفيهما افعال لا احكام فيقال انهما عقلية او شرعية وانما الاحكام جواز الصلوة ونفي جوازها والعقل لو جوز لكان مطابقا لنفي جوازها فانها غير مصلحة وكون القبلة غير مفسدة للصوم هو مقتضى العقل وكذا تزويج النبي ص ميمونة وهو حلال او حرام هو ايقاع فعل في احوال وليس ذلك بحكم وانما الحكم حسن ذلك مع الاحرام او قبحه ومقتضى العقل هو حسنه هذا اذا كان الاصل هو الاصل في العقل اما ما يكون الاصل من حال المروي عنه نحو ما روي ان النبي ص لم يصل في الكعبة ولم يقبل وهو صائم وانه تزوج ميمونة وهو حلال لان الاصل منه عدم ذلك فالخبر الذي انه صلى الله عليه وآله صلى في الكعبة اولى ويحتمل رواية من لم يصل على حسب اعتقاده وانه خفي عليه بعض احوال النبي ص ورواية القبلة راجحة على رواية نفيها لان ام سلمة روت عن حالها معه فلا تعارض رواية عائشة انه قبلها وهو صائم وعدالة الراوي تزويج النبي ص وهو حرام تقتضي ان ينسب رواية تزويجه ص اياها وهو حلال الى انه استدام الاصل فكانت هذه الرواية اولى ان ثبتت العدالة **الثاني** اذا كان احد الخبرين المتعارضين يتضمن

ثبوت

ثبوت الحد والاخر نفيه فاختلفوا فيما هو الراجح على قولين احدهما ان ما يتضمن نفيه اولى وهو للنهاية وتهذيب ودى وشرح للمنية وعده وغاية المأمول وم وح صر وفي النهاية نسبته الى البادي هو قول بعض الفقهاء وفي غاية المأمول هو مذهب الفقهاء وثانيهما ان ما يتضمن اثباته اولى وهو للحكي في النهاية وغاية البادي عن المتكلمين للاولين وجوه منها ما تمسك به في المنية والنهاية من ان الحد ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الاصل والنافي له على وفق الاصل فيكون النافي راجحا وفي الاحكام انه على خلاف الدليل النافي للحدود والعقوبات ومنها ما تمسك به في التهذيب والمنية وغاية البادي وح دى وغاية المأمول من ان الخبر المتضمن لنفي الحد ان لم يوجب الجزم بذلك النفي فلا اقل من ان يفيد شبهة وحصول الشبهة يوجب سقوط الحد لقوله ص ادرؤا الحدود بالشبهات ومنها ما تمسك به في النهاية من انه اذا كان الحد يسقط بتعارض البينتين مع ثبوتهما في اصل الشرع فكونه يسقط بتعارض الخبرين فيه ولم يتقدم له ثبوت اولى انتهى وفي الاحكام ولان ما يعرض الحد من المبطلات اكثر من التي يعرض الدرء فكان اولى لبعده عن الخلل وقربه الى المقصود ومنها ما تمسك به في ح صر من ان نفي الحد موافق لنفي الحرج وثبوت اليسر فيكون ارجح ومنها ما تمسك به في ح دى وم المأمول والاحكام من ان الخطاء في اسقاط الحد اولى من الخطاء في اثباته لما روي عن النبي ص لان يخطي في العفو خير من ان يخطي في العقوبة وللاخرين ما ذكره في غاية المأمول من اولوية التأسيس على التأكيد وهو ضعيف والمعتمد هو القول الاول **الثالث** اذا كان احد الخبرين المتعارضين يتضمن اثبات الطلاق والعتق والاخر يتضمن نفيهما فاختلفوا فيما هو الراجح منهما على اقوال احدها ان المثبت لهما مقدم وهو للتهذيب والمنية وشرحيه وده وغاية المأمول وح صر ولهم ما ذكره في التهذيب والمنية وغاية البادي وح المبادي وغاية المأمول وح صر وم من ان مشروعية ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل فيكون زوالهما على وفق الاصل والخبر المثبت لهما موافق الاصل فيكون راجحا على الواقع بخلافه وهو في غاية الضعف لانقطاع الاصل المذكور بالدليل القاطع على ثبوت الامرين فلا عبرة به كل منسوخ وثانيها ان النافي لهما مقدم وهو للحكي في جملة من الكتب عن بعض بلفظ قيل وهو الاقرب لموافقته لاستصحاب بقاء الزوجية والملكية وقد بينا ان المقرر اولى والى هذا اشار في النهاية والمنية وغاية البادي والاحكام وثالثها انهما يتساويان وهو للحكي في ح المبادي عن احمد حنبل **مفتاح** اذا ورد خبران متعارضان نجامعان لشرائط الحجية وكانا متكافئين سندا ودلالة الا ان احدهما معتضد بدليل اخر فهل يلزم ترجيحه بذلك او لا صرح بالاول في النهاية وتهذيب والمبادي والمنية وعده وم وغاية المأمول والاحكام ولهم ما اشار اليه في النهاية فقال اعلم ان الترجيح للادلة يحصل بالكثرة فاذا كان احد الحكمين يدل عليه بعدة ادلة كان اولى من الحكم الذي يستدل عليه باقل عددا وقال الشافعي خلافا لبعضهم حيث قال لا يحصل بكثرة الادلة ترجيح ومن صور النزاع ترجيح احد الخبرين بكثرة الرواة لنا وجهان الاول ان الظن التابع للامارات يقوى بكثرتها ويضعف بقلتها والعمل باقوى الظنين واجب بيان الصغرى من وجوه الاول كثرة الرواة قد ينتهي الى حصول العلم فكلما كانت المقاربة الى ذلك الحد اشد كان اعتقاد صدقهم اقوى الثاني قول كل واحد يفيد قدرا من الظن فعند الاجتماع يستحيل حصول ذلك القدر خاصة والا لزم اجتماع المؤثرات على اثر واحد وهو محال فلا بد من الزيادة الثالث احتراز العدد عن تعمد الكذب اكثر من احتراز الواحد وتطرق الخطاء والغلط الى العدد ابعد من تطرقه الى الواحد فالظن الحاصل بخبر العدد اقوى من ظن الواحد الرابع العاقل يحترز عن كذب يطلع عليه غيره اكثر من احترازه عن كذب لا يطلع عليه سواه واذا كان احتراز الكذب هناك اكثر كان الظن اقوى الخامس اذا فرضنا تعارض دليلين متساويين في القوة ثم اعتضد احدهما باخر يساوي احدهما فالمجموع زائد على ذلك الواحد لان مجموعهما اعظم من كل واحد منهما وكل واحد منهما يكون مساويا لذلك الاخر والاعظم من المساوي اعظم السادس اجماع الصحابة على ان الظن الحاصل بقول الاثنين اقوى من الظن الحاصل بقول الواحد ان ابا بكر لم يعمل بخبر المغيرة في مسئلة الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة وعمر لم يقبل خبر ابي موسى حتى شهد له ابو سعيد الخدري فلولا ان كثرة الرواة تؤثر قوة الظن لما كان كذلك فثبت بذلك ان الظن التابع لكثرة الرواة اقوى فيجب العمل به للاجماع على جواز الترجيح بقوة الدليل وانما يكون لزيادة القوة في احد الجانبين وهذا حاصل في الترجيح بكثرة الادلة الا ان ترجيح القوة يستلزم حصول الزيادة مع المزيد عليه في محل واحد وترجيح الكثرة يختلف محل الزيادة والمزيد عليه ولا اثر لذلك بالضرورة الثاني يخالف الدليل على خلاف الاصل فاذا تعددت الادلة في طرف واتحدت في اخر كانت المخالفة في الاول اشد محذورا منها في الثاني فاشتراك المحذورين في تعدد اخص احدهما بزيادة منفية عن الاخر فلولا الترجيح لزم ارتكاب الزايد من المحذور ولا موجب وهو محال ثم قال احتجوا بوجوه الاول قوله ص نحن نحكم بالظاهر بانه مبني على ان المعتبر اصل الظهور وان الزايد عليه يلغى ترك العمل به في الترجيح بقوة الدليل لاتحاد محل الزيادة مع المزيد عليه والقوة تتزايد عند

بل الاقوى

مفتاح في بيان ترجيح احد الخبرين المتعارضين على الاخر بكثرة الرواة من كل منهما بالدليل

اجتماعهما في محل وبينا قبض حالة التفرد واما كثرة الادلة فان المحل في الزيادة والمزيد عليه لما تعددت ضعفت القوة ولم يحصل كما لها الثاني
القياس على الشهادة والفتوى فان الاجماع دل على عدم الترجيح فيهما بالكثرة فكذا هنا الثالث القياس على خبر الواحد لو عارضه قياسات متعددة
كثيرة فانه يرجح على الجميع وهو يدل على ان الترجيح لا يحصل بكثرة الادلة والجواب عن الاول انه مدرك في الترجيح بالقوة فيدرك في الترجيح بالكثرة
بجامع قوة الظن اذ هو المعتبر والمحل في الكثرة وان تعدد واتحد في القوة لكن مجموع الزيادة مع المزيد عليه يؤثر في القوة الظن ولهذا لو اخبر عدل
بامر حصل ظن وقوعه فاذا انضم ثان زاد الظن فاذا انضم ثالث قوي الظن ثم لا يزال الظن يتزايد بترادف الاخبار الى ان ينتهي الى العلم فعلم ان
الفرق الذي ذكره خبر قادح في تقوية الظن وفيه نظر فان لمانع ان يمنع اسناد الترجيح هنا الى كثرة الادلة بل الى قوتها ولان الاجتماع لا يؤثر في شي
واحد بل قول الواحد اذا ظنا المخبر وهكذا حتى حصل العلم وعن الثاني بالمنع من عدم الترجيح بكثرة الشهود فان الامامية ومالك بن انس ذهبوا الى حصول
الترجيح فيها بكثرة الشهود وفرق الباقون بان مقتضى الدليل المنع من كون الشهادة حجة لما فيها من توهم الكذب وتطرق الخطاء وجعل قول شخص نافذا في
اخر مثله الا ان الشرع اعتبرها لقطع الخصومات فوجب اعتبارها على وجه لا يفضي الى تطويل الخصومة لئلا يرجع على موضوعه بالانتقاض فلو اثر كثرة
العدد في الترجيح طالت الخصومة فانها لو اقام الشهادة في الطرفين على السواء كان لاحدهما طلب الامهال ليأتي بعدد زائد فاذا امهل واقام بعد
المدة كان للاخر ذلك ايضا فلا ينقطع الخصومة ابدا فاسقط الشرع اعتبار الترجيح بالكثرة دفعا لهذا المحذور وفيه نظر اذ يمكن دفع هذا المحذور
بضابط مدة كما ضبط المدة في مدعي البينة بالقبض واما الترجيح بكثرة المفتين فقد جوزه بعض العلماء وعن الثالث ان اصول تلك القياسات ان كانت
شيئا واحدا قدم الخبر عليها لعدم تغاير تلك الاقيسة لما عرض من انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان تعددت منعنا عدم
الترجيح وفيه نظر فان الوجه في الجواب ان شرط العمل بالقياس عدم الوجدان في الكتاب والسنة كما دل عليه خبر معاذ وخبر الواحد من السنة ولهذا قدم
على الاقيسة الكثيرة انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في الدليل المعاضد بين ان يكون خبرا او لا كما صرح به في غاية المامول والاحكام
فقالا من المرجحات كون احد الدليلين معتضدا بغيره من كتاب او سنة او اجماع او دليل عقل فانه يقدم على غير المعتضد لان الظن حيث تظافرت
الادلة اغلب ولان العمل بخلافه يستلزم مخالفة الدليلين والعمل به يلزم منه مخالفة دليل واحد فهو اولى **الثاني** قال في النهاية والزبدة
وغاية المامول ما يوافقه دليل اقوى او اظهر ارجح مما به انفرد لاضعفه وزاد في الاخير فقال لغلبة الظن **مفتاح** قد ذكر جماعة من مرجحات
اخر غير ما تقدم اليه الاشارة ينبغي التنبيه عليها منها ما ذكره في الاحكام والنهاية فقالا في مقام ذكر المرجحات يرجح بان يكون احدهما مما يجوز
تطرق النسخ اليه او قد اختلف في تطرق النسخ اليه بخلاف الاخر والذي لا يقبل النسخ يكون اولى لقلة تطرق الاسباب الموهنة اليه ومنها ما ذكره
في الاحكام والنهاية فقالا في المقام المذكور يرجح بان يكونا عامين الا ان احدهما قد اتفق على العمل به في صورة بخلاف الاخر فما اتفق على العمل
به وان كان قد يغلب على الظن زيادة اعتباره الا ان العمل بما لا يعمل به في صورة متفق عليها اولى لان العمل به مما لا يفضي الى تعطيل الاخر لكونه قد عمل
به في الجملة والعمل بما عمل به يفضي الى تعطيل ما لم يعمل به وما يفضي الى التاويل اولى مما يفضي الى التعطيل وما عمل به في الصورة المتفق عليها وان لزم
ان يكون بيانا راجحا على العام المقابل له الا انه يحتمل ان يكون الترجيح له لامر خارج لا وجود له في محل النزاع وزاد في الاول فقال وهو وان كان
المرجح الخارج بعيد الوجود لكن يجب اعتقاد وجوده نفيا للاهمال العام الاخر فان قيل لو كان ثم مرجح من خارج لو وقفنا عليه بعد البحث التام وقد
بحثنا فلم نجد من ذلك ولاحتمال المخالفة السراية قلنا بعيد فهو معارض بمثله فانه لو كان رجحانه لمعنى يعود الى نفسه لو وقفنا عليه بعد البحث
وقد بحثنا فلم نجد وعند ذلك فيتقادم الكلامان ويسلم ما ذكرناه اولا وقد صرح بالمرجح المذكور في ح ض ايضا ومنها ما ذكره في الاحكام فقال
في المقام المذكور يرجح بان يكون حكم احدهما معقولا والاخر غير معقول وان كان ثواب متلقيه اكثر لزيادة مشقته كما نطق به الحديث الا ان مقصود
الشارع بشرع ما هو معقول اتم مما ليس بمعقول نظرا الى سهولة الانقياد وسرعة القبول وما شرعه افضى الى تحصيل مقصود الشرع يكون اولى ولهذا كان
شرع المعقول اغلب من شرع غير المعقول حتى انه قد قيل انه لا حكم الا وهو معقول حتى في ضرب الدية على العاقلة ونحوه مما ظن انه غير معقول
المعنى ولان ما يتعلق بالمعقول من الفائدة بالنظر الى محل النص بالتعدية والالحاق اكثر منه في غير المعقول فكان اولى وكانت جهة تعلقه اقوى كما
في وجه التفصيل فيه في العلل هو اولى وفي النهاية معقول المعنى ارجح لسرعة القبول وسهولة الانقياد وما شرعه افضى الى تحصيل مقصود الشرع يكون
اولى ولهذا كان شرع المعقول اغلب من شرع غيره حتى قيل ان كل حكم فهو معقول المعنى حتى في ضرب الدية على العاقلة وغيره مما ظن انه غير معقول المعنى

والثالث انه مفتاح

في بيان ان نظر الشيخ في المرجحات

نسخة يجب

فما كان حكمه فهو معقول ح

ولاشتماله

ولاشتماله على التعليل فانه عند قوم مقدم وعلى مفهوم الموافقة عند بعض ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور يرجح بان يكون احدهما
مشتملا على زيادة لا وجود لها في الاخر كموجب الجلد مع الموجب الجلد والتغريب فالموجب للزيادة اولى لان العمل بالزيادة غير موجب لابطال منطوق
الاخر لما دل عليه من وجوب الجلد واجزائه عن نفسه والعمل بالموجب للجلد فقط موجب لابطال المنطوق في الدلالة على وجوب الزيادة وما لا يفضي الى ابطال
حكم الدليل اولى مما يفضي الى الابطال ولان دلالة الموجب للجلد على نفي الزيادة غير مأخوذة من منطوق اللفظ ووجوب الزيادة مأخوذ من منطوق اللفظ
ومخالفة ما ليس بمنطوق اولى من العكس لما تقدم وفي مقام اخر يرجح بان يكون احدهما مشتملا على زيادة لم يتعرض الاخر لها كرواية من روى انه كبر في صلوة
العيد سبعا فانها مقدمة على رواية من روى اربعا لاشتمالها على زيادة علم خفي على الاخر انتهى وفي العدة اذا كان احد الراويين زاد في الرواية كان
العمل بالرواية الزائدة اولى لان تلك الزيادة في حكم خبر اخر ينضاف الى المزيد عليه وفي المعارج بعد الاشارة الى ما ذكره في العدة ولقائل ان يقول
انتفى بذلك انه يعمل بالزيادة كما يعمل بالاصل ام تعين انه مع التعارض يكون ارجح ان ادعيت الاول فسلم وان ادعيت الثاني فمم انتهى ومنها
ما ذكره في النهاية وح دي فقالا المفسر يشهد بتقدم على غيره كقوله من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم وزاد في الاول فقال وكذا ما كرر فيه
التهديد راجح على ما قل فيه ومنها ما ذكره في الاحكام وح ض فقالا اذا كان احد الخبرين يدل على التخفيف والاخر يدل على التشديد ولاحتمال التشديد
اظهر لان الغالب منه ص انه كان في ابتداء الامر بحسب علو شانه واستيلائه وقهره وزاد في الاول فقال ولهذا اوجب العبادات شيئا فشيئا وحرم المحرمات
شيئا فشيئا ومنها ما ذكره ابن في الكتابين والنهاية فقالوا اذا تعارض خبران وفسر راوي احدهما ما قد رواه بقول او فعل يقدم ما دل الاخر فقد كان
لانه اعرف بما رواه فيكون ظن الحكم به اوثق ومنها ما ذكره في الاحكام فقال يرجح بان يكون احدهما يسلك مسلك التصحيح كحديث الشهادة في الصلوة
فالذي لا يسلك ذلك التاويل لكونه اقرب الى الظاهر الموافق لحال الصحابة فعصف الله تم له بالعدالة على ما قال تم وكذلك جعلناكم وسطا اي عدولا او
منها ما ذكره في العدة والمعارج فقال في الاول فاما الاخبار اذا تعارضت وتقابلت فانه يحتاج في العمل ببعضها الى الترجيح والترجيح يكون باشياء منها ان يكون
احد الخبرين موافقا للكتاب او السنة المقطوع بها والاخر مخالفا لها فانه يجب العمل بما وافقهما وترك العمل بما خالفهما وفي الثاني اذا تعارض خبران
واحدهما موافق لعموم القران والسنة المتواترة وجب العمل بالموافق لوجهين احدهما ان كل واحد من الامرين حجة في نفسه فيكون دليلا على صدق مضمون الخبر
الموافق له الثاني ان الموافق لا يعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنك به معارضا ومما ذكراه جيد بل يدل عليه الاخبار الكثيرة الدالة على لزوم طرح ما خالف
الكتاب والسنة منها ما تقدم اليه الاشارة في بحث تخصيص الكتاب بخبر الواحد ومنها ما ذكره في البحار فقال ومما اجاب به ابو الحسن علي بن محمد العسكري
عليه السلم في رسالته الى اهل الاهواز حين سالوه عن الجبر والتفويض ان قال اجتمعت الامة قاطبة لا اختلاف بينهم في ذلك ان القران حق لا ريب فيه عند جميع
فرقها فهم في حالة الاجماع عليه مصيبون وعلى تصديق ما انزل الله مهتدون لقول النبي ص لا تجتمع امتي على ضلالة فاخبر صلى الله عليه واله ان ما اجتمعت
عليه الامة ولم يخالف بعضها بعضا هو الحق فهذا معنى الحديث لا ما تاوله الجاهلون ولا ما قاله المعاندون من ابطال حكم الكتاب واتباع حكم الاحاديث
المزورة والروايات المزخرفة واتباع الاهواء المردية المهلكة التي تخالف نص الكتاب وتحقيق الايات الواضحات النيرات ونحن نسال الله ان يوفقنا للصواب
ويهدينا الى الرشاد ثم قال عليه السلم فاذا شهد الكتاب بتصديق خبر وتحقيقه فانكرته طائفة من الامة وعارضته بحديث من هذه الاحاديث المزورة صارت
بانكارها ودفعها الكتاب كفارا ضلالا واصح خبر ما عرف تحقيقه من الكتاب مثل الخبر المجمع عليه من رسول الله ص حيث قال اني مستخلف فيكم خليفتين كتاب
الله وعترتي ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض واللفظة الاخرى عنه في هذا المعنى بعينه قوله ص اني تارك فيكم
الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا فلما وجدنا شواهد هذا الحديث نصا في كتاب
الله مثل قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون ثم اتفقت روايات العلماء في ذلك
لامير المؤمنين عليه السلم انه تصدق بخاتمه وهو راكع فشكر الله ذلك له وانزل الاية فيه ثم وجدنا رسول الله ص قد اتاه من اصحابه بهذه اللفظة من
كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وقوله ص علي عليه السلم يقضي ديني وينجز موعدي وهو خليفتي عليكم بعدي وقوله ص حيث استخلفه
على المدينة فقال يا رسول الله اتخلفني على النساء والصبيان فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فعلمنا ان الكتاب
شهد بتصديق هذه الاخبار وتحقيق هذه الشواهد فيلزم الامة الاقرار بها اذا كانت هذه الاخبار وافقت القران ووافق القران هذه
الاخبار فلما وجدنا ذلك موافقا لكتاب الله ووجدنا كتاب الله موافقا لهذه الاخبار وعليها دليلا كان الاقتداء بهذه الاخبار فرضا لا يتعداه

في بيان بعض المرجحات

بر موعدي

ومنها الترجيح بموافقة القياس

الا اهل العناد والفساد ثم قال عليه السلم مرادنا ومقصدنا الكلام في الجبر والتفويض وشرحهما وبيانهما وانما قدمنا ما قدمنا لكون اتفاق الكتاب والخبر اذا اتفقا دليلا لما اردناه وقوة لما نحن مبينوه من ذلك انتهى ثم ومنها ما ذكره في المعارج فقال ذهب بعضهم الى ان الخبرين اذا تعارضا وكان القياس موافقا لما تضمنه احدهما كان ذلك وجها يقتضي ترجيح ذلك الخبر على معارضه ويمكن ان يحتج لذلك بان الحق في احد الخبرين فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين ان يعمل باحدهما واذا كان التقدير تقدير التعارض فلابد من العمل باحدهما من مرجح والقياس مما يصلح ان يكون مرجحا لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه لا يقال اجمعنا على ان القياس مطروح في الشرع لانا نقول بمعنى انه ليس بدليل على الحكم لا بمعنى انه لا يكون مرجحا لاحد الخبرين على الاخر وهذا لان فائدة كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض ويكون العمل به لا بذلك القياس وفي ذلك نظر انتهى والتحقيق ان يقال ان كان القياس الموافق لاحد الخبرين من القياس بالطريق الاولى او المنصوص العلة فلا اشكال في صحة الترجيح به لان هذين القياسين من الادلة الشرعية المعتبرة وقد بينا ان احد الخبرين المتعارضين اذا اعتضد بدليل شرعي كان اللازم ترجيحه وان كان من القياس المستنبط العلة الذي ليس بحجة شرعا فلا يخلو اما ان لا يقتضي الظن بصدق مضمون الخبر الذي يوافقه او يقتضيه فان كان الاول فلا اشكال في عدم صحة الترجيح للاصل السليم عن المعارض وما سبق اليه الاشارة وان كان الثاني ففي صحة الترجيح به اشكال من الاصل وعموم كثير من الاخبار الواردة في المنع من العمل بالقياس فان الترجيح به عمل به وعموم الاخبار الدالة على التخيير بين الخبرين المتعارضين مطلقا اما او بعد فقد مرجحات ليس منها محل البحث وان القياس لو كان مرجحا شرعيا لاشتهر بل تواتر لتوفر الدواعي عليه وانه يمكن دعوى ظهور اتفاق اصحابنا على عدم كونه مرجحا اذ لم نجد احدا منهم صرح بانه مرجح في مقام ذكر المرجحات ولا يرجح به خبرا على اخر وان ذلك لو كان مرجحا للزم معرفة مسائل القياس وتنقيحها وضبطها كما لا يخفى وفي ذلك قد يكون منافيا لحكمة حرمة القياس كما لا يخفى ومن اصالة حجية الظن خصوصا في مقام الترجيح ونحو ما دل على اعتبار كثير من المرجحات الغير المنصوصة وغلبة حجية مرجحات ظنية لم يرد بها نص فيلحق بها محل الشك وهو محل البحث ولا يعارض ما ذكر عموم الاخبار المانعة عن العمل بالقياس لامكان دعوى انصرافه الى المنع من التمسك به على حكم شرعي ولو سلم شمول بعضها لمحل البحث فتوقف على اعتبار سنده ولو سلم فغايته افادة الظن بان هذا الظن لا يكون حجة في هذا المقام وفي صلاحية هذا المعارضة لاصالة حجية الظن اشكال فتم وكذلك لا يصلح لمعارضة ذلك عموم الاخبار الدالة على التخيير للمنع من ظهورها في المنع من الترجيح بالمفروض سلمنا ولكن لم يعلم باعتبار سندها ولو سلم اعتبار سند بعضها ففي صلاحيته لمعارضة اصالة حجية الظن اشكال ومع ذلك فبعضها معارض مع بعض فينبغي الرجوع هنا الى المرجح الظني ولا يمكن التمسك بها هنا كما لا يخفى فتم واما دعوى ظهور اتفاق الاصحاب على المنع من الترجيح به فمحل اشكال اذ ليس بناء معظمهم على ضبط جميع المرجحات والاشارة اليها ولو سلم ذلك فغايته الظن وفي صلاحيته لمعارضة الاصل المذكور اشكال وكيف كان فالاحوط الاخذ بالخبر الموافق له حيث يدور الامر بينه وبين التخيير بينه وبين معارضه واما اذا وجد للمعارض مرجح معتبر فان كان القياس اضعف منه فلا اشكال وكذا اذا كان مساويا فتم واما اذا كان القياس اقوى ففيه اشكال عظيم فتم ومنها ما ذكره في العدة فقال فان كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم انتهى ويدل على ما ذكره جملة من الاخبار احدها خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق عليه السلام قال قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه وثانيها خبر الحسن بن السري قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم وثالثها خبر الحسن بن الجهم قال قلت للعبد الصالح عليه السلم الى ان قال قلت فيروى عن ابي عبد الله عليه السلام شيء ويروى عنه خلافه فبايهما ناخذ فقال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه ورابعها خبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما انتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فما هم من الحنيفية على شيء وخامسها خبر محمد بن عبد الله قال قلت للرضا عليه السلام كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا الى ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا الى ما يوافق اخبارهم فدعوه وسادسها خبر سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عليه السلام قلت يرد علينا حديثان واحدهما يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله قلت لا بد ان نعمل بواحد منهما قال خذ بما فيه خلاف العامة وسابعها خبر علي بن اسباط قال قلت للرضا عليه السلام يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه

من مواليك

ومنها الترجيح بمخالفة العامة

[illegible]

من مواليك قال فقال ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه وثامنها خبر ابي اسحق الارجاني رفعه قال قال ابو عبد الله عليه السلام اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما تقوله العامة فقلت لا ادري فقال ان عليا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسألون امير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس وتاسعها خبر داود بن الحصين عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما جعل الله خيرة في اتباع غيرنا ومن وافق عدونا في قول او عمل فليس منا ولا نحن منهم وعاشرها خبر عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم فقال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ فقال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهم الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم قضاتهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك قال في البحار رواه الصدوق في الفقيه وثقة الاسلام في الكافي والشيخ في التهذيب وتلقته من المشهورات ضعفه مجبور بعمل الاصحاب وحادي عشرها خبر زرارة قال سالت ابا عبد الله عليه السلام فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران [illegible] فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم الحديث وبعض المعارج للمناقشة فيما ذكره في العدة فانه قال الشيخ اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام وهو اثبات مسألة علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه رجال من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام عليه السلام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل لمصلحة يعلمها الامام عليه السلام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلا يلزم سد باب العمل ولعله عليه السلام تم فقال في مقام ذكر المرجحات الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والاخر موافقا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا تساوتا ثم ساق ما حكيناه عن المعارج ثم قال لهذا كلام هو ضعيف اولا فلانه رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسألة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مثلها بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة عليهم السلام اقرب فيما نظهر وبذلك كان في الترجيح فكلام الشيخ هو الحق عندنا انتهى وقد صرح بما ذكره من الايرادين في غاية المأمول ايضا والتحقيق هنا ان يقال ان كان موافقة احد الخبرين لمذهب العامة توجب افادة الظن على معارضه باعتبار ظهور التقية فلا اشكال في كون ذلك موجبا للترجيح لاصالة حجية الظن خصوصا هنا ولغلبة الترجيح بما يفيد الظن ولظهور اتفاقهم على صحة الترجيح بكل ما يفيد الظن عدا القياس وعدم تنصيصهم على ان المفروض من المرجحات لا يقدح فيما ذكرناه اذ ليس بناؤهم على استقصاء جميع المرجحات الظنية وللاخبار الكثيرة المتقدمة اليها الاشارة والمناقشة فيها بضعف السند في بعضها ضعيفة لان الظن الحاصل منها باعتبار كثرتها لا يقصر عن الظن الحاصل من الخبر الصحيح بل هو اقوى فيكون حجة مع ان خبر عمر بن حنظلة لا يبعد المصير الى حجيته بنفسه لما حققه في مقام اخر وان لم يكن ذلك موجبا للظن ففي الترجيح به حينئذ اشكال من اطلاق الاخبار المذكورة ومن الاصل وندرة الترجيح تعبدا وظهور اتفاق المعظم على ان المناط في الترجيح الظن ومعارضة اطلاق الاخبار المذكورة بالعمومات القطعية المانعة من العمل بغير العلم من الكتاب والسنة والتعارض بينهما بعد خروج صورة حصول الظن بالترجيح من هذه العمومات من قبيل تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى ومن الظاهر ان رجوع الترجيح مع هذه العمومات وربما يؤيدها اطلاق جملة من الاخبار الدالة على التخيير فتم وكيف كان فلا اشكال في ان الاحوط حيث يدور الامر بين لزوم الاخذ بما خالف العامة والتخيير بينه وبين معارضه الاخذ بالاول بل هو في غاية القوة وعليه فهل المعتبر المخالفة لجميع العامة او لا بل يكفي المخالفة لطائفة منهم كالحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة ظاهر اكثر الاخبار المتقدمة الاول وهل يجب ما ذكر في الاخبار المتعارضة الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله او يختص بالاخبار المتعارضة الواردة عن الائمة عليهم السلام فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة واعلم انه قال جدي قدس سره في الفوائد الحائرية واما التقية فالمعتبر مذهب العامة في ذلك الزمان وكذا حكامهم وقضاتهم وينقل عن تواريخهم ان عامة اهل الكوفة كان عملهم في عصر الصادق عليه السلام على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل اخر واهل مكة على فتاوى ابن جريح واهل المدينة على فتاوى مالك ورجل اخر واهل البصرة على فتاوى عثمان وسوادة وغيرهما الخ

الشام على الاوزاعي والوليد، واهل المصر على ليث بن سعد، واهل خراسان على عبد الله بن المبارك، وكان فيهم من اهل الفتوى غير هؤلاء الى ان استقر رايهم بحصر المذاهب في الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة كما قيل انتهى. ثم انه يلزم على ما ذكرنا معرفة مذاهب العامة كما يجب معرفة قواعد القياس المستنبط العلة على تقدير الترجيح به، ويمكن تحصيل الامرين غالبا من جملة من كتب اصحابنا المتضمنة لحكاية مذاهب العامة واحتجاجهم بالقياس كالانتصار والناصريات والخلاف والمبسوط والمعتبر والمنتهى والتذكرة وكنز وغيرها، ولكن اكثر كتب اصحابنا المتاخرين معرضة عن ذكر الامرين ولعله لبنائهم على عدم الحاجة الى معرفتهما لعدم صحة الترجيح بهما فتأمل. ومنها ما ذكره في جملة من الكتب ففي العدة الترجيح يكون باشياء منها ان يكون احد الخبرين موافقا لاجماع الفرقة المحقة والاخر مخالفه فيجب العمل بما يوافق اجماعهم وترك العمل بما يخالفه. ثم قال فاذا كان مع احد الروايتين عمل الطائفة باجمعها فذلك خارج عن الترجيح بل هو دليل قاطع على صحته. وفي المعارج اذا تعارض خبران واحدهما موافق لاجماع الطائفة وجب العمل بالموافق لوجهين احدهما ان هذا الاجماع حجة في نفسه فيكون دليلا على صدق مضمون الخبر الموافق. الثاني ان المنافي لا يعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنك به مع معارض. ثم قال اذا عمل اكثر الطائفة على احد الروايتين كانت اولى اذا اجوزنا كون الامام في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب. وفيه ترجيح الموافق بعمل العلماء او الاعلم. وفي النهاية لو عمل بعض الفضلاء من الصحابة او قال بخلافه والخبر مما لا يخفى عنه قال بعضهم يحمل على نسخه او انه لا اصل له والا لما خالفه. والحق انه ليس كذلك لعدم علمنا بالناسخ لاحتمال ان يكون ذلك اجتهادا منه، وبه قال الشافعي. واذا عمل باحد الخبرين اكثر السلف ممن لا يجب تقليده قال عيسى بن ابان يجب ترجيحه لان الاكثر يوفق للصواب ما لا يوفق له الاقل، وبه قال بعض علماء الامامية. وقال اخرون لا يحصل به الترجيح لانه لا يجب تقليدهم. والاولى انه لا ينبغي نعم وجوب التقليد لا يستلزم نفي الترجيح. ما يوافق عمل علماء المدينة او الافضل ارجح لان اهل المدينة والافضل اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل. وفي المنية من التراجيح بالامور الخارجة ان يوافق احد الخبرين عمل علماء المدينة او الاكثر من العلماء او الاعلم والاخر ليس كذلك فالاول ارجح لان عملهم بذلك الخبر واعراضهم عن الاخر لا بد ان يكون لامر يوجب رجحان الاول على الثاني لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل، وكذا الاكثر لقوله عليكم بالسواد الاعظم، وكذا الاعلم والافضل لان لكل منهما مزية على العالم والفاضل. وفي شرح المبادي الخبر الذي عمل به بعض العلماء ارجح من المتروك اذا كان بحيث لا يخفى على تاركه لقوة الظن في الاول وسلامته عن المعارض. وفي غاية البادي اذا كان احد الخبرين عمل به بعض الامة يقدم على ما لا يكون كذلك لان الظن به اقوى، وقيل لا يرجح بذلك. وفي تم من المرجحات الخارجية عمل اكثر السلف باحدهما. قال المحقق اذا عمله. وفي ذه يرجح ما عمل به الاعلمون. وفي غاية المامول من المرجحات كون احد الدليلين مما عمل به الاعلمون من المجتهدين فانه يرجح على ما لم يعمل به الاعلمون لقوة الظن بالاول. وفي الفوائد الحائرية من المرجحات التي اعتبرها الفقهاء موافقة المشهور بين قدمائنا ومنها موافقة المشهور بين المتاخرين. وفي شرح ص يقدم الموافق لعمل اهل المدينة على ما لم يعملوا بمقتضاه، وكذا الموافق لعمل الائمة على غيره، ويقدم الموافق لعمل الاعلم على غيره. وفي الاحكام من المرجحات ان يكون احدهما قد عمل بمقتضاه علماء المدينة او الائمة الاربعة او بعض الامة بخلاف الاخر فما عمل به يكون اولى. اما ما عمل به يكون لى اهل المدينة فلانهم اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل، وكذا الائمة والخلفاء الراشدين لحث النبي ص على متابعتهم والاقتداء بهم. وفي ذلك يغلب على الظن قربه في الدلالة وسلامته عن المعارض. وعلى هذا ايضا ما عمل بمقتضاه بعض الامة يكون اغلب على الظن فكان اولى. وفي معنى هذا ان يعتضد كل واحد بدليل غير ان ما عضد احدهما راجح على ما عضد الاخر، وان يعمل بكل واحد منهما بعض الامة غير ان من عمل باحدهما اعرف بمواقع الوحي والتنزيل فيكون اولى انتهى. وقد يحصل مما ذكروه مرجحات باعتبار عمل العلماء. وربما يدل على بعضها اخبار احدها ما ذكره في الوسائل فقال وروي عنهم عليهم السلام انهم قالوا اذا اختلفت احاديثنا عليكم فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا فانه لا ريب فيه. وثانيها خبر عمر بن حنظلة عن الصادق ع وفيه قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه. وثالثها خبر زرارة عن الباقر عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر. وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في ذه بعد ذكر المرجحات وتركب المرجحات مثنى وثلث ورباع فصاعدا فاتبع منها الاقوى والزم ما هو الاقرب الى هذا. وفي غاية المامول ايضا فقال المرجح قد يكون واحدا وقد عرفت جهاته وقد يكون متعددا بان يكون بعضه في المتن وبعضه في السند وبعضه في الخارج او جميعه في المتن او الخارج او السند ثم ان تعدده قد يكون ثنائيا وقد يكون ثلاثيا وقد يكون

لدل

في بيان ترجيح الاخبار

واشادم

رباعيا

رباعيا فما فوقها. **الثاني** قال في غاية المامول كما تعرض وجه المرجح ويتعدد في احد المتعارضين كذا تعرض في الاخر اما بالتسوية او بالاختلاف فيحصل افراد كثيرة للترجيح بحيث يتعذر عن الضبط ويجب اعتبار الكمية فان ترجح احدهما بها تعين العمل به وان تساويا تساقطا ويرجع الى غيرهما او الحاصل ان المجتهد يعتبر حال قوة الظن في ذلك فما كان اقوى في ظنه يجب العمل به وما ليس كذلك فلا انتهى، وهو جيد يمكن دعوى ظهور الاتفاق عليه. وممن اشار الى ذلك ايضا العلامة في النهاية فقال الترجيح بالخبر قد يكون بعضها اقوى من بعض فاذا استوى الخبران في كمية وجوه الترجيح رجح باعتبار الكيفية فان رجح احدهما فيها تعين العمل به وان تساويا تساقطا ورجع الى غيرهما ان وجب والا وجب التخيير او التوقف. كذا ان تساويا في الكيفية وتفاوتا في الكمية وجب العمل بالاكثر كمية، وان كان احدهما اكثر كيفية واقل كمية او بالعكس وجب على المجتهد ان يقابل ما في احد الجانبين من الرجحان بما في الجانب الاخر منه فان رجح احدهما تعين العمل به والا فالحكم ما تقدم من التساقط والتخيير او التوقف ويعتبر حال قوة الظن. **الثالث** اذا وقع التعارض بين اقسام الادلة الظنية غير الخبر وجب ايضا الرجوع الى المرجحات والظاهر انه مما لا خلاف فيه. **الرابع** قد ذكر في الاحكام وجوها من التراجيح لاحد الاجماعين على الاخر وهو انما يتجه على مذهب العامة في باب الاجماع واما على مذهبنا معشر الامامية من انه الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ع فلا يقع فيه التعارض، والى هذا اشار في النهاية فقال واعلم ان لنا في ترجيح بعض الاجماعات على البعض الاخر نظر، وذلك لانهما لا يتعارضان فلا ترجيح. ان تعارضا لزم ان يكون احد الاجماعين خطأ وهو باطل لما تقدم انتهى. نعم قد يتفق التعارض بين الاجماعين المنقولين ولكن حاله حال الخبرين المتعارضين من اخبار الاحاد. واما ما ذكره في الوافية حيث قال في مقام ذكر اقسام المتعارضين الثالث عشر بين الاجماعين والحكم مع الاختلاف في القطعية والظنية ظهر مع التامل فحكمه ما مر في تعارض الخبرين باعتبار الاحاد، وتوهم كثير من الاصوليين انه لا يمكن تعارض اجماعين قطعيين باطل لان مرادنا بالاجماع هو اتفاق جماعة على حكم علم من حالهم وعادتهم انهم لا يتفقون الا لما بلغهم من امامهم عليه السلام فاذا حصل العلم باتفاق مثل زرارة والفضيل بن يسار وليث المرادي وبريد بن معوية العجلي لا شك في حصول العلم القطعي بدخول قول المعصوم او اشاراته او تقريره في هذا الاتفاق. ولما كان فتاوى الائمة عليهم السلام كثيرا ما ما تورد على جهة التقية ونحوها فلا بعد في اتفاق جماعة كذلك على امر واتفاق جماعة اخرى كذلك على خلافه غاية الامر ان يكون احد الاجماعين واردا على سبيل التقية. ولما كان كتب كثير من فضلاء اصحاب الائمة ع موجودة في زمان المرتضى والشيخ وتلامذتهما والمحقق والعلامة الى زمان الشهيد فيمكن اطلاعهم على الاجماعات المتعارضة كالاخبار المتعارضة لتواتر الكتب بعينها فلا يجوز نسبة الغلط اليهم بسبب نقلهم الاجماعات المتخالفة المتعارضة، والقول بان اصحاب الائمة عليهم السلام لم يكن لهم الفتوى بل كتبهم منحصرة في الروايات قول تخميني فان في كتب الروايات كثيرا ما يذكر الفتاوى عن زرارة وابن ابي عمير ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم، وفي كتاب الفرائض من كتاب من لا يحضره الفقيه اورد كثيرا من فتاوى يونس والفضل بن شاذان، ويكفينا مجرد هذا التخمين بنسبة الغلط الى كثير من فحول العلماء كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة وغيرهم مع قطعنا بان الكتب التي كانت عندهم ليست موجودة في هذا الزمان بل هذا من بعض الظن فلا يخفى ضعفه انتهى. **الخامس** قال في النهاية لما كان الكتاب العزيز متواترا لم يقع فيه الترجيح بسبب النقل بل بسبب المتن، ولما تطرق اليه النسخ وكان حكم المنسوخ مرتفعا لم يقع بينه وبين الناسخ ترجيح لوجوب العمل بالناسخ فبقي الترجيح بالدلالة من حيث العموم والخصوص فيقدم الخاص على العام في مورده خاصة جمعا بين الادلة ومن حيث المطلق والمقيد فيعمل بالمقيد ويحمل المطلق عليه لانه اولى من حمل المقيد على الندب. **السادس** قال في الوافية اذا وقع التعارض بين خبر الواحد والاجماع فان كان قطعيا فيقدم ظاهرا وان كان ظنيا فيحتمل تقديمه لان النسبة الى المعصوم ع فيه اظهر واصرح ويحتمل تقديم الاجماع لبعد التقية فيه وكونه بمنزلة روايات كثيرة تعدد رواتها، ويحتمل كونه كتعارض الخبرين في الحكم انتهى. وفيه نظر. **السابع** قال في الوافية ايضا اذا وقع التعارض بين خبر الواحد والاستصحاب فان كان اصل الاستصحاب ثابتا بخبر الواحد فالظاهر تقديم الخبر والا فمحل تامل انتهى. والاقرب عندي تقديم الخبر لان الاستصحاب انما يكون حجة عندنا باعتبار التعبد لا باعتبار افادة الظن فهو دليل تعبدي ولا كذلك الخبر فانه انما يكون حجة عندنا باعتبار افادة الظن فهو دليل اجتهادي، وقد تقرر ان الدليل الاجتهادي مقدم على الدليل التعبدي، والظاهر انه متفق عليه بين اصحابنا، ولان الظن بعد حجيته يقوم مقام العلم ويكون اقرب الى الواقع فيكون اولى به، ولانه لو لم يقدم لزم عدم حجية الظن اذ ما من مورد الا وفيه دليل تعبدي من الاستصحاب واصل البراءة واصل الاباحة وذلك باطل فتدبر. **الثامن** قال في الوافية ايضا اذا وقع التعارض بين الاستصحابين فالحكم التوقف وعدم العمل بشيء منهما ان امكن والا فيعمل بما وافق الاصل لعدم العلم بالناقل

لترجيح

في بيان ترجيح بعض الاجماعات على بعض

عندنا لا يبعد ترجيح ما اصله راجح باحد المرجحات المذكورة انتهى وفيه نظر ولكن الاقرب عندي ترجيح الاستصحاب الذي يعاضده ما يفيد
الظن كشهرة واستقراء ونحوهما عدا القياس وهل يرجح
احدهما على الآخر باعتضاده بمثله من
دليل تعبدي آخر او لا فيه اشكال
ولكن الاحتمال الاول
لا يخلو عن قوة
تمت

صورة خط المؤلف طاب ثراه

قد فرغ من كتابة هذه الاسطر مؤلفها الحقير الجاني محمد بن علي الهاشمي العلوي الطباطبائي نسبا والكربلائي مولدا وموطنا واسأل
الله العظيم ان يجعل تأليف هذا الكتاب خالصا لوجهه الكريم ويجعله لي
ذخيرة ليوم الدين وينفع به جميع المؤمنين ويقوي به
الدين القويم انه اكرم الاكرمين وارحم الراحمين
وكان الفراغ من التأليف عصر
يوم الجمعة وهو السادس
والعشرون من شهر
صفر المظفر
١٣٢٩ س

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين وسيد الاولين والاخرين محمد الصادق الامين رسول رب العالمين وعلى عترته وخلفائه الائمة الهداة المهديين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين اما بعد فيقول العبد الخاطي المفتقر الى الله الغني محمد صالح بن حسن الموسوي الحايري مولدا وموطنا لما رايت مسئلة تجزي الاجتهاد من المسائل المهمة وكلمات القوم فيها مختلفة احببت ان اذكر كلماتهم مع توضيح كاف وبيان شاف بحيث يفهم القاصر الفاتر مضيفا اليها اقوالي في القلايد وفي جملة من مسائله فاقول مستعينا بالله سبحانه ومتوكلا عليه جل جلاله اختلف الفقهاء والاصوليون فيها اختلافا شديدا فذهب جماعة من الفريقين الى جواز التجزي في الاجتهاد ونسب الى المشهور وكلمات هؤلاء بين صريحة وظاهرة في ان المراد من جوازه قبول الاجتهاد التجزي لا صحة اجتهاد المتجزي وجواز عمله باجتهاده وبين صريحة في ان المراد منه صحة اجتهاده وجواز عمله بظنه وذهب جماعة منهما الى عدم جوازه وكلمات هؤلاء بين مصرحة بعدم قبول الاجتهاد للتجزي وعدم حصول الظن للمتجزي وبين مصرحة بقبوله له وحصول الظن للمتجزي ولكن لا يجوز له العمل باجتهاده ويظهر من فخر المحققين في الايضاح والسيد عميد الدين في المحكي عن منيته والحاجبي والعضدي في المحكي عنهما التوقف لذكرهم القولين وحججهما من غير ترجيح ويظهر من السيد الجد عليه الرحمة في بعض التقريرات المنسوبة اليه التفصيل بين من صار متجزيا بعد ان كان مقلدا ومن صار متجزيا بعد ان كان مجتهدا مطلقا فاوجب على الاول التقليد وعلى الثاني الاجتهاد والعمل باجتهاده لاستصحاب الحالة السابقة فيهما ونظره الى العمل بالاصلين كما هو طريقته المعروفة منه في الرياض ويظهر من الشيخ في الفصول [illegible] والسيد السند خالي العلامة في المفاتيح تحقيق وتفصيل اخر سياتي اليه الاشارة والظاهر ان خلافهم في تجزي الاجتهاد وعدمه من حيث الفعلية ومن حيث الملكة والقوة لان النزاع من الجهة الاولى لازم تعريف جماعة الاجتهاد بانه استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية لظهوره بل صراحته في ان المعتبر في الاجتهاد الفعلية وانه لا ينفك عن الفقه والنزاع من الجهة الثانية لازم تعريف اخرين له بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فالمانع على التعريف الاول يمنع من فعلية الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض والمجوز يجوزها كما هو الظاهر من بعض حجج الطرفين وكلماتهم وظاهر الايضاح ان خلافهم من هذه الحيثية حيث ذكر احتجاج المجوزين بان كثيرا من الفقهاء يتوقفون في كثير من المسائل ولا يعلمون بها فلو لم يتجز الاجتهاد لامتنع الاجتهاد وعطلت الاحكام واحتجاج المانعين بان المجهول جاز ان يكون له تعلق بالمعلوم به فلم يجزم المستفرغ وسعه

بحصول

بحصول كل الامارات فلا يحصل له الظن فان الظاهر من احتجاجهم هذا وجملة من كلماتهم الاتية ان الخلاف في التجزي من هذه الجهة على وجه يعد مجتهدا مطلقا ويكون فقيها عارفا بمسائل الفقه واحكامها ودلائلها وان المجتهد قد يعرف هو بعض الاحكام على وجه يعتد به ولا يتمكن من معرفة الباقي لقصور نظره وعدم تمكنه من الوصول الى معرفة دلائل الباقي كما لو علم ان الامر حقيقة في الوجوب وان الخبر الصحيح السالم عن المعارض حجة وقصر نظره عن معرفة بقية مسائل الاصول ثم وجد رواية صحيحة متضمنة للامر بشيء وتفحص عن المعارض فحصا معتبرا فلم يظفر به واما على تعريف الاجتهاد بالملكة فيتحقق الاجتهاد قبل الفقه وينفك عنه ويكون من له الملكة المعتبرة مجتهدا وان لم يستفرغ وسعه في تحصيل العلم بحكم من الاحكام الشرعية على الوجه المعتبر اذ لازم هذا التعريف ان الخلاف في المسئلة من حيث الملكة والقوة لا الفعلية وهو الظاهر من جملة من كلمات الطرفين واحتجاجاتهم كما ستعرف فالخلاف في المسئلة واقع من الجهتين من جهة الفعلية ومن جهة القوة والملكة ثم ان الاجتهاد قد يكون تاما من الجهتين كاكثر اساطين من اصحابنا كالفاضلين والشهيدين وغيرهم ممن تقدم عليهم وتاخر عنهم الذين لهم ملكة تامة قد استفرغوا الوسع واستنبطوا الحكم في جميع الفروع والمسائل المتداولة المدونة من مداركها الا في جميع المسائل الممكن تصورها لانها غير متناهية يمتنع احاطة غير المعصوم بها وقد يكون ناقصا من الجهتين قد حصل له الملكة والفعلية في بعض المسائل دون بعض كما لو كان له ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم في بعض المسائل من الادلة التفصيلية ولا يقتدر على استنباط الحكم في باقي المسائل من مداركها قد استفرغ وسعه في تحصيل العلم بالحكم في ذلك البعض عن الادلة التفصيلية وهذا ايضا ممكن وواقع كثيرا وقد يكون تاما من جهة الملكة وناقصا من جهة الفعلية كما في كثير من فقهائنا الذين لهم ملكة يقتدرون بها على استنباط الحكم في جميع المسائل لكن لم يستفرغوا الوسع الا في تحصيل العلم بالحكم في بعض ابواب الفقه او في بعض مسائله عن الادلة التفصيلية وقد يكون ناقصا من جهة الملكة وتاما من جهة الفعلية وهذا غير متصور غالبا بل غير واقع اصلا وان كان فرضه ممكنا كما ستعرف وقد تكون الملكة كاملة تامة يقتدر بها على استنباط جميع الاحكام من مداركها والفعلية من اصلها منتفية حيث لم يستفرغ وسعه في تحصيل معرفة شيء منها من مداركها وقد تكون الملكة ناقصة والفعلية من اصلها منتفية كما لو كان له ملكة يقتدر بها على استنباط بعض الاحكام من مداركها دون بعض ولم يستفرغ وسعه في تحصيل معرفة ما يقتدر على استنباطه من مداركه وقد يكون الملكة من اصلها منتفية والفعلية ناقصة كما لو استنبط الحكم في بعض المسائل من دون ان يكون له ملكة الاستنباط اصلا وانما استنبط الحكم في بعض المسائل على سبيل التكلف والتعسف وباعانة الغير وفهمه في بيان الادلة وابداء وجوه الاستنباط والدلالة بحيث يحصل له الاطمينان باستيفاء ادلة تلك المسئلة ووجود دلالتها وعدم المعارض لادلتها فالوجوه المتصورة ستة والتجزي قد يطلق على من له ملكة استنباط جملة من الاحكام وتحصيل الظن المعتبر بها من مداركها ويعجز عن استنباط جملة منها وتحصيل الظن من مداركها اما لعدم وقوفه على دلائلها بعد الفحص المعتبر او لتعارض الادلة فيها عنده بحيث يعقلها ويعرف محصلها على وجه يعتد به في عرف الفقهاء والمجتهدين ولا يرى لبعضها رجحانا فيتوقف او لقصوره عن استفادة الحكم فيما يعجز عن استنباط حكمه ولا فرق في اطلاقه عليه ح بين حصول الفعلية فيما يتمكن من استنباط الحكم فيه بان استفرغ وسعه في تحصيل معرفة الحكم فيه من مداركه ام لا بان لا يستفرغ وسعه في معرفة الحكم فيه وقد يطلق على من له ملكة استنباط جميع الاحكام من مداركها اذا استفرغ وسعه في تحصيل الظن ببعض الاحكام من الادلة المعتبرة المعهودة ولم يستفرغ وسعه في تحصيل المعرفة ببعض الاحكام منها وهذا هو التجزي في مقام الفعلية وقد يطلق على المتمكن من استنباط بعض الاحكام على وجه يعتد به العاجز عن استنباط غيره لقصور نظره وعدم تمكنه من الوصول الى معرفته كما في المثال المتقدم وهذا هو التجزي في مقام الملكة والقوة وقد يطلق على من كملت قوته في الاصول ومقدمات الاجتهاد وشرائطه واحاط بجميعها وجميع مباحثها لكنه في الفروع يتمكن من استنباط الحكم في بعض مسائله ولا يتمكن من استنباطه في غيره لعدم انسه بمباحثه او لغموض مباحثه ولم يكن له قوة رد الفروع الى الاصول وهذا هو التجزي في مقام الملكة ايضا فالنزاع في المسئلة في التجزي من جهة الملكة والقوة وفي التجزي من جهة الفعلية وعلى التقديرين في حصول الظن له وعدمه وفي حجية ظنه وعدمها ثم انهم ذكروا من غير خلاف بينهم شروطا في تحقق اصل الاجتهاد وشروطا في كماله قالوا ولا يتحقق الاجتهاد الا بمعرفة مقدمات ست الكلام والاصول والنحو والصرف ولغة العرب

ولا يصير فقيها الا بعد استفراغ وسعه وتحصيل العلم بالحكم على الوجه المعتبر

وشرائط الادلة والاصول الاربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل ومقتضاه انه اذا فقد احدها او بعض احدها مما له مدخل في الاجتهاد لا يتحقق الاجتهاد وانه اذا علم بعض مسائل النحو او الصرف او الكلام او الاصول او بعض الكتاب او السنة او دليل العقل مما له مدخلية في الاجتهاد ولم يعلم البعض الاخر منها مما له مدخلية فيه لم يكن مجتهدا وان تمكن من استنباط الحكم في بعض المسائل باعتبار ما علم منها فلا يتحقق الاجتهاد الا اذا عرف مقدار ما له مدخلية فيه من المقدمات الست والشرائط والاصول الاربعة واذا عرف فهو مجتهد مطلق سواء استفرغ وسعه في تحصيل الظن بالحكم في مسئلة من المسائل ام لا وسواء تمكن معه من استنباط الحكم في بعض المسائل او لم يتمكن منه لمانع كغموض المسئلة او عدم انسه بها فان الغموض وعدم الانس لا يمنعان من الاجتهاد لارتفاعهما بالمزاولة وتعمق النظر فالعارف بذلك مجتهد مطلق له ملكة الاستنباط ملكة تامة واذا لم يعرف شيئا منها او من بعضها لم يكن مجتهدا اصلا لا انه مجتهد متجز فالاجتهاد من هذه الجهة لا يتجزى قطعا فالمانع من التجزي ان اراد المنع من هذه الجهة فهو متجه وان اراد المنع من جهة امكان استنباط الحكم في بعض المسائل دون بعض فعلا او قوة وملكة او من جهة امكان حصول الظن في بعض دون بعض ففيه ما عرفت وما سيأتي مشروحا فمن كانت ملكته تامة وفعليته ايضا تامة فلا اشكال ولا خلاف في كونه مجتهدا مطلقا وظنه حجة يجب عليه الرجوع الى اجتهاده ويحرم عليه التقليد وكذا لا اشكال بل ولا خلاف ظاهرا في كونه مجتهدا مطلقا يجب عليه الاجتهاد اذا كانت ملكته تامة سواء كانت الفعلية ناقصة او منتفية بالمرة وما سوى ذلك من الوجوه المتقدمة ففي كونه مكلفا معه بالرجوع الى الادلة الشرعية واستنباط الحكم منها او الى التقليد خلاف واندراج باقي الوجوه المتقدمة في التجزي غير ظاهر والمتيقن منه هو ما اذا كانت القوة ناقصة سواء كانت الفعلية ايضا ناقصة ام منتفية بالمرة وان كان شموله لبعض الوجوه الاخر ايضا محتملا كما سيجيء اليه الاشارة فالخلاف في تجزي الاجتهاد وعدمه في موضعين احدهما في قبول الاجتهاد التجزي من حيث الملكة بان يحصل للعالم ملكة استنباط بعض الاحكام دون بعض ام لا والخلاف من هذه الحيثية هو ظاهر بعض كلمات الفريقين وبعض ادلتهما وثانيهما في قبوله له من حيث الفعلية بان يحصل للعالم الظن ببعض الاحكام دون بعض ام لا والخلاف من حيث الفعلية هو ظاهر بعض كلمات الفريقين وادلتهما ايضا وعدم تعقل الخلاف في هذا الموضع من الحيثيتين نظرا الى وضوح امكان تحقق النقص في كل من القوة والفعلية لاختلاف المسائل في الوضوح والغموض والممارسة وعدمها وان ملكة استنباط الجميع وفعليته لا يحصل دفعة بل على سبيل التدريج لان ملكة استنباط المسائل الظاهرة وفعليته يحصل بادنى تامل وممارسة وملكة استنباط المسائل الغامضة وفعليته لا يحصل الا بتعمق النظر والممارسة التامة ولانه لولا ذلك لما امكن تحصيل الظن بشئ من المسائل لتوقف تحصيل الظن في بعضها على تحصيل الظن بجميعها وتحصيل الظن في جميعها يتوقف على تحصيل الظن في بعضها لان حصول الظن بكل من المسائل يتوقف على حصول الظن بالاخرى منها وهو دور باطل الابتدائي ووقوع الخلاف فيه من الحيثيتين غاية الامر انه ضعيف ساقط عن الاعتبار كيف وصريح كلام بعضهم وقضية بعض ادلتهم الاتية كما ستعرف وقوع الخلاف فيه من الحيثيتين وعن بعضهم التصريح بان تجزي القوة والملكة غير معقول ولعله لان جميع مسائل الفقه كشئ واحد لاشتراكها في معظم المقدمات والاحتجاج عليها على نهج واحد فان بلغ المستدل الى درجة يتمكن من اجراء الادلة على الوجه المعتبر ومن تفريع الفرع على الاصل لصح له ذلك في الجميع والا فلا يصح له في شئ منها فان القوة الباعثة للاقتدار على تلك المسائل امر واحد يختلف اعمالها باختلاف المسائل فلا يعقل فيها التجزي والتبعيض ثانيهما الخلاف في الحجية وجواز العمل بعد تسليم اصل التجزي والخلاف فيه هو العمدة في المسئلة والمانع فيه مستظهر كما ستعرف واما المانعون في الموضع الاول فان منعوا من تجزي نفس الاجتهاد وان حصلت قوة استنباط البعض وفعليته لا الجميع فهو في محله كما اشرنا اليه سابقا والا فهو في غير محله لانهم ان اعتبروا في الاجتهاد الظن بجميع المسائل فعلا كما يظهر من احتجاجهم عليه بان المجهول جاز ان يكون له تعلق بالمعلوم وان ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم فلا يحصل للمستفرغ وسعه الجزم بحصول كل الامارات ولا الظن بعدم المانع من الحكم فيما ما وصل اليه من الادلة ففيه اولا النقض بالمجتهد المطلق وثانيا انه يعطي امرين احدهما المنع من حصول اصل الظن والاجتهاد قبل حصول الظن والاجتهاد في الكل وثانيهما توقف الاجتهاد على استيفاء الادلة الموجودة وان استيفاءها لا يمكن الا للمجتهد المطلق

وقضيتهما

وقضيتهما المنع من تجزي الاجتهاد من حيث الملكة والمنع منه من حيث الفعلية وهما بديهيا البطلان ومخالفان للوجدان كما عرفته وثالثا استلزامه انهدام الشريعة وعدم تحقق مجتهد اصلا كما صرح به فخر المحققين في الايضاح حيث قال مجيبا عنه ان كثيرا من الفقهاء يتوقفون في كثير من المسائل ولا يعلمون بها فلو لم يتجز لامتنع الاجتهاد وعطلت الاحكام ورابعا ما صرح به في الايضاح من اندفاع محذور احتمال تعلق المجهول بالمعلوم بغلبة الظن بحصول جميع الامارات كما في المجتهد المطلق وفرض التجزي بمعنى الاقتدار على استنباط بعض الاحكام دون بعض على وجه يساوي المجتهد المطلق امر جائز وواقع ومنعه مكابرة ولوضوح بطلانه وحكم الوجدان بفساده نزل بعض الافاضل احتجاجهم هذا وخلافهم في قبول الاجتهاد التجزي وعدمه على الخلاف في حجية ظنه وعدم حجيته لا في حصول الظن له وعدمه فقال ما حاصله الظاهر ان ملحوظ الجماعة في البحث عن التجزي وان عنونوا المسئلة في قبول الاجتهاد التجزي وعدمه هو اعتبار ظنه وعدمه دون حصول الظن له وعدمه حيث ان الاجتهاد اصطلاحا يطلق على استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالاحكام الشرعية على وجه يترتب عليه جواز الاخذ بمؤداه او الرجوع الى الاصول العملية الفقهية عند العجز عن تحصيل المظنة واما مجرد تحصيل الظن بالاحكام من ظواهر الادلة فهو ممكن حصوله لغير البالغين درجة الاجتهاد مطلقا مع عدم عده من الاجتهاد قطعا ومن ثم اعتبروا في حده ان يكون الاستفراغ المذكور في حده من العالم بالمقدمات وسائر الشرائط فلا وجه لتوقف فخر المحققين والشهيد في المحكي عن الالفية والسيد عميد الدين في ذلك اللهم الا ان ينزل على الخلاف في الحجية والعدم والى ما ذكرنا اشار السيد السند خالي العلامة في المفاتيح حيث قال وان اعتبروا في الاجتهاد ملكة استنباط جميع المسائل فلا يخلو من وجه لكن لجواز العمل به وان كان لا اصل لحقق الاجتهاد فلم يظهر لنا وجهه لان الاجتهاد ليس الا الظن في المسئلة بعد استفراغ وسعه في تحصيل ادلتها وهو غير مستلزم لقوة الاستنباط في غيرها انتهى وهو حسن الا ان الظن بالمسئلة بعد استفراغ وسعه في تحصيل ادلتها ان كان ممن استجمع الشرائط والمقدمات الست على الوجه الذي ذكروه فهو مستلزم لقوة الاستنباط في غيرها وهو مجتهد مطلقا كما اشار اليه الاستاد والا فلم يكن مجتهدا اصلا ولم يكن استنباطه استنباط المجتهد عند الجميع لاتفاقهم على اعتبار معرفة المقدمات الست في اصل الاجتهاد واما قوله ره بعد قوله الذي نقلناه لا يقال لعل القائل بعدم جواز التجزي يمنع من صدق الاجتهاد اصطلاحا بمجرد استفراغ الوسع في مسئلة لانا نقول هذا باطل اذ لا فائدة في النزاع في مجرد التسمية على ان الظاهر من اكثر القوم الصدق فيتبع لان الاصطلاحات انما تثبت بما عليه الاكثر ففيه ان ما استظهره ره من الاكثر مناف لاعتبارهم في اصل الاجتهاد معرفة المقدمات الست فاطلاقهم الاجتهاد على ذلك مجاز قطعا لعلاقة المشابهة في الاستنباط والا فليس اجتهادا حقيقة حيث عرفت من ان الاجتهاد عند الجميع اسم لاستفراغ الوسع في تحصيل الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية على الوجه المعتبر في الشريعة ممن استجمع الشرائط وعرف المقدمات الست دون غيره ممن لا يعرف شيئا منها او بعضا منها او من بعضها فالخلاف في حجية ظن المتجزي يرجع الى الخلاف في قبول الاجتهاد التجزي بمعنى الملكة فيلزم القائل بعدم حجيته ان لا يسمي ذلك اجتهادا لا حقيقة ولا مجازا كما انه يلزم القائل بحجيته ادراجه في الاجتهاد حكما وتسميته اجتهادا مجازا للعلاقة المشابهة في الاستنباط والمشاركة في الحجية لا حقيقة فذهاب المعظم الى تجزي الاجتهاد وذهاب اخرين الى عدمه لا يكون مبنيا على البحث اللفظي ولا يقول المانع منه بعدم امكان حصول الظن لغير المجتهد المطلق والقول به كما يظهر من بعض كلماتهم الاتية بديهي البطلان مخالف للوجدان فان وجد القائل به فهو لشذوذه وعدم معلوميته لا يصح اسناده الى الافاضل وان اعتبروا في تحقق الاجتهاد العلم بجميع ادلة المسئلة فهو غير حاصل للمتجزي كما يظهر من احتجاجهم على المنع بجواز تعلق المجهول بالمعلوم فلم يجزم المستفرغ وسعه بحصول كل الامارات ففيه ما عرفت من ان حصول الظن له بذلك مما لا يمكن انكاره ودعوى خروج ظن المجتهد بذلك لانعقاد الاجماع على حجية ظنه وقيامه مقام العلم بخلاف ظن غيره الذي لا دليل على حجيته وقيامه مقام العلم لا يفيد في المقام الذي الكلام فيه في حصول الظن الذي يحقق الاجتهاد في المسئلة الذي اكتفوا فيه بالظن باستيفاء الادلة مما يمكن حصوله للمتجزي قطعا من غير فرق بينه وبين المجتهد المطلق فالدعوى المزبورة لا تفيد المنع من التجزي بل تفيد المنع من حجية ظنه والى ما ذكرناه اشار السيد السند خالي العلامة في المفاتيح قال وان اعتبروا في تحقق اصل

الاجتهاد

الاجتهاد العلم بجميع ادلة المسئلة فلا يمكن تحققه الا بعد الاجتهاد في جميع المسائل عادة فينتقض بالمجتهد المطلق فانه غير عالم بجميع ادلة المسئلة لا يقال يخرج المجتهد المطلق بالدليل ولا دليل على خروج غيره لانا نقول هذا حسن ان كان الكلام في حجية الظن واما ان كان الكلام في اصل تحقق الاجتهاد فلا وهو واضح انتهى وان اعتبر في اصل تحقق الاجتهاد الظن بجميع ادلة المسئلة فهو حق لكنه لا يوجب المنع من التجزي لجواز ان يحصل ذلك لمن لا يقدر على الاجتهاد في جميع المسائل كما يحصل للقادر عليه وقد صرح به جماعة فقالوا يجوز التجزي في الاجتهاد وفي المعالم ان عليه اتفاق الامامية قال وان منع عنه مانع فلا اقل من الشهرة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف وقالوا ايضا اذا اطلع على امارات بعض المسائل فهو وغيره سواء في تلك المسئلة وكونه لا يعلم امارات غيرها لا مدخل له فيها وتجويز تعلق المجهول بالمعلوم لا يعتد به لفرض حصول الظن بعدمه لندرته وبعد تعلق غيره فلا يلتفت اليه كما لا يلتفت اليه بالنسبة الى المجتهد المطلق لاتي فيه هذا التجويز ايضا فيجوز للمتجزي الاجتهاد في بعض المسائل كما جاز للمجتهد المطلق ودعوى ان هذا التجويز يقوى في المتجزي ويضعف ويندفع في المجتهد المطلق المحيط بالكل في ظنه مدفوعة بانه ان سلم ذلك فهو لا يمنع من حصول الظن بعدمه اذ غايته ان ظن عدمه في المجتهد المطلق اقوى من ظن عدمه في المتجزي مع انه لا يشترط فيه الاستقصاء في جميع المسائل ولا الاكثر وبالجملة هذا التجويز نادر لا يعتد به في التكليف سيما مع مخالفته للاصل وفرض مساواته للمجتهد المطلق في الاطلاع على دلائل الحكم ونقصه عن المجتهد المطلق غير قادح كالعالم والاعلم ففرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي المجتهد المطلق غير ممتنع وكيف كان فقد احتج القائلون بالتجزي بوجوه الاول ان المتجزي اذا استقصى ادلة مسئلة بالفحص والتتبع حسب وسعه وطاقته وعلم او ظن اجمالا بان لا معارض لادلتها في ادلة غيرها وحصل له الظن بالحكم فيها فقد ساوى المجتهد المطلق فيها وقصوره عن الاحاطة بادلة غيرها لا يقدح في معرفة الحكم فيها فكما جاز للمجتهد التعويل على ظنه واجتهاده فيها فكذا جاز للمتجزي ذلك وتجويز تعلق ما لا يعلم من دلائل غيرها بها بعيد نادر في نفسه لا يلتفت اليه في التكاليف ولذا لا يلتفت اليه في حق المجتهد المطلق مع جريانه فيه ونقص المتجزي عنه فيه لكونه فيه اضعف منه في المتجزي غير قادح كما في العالم والاعلم ومع ذلك مناف للفرض لان المفروض حصول الظن له بعدمه نحو حصوله للمجتهد المطلق فان المفروض احاطته بجميع دلائلها وظنه عدم تعلق دلائل غيرها بها واجيب عنه بان الحاق المتجزي بالمجتهد المطلق لمساواته له في الاحاطة بجميع مدارك تلك المسئلة والظن بعدم تعلق مدارك غيرها بها بعد الفحص المعتبر قياس لا نقول به فان هذه العلة وهي المساواة في ذلك لا نص على اعتبارها ولا هي في المتجزي اولى فليست بمنصوص العلة ولا بمفهوم الاولوية ولا بفحوى الخطاب ولا بتنقيح المناط القطعي لعدم القطع بكون ذلك هو المناط في تعويل المجتهد المطلق على ظنه فليست الا علة مستنبطة والعلة المستنبطة الظنية قياس لا نقول به ومع ذلك فهو قياس مع الفارق لجواز كون المناط في تعويل المجتهد المطلق على ظنه عموم القدرة على الاستنباط لا مجرده فيكون هذا هو الفارق المانع عن المساواة وهي موجودة في حق المتجزي فان قلت ان الضرورة الموجبة لفتح باب الظن عند انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن وقيامه مقام العلم جوزت تعويل المجتهد المطلق على ظنه وهي بعينها تدل على جواز تعويل المتجزي على ظنه قلت لا ضرورة توجب جواز ذلك للمتجزي مع وجود المجتهد المطلق الذي دل القاطع على قيام ظنه مقام العلم ورجوع من دونه اليه وتمكن المتجزي الذي لا قاطع يدل على حجية ظنه من تحصيل الملكة الحاصلة للمجتهد المطلق وعدم انحصار الطريق بالنسبة اليه في الظن الثاني ما عن الوافية من ان جواز التقليد مشروط بعدم صحة الاجتهاد والعمل بالدليل فما لم يحصل القطع او الظن بناء على الاكتفاء به في الاصول بعدم صحته لم يحصل القطع ولا الظن بجواز التقليد لانه اذا كان امران احدهما مترتب على الاخر فلا يعدل عن الاصل الى الفرع الا مع القطع والظن بانتفاء الاصل وحيث لا دليل على عدم جواز عمل المتجزي بالادلة الشرعية فلا يحصل القطع ولا الظن بتحقق الشرط فينتفي المشروط الذي هو جواز رجوعه الى التقليد وبعبارة اوضح جواز التقليد في الاحكام الشرعية مشروط بعدم كون المكلف مجتهدا فيها لعدم جواز تقليد المجتهد لغيره اجماعا بل ضرورة فان قام دليل على عدم صحة اجتهاد المتجزي وعدم جواز عمله بظنه فيتعين عليه التقليد لترتبه عليه واما مع عدم قيامه عليه كما هو الظاهر فلا وجه لتقليده المتوقف على عدم صحة اجتهاده فانه لا يصح الاخذ بالثاني مع عدم الدليل على انتفاء الاول وعن جدي العلامة البهبهاني انه اجاب عن هذا الوجه

بان

بان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط لا العلم او الظن بعدمه فان صحة الاجتهاد من محض الشك في جواز التقليد لا يخفى ما فيه على انه يمكن قلب الدليل وتوضيح ما افاده ره هو ان الوجه المذكور ان سلم فهو يدل على عدم جواز الحكم برجوعه الى التقليد قبل قيام الدليل عليه واما صحة اجتهاده وعمله به كما هو المدعى فلا وكيف ولو اريد اثبات جواز عمله بظنه قبل قيام الدليل على صحة اجتهاده لتوقف جواز تقليده على عدم صحة اجتهاده وترتب الامرين وتقدم الرجوع الى الاجتهاد على التقليد ليكون قضية الاصل فهو لا يرد حتى يتبين المخرج عنه لكان ذلك مقلوبا عليه فان صحة اجتهاده في المسئلة وجواز رجوعه اليه مشروط بان لا يكون وظيفته التقليد لان العمل بالادلة والاجتهاد ليس وظيفة المقلد الى اخر ما ذكره فمجرد اشتراط جواز التقليد بانتفاء الاجتهاد لا يوجب تقدم الاجتهاد بحسب التكليف على النحو المذكور اذ من البينات ان وجود كل من الضدين يتوقف على انتفاء الاخر ولا ترتب بينهما لذلك والا لزم حصوله من الجانبين وهو غير معقول مع ان الاجتهاد لا يتحقق الا بعد وجوب التقليد والاشتغال بتحصيل مقدمات الاجتهاد فالتقليد هو الاصل والاجتهاد طار عليه الثالث ما عن جدي العلامة البهبهاني ره من قوله ان اشتراط الاطلاع على جميع مدارك جميع الاحكام بالنسبة الى كل مسئلة مسئلة بحيث يطلع على انها لها دخل فيها ام لا حرج عظيم ومناف للملة السمحة السهلة وتأبى عنه خصوصيات التكاليف الواردة والتتبع فيها وفي سائر الاحكام الصادرة وكذا الاحاديث الخاصة الواردة في التوسعة وعدم الضيق فالاصل عدمه بل الظاهر انه لم يوجد مجتهد بهذه المثابة في المسلمين كما لا يخفى على المطلع باحوال الماهرين المشهورين منهم فضلا عن غيرهم بل لا يبعد ان يقال انه تكليف بما لا يطاق بعد ملاحظة ان كل احد مبتلى بامور معاشه الضرورية وسائر افعاله اللازمة العادية ومحن بحسب العادة بالافات السماوية والارضية في بدنه واهله واقربائه واصدقائه وماله وايامه ودهوره واعوامه وشهوره سيما بالنسبة الى بعض الازمنة مثل زماننا الذي يجعل الولدان شيبا واشتهار احواله بحيث يعلم الله دائس ذكره الى يوم القيمة يغني عن اظهار شدائده سهل الله تعالى امورنا انتهى قلت ان ما ذكره ره وان كان متينا في الغاية الا انه يتم اذا اشترطنا فعلية الاطلاع على جميع مدارك الاحكام في كل مسئلة مسئلة في الاجتهاد وحجية ظن المجتهد اذ هو الذي يوجب عدم وجود مجتهد في المسلمين ولا نقول به بل نقول انه يشترط في ذلك تحصيل الملكة القوية التامة الباعثة على الاطلاع على جميع مدارك كل مسئلة مسئلة يريد استنباط الحكم منها وهذا امر لا عسر فيه ولا حرج وهو حاصل في المجتهد المطلق مطلقا وان تفاوتت مراتب المجتهدين فيه وهذا هو الذي دل القاطع من الاجماع ودليل الانسداد على حجية ظنه فلا يكفي في ذلك تحصيل القوة الناقصة والملكة الضعيفة الباعثة للاقتدار على الاطلاع على جميع مدارك بعض المسائل دون بعض اذ لا قاطع يدل على حجية ظنه لانتفاء الاجماع وعدم اقتضاء دليل الانسداد حجيته كما ستعرف الرابع ما عن الوافية من ان قضية الاصل وعموم المنع من التقليد عقلا ونقلا كتابا وسنة نحو قوله تعالى في ذم الكفار على متابعة ابائهم وتقليدهم لهم في الدين ما يعبدون الا كما يعبد اباؤهم وقوله سبحانه حكاية عنهم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وغير ذلك حرمة التقليد مطلقا فخرج العامي الغير المتمكن من الاجتهاد اصلا بالنص والاجماع وقضاء الضرورة وبقي المتجزي المتمكن من الاجتهاد في البعض بالنسبة اليه تحت الاصل والعموم فيجب عليه الاجتهاد فيه والعمل باجتهاده اذ لا قائل بغيره واجيب عنه اولا بان قضية الاصل وعموم المنع عن الظن كتابا وسنة حرمة العمل به مطلقا فخرج ظن المجتهد المطلق بالنص والاجماع وقضاء الضرورة وبقي ظن غيره ومنه المتجزي تحت الاصل وعموم الايات والاخبار الناهية عن العمل به فكما يحرم عليه التقليد للاصل وعمومات الذم عليه بناء على عدم اختصاصها بالعقائد واصول الدين كذا يحرم عليه الاخذ بالظن لقضاء الاصل وعموم ايات الذم عليه والنهي عنه كتابا وسنة والاجتهاد تحصيل للظن وعمل به كما هو الماخوذ في تعريفه فالتمسك بتحريم الاول على تجويز الثاني نظرا الى عدم قائل بغيره معارض بالتمسك بتحريم الثاني على تجويز الاول نظرا الى عدم قائل بغيره وحيث لا ترجيح فيسقط الاستدلال وهو كاف في المنع والابطال فلا يرد ما اورده المحقق القمي ره في القوانين حيث قال فكما ان العمل بالظن حرام فكذلك التقليد ايضا حرام فاذا انفتح جواز عمل المتجزي بظنه فكيف جوزتم التقليد مع ان التقليد حرام ايضا انتهى قلنا اولا ان المانع يكفيه المنع ونحن هنا في مقام المنع لا الاثبات وثانيا ان المنع من الاجتهاد والعمل بالظن كاف في تجويز التقليد لانه به يدخل في الجاهل الذي تكليفه التقليد [illegible]

من العالم اتفاقا نصا وفتوى كتابا وسنة وثانيا ان اجماع علماء الاسلام كافة منعقد على جواز رجوع غير المجتهد المطلق مطلقا اليه وتقليده اياه واما منعه فلا اجماع حيث قال فان قلتم ان الاجماع وقع على تجويز تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزي بظنه قلنا الاجماع قد عرفت محله في المجتهد المطلق والاشكال فيه سلمنا لكن الاجماع على وجوب تقليده حتى على المتجزي ايضا اول الكلام كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزي فغاية الامر تساوي الاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايضا يقتضي جواز التجزي واما وجوب التوقف والاحتياط ضعيف لا دليل عليه واذا ثبت الجواز بطل المنع وان لم يثبت التعيين ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ويؤيد التعيين انه ترك للتقليد واخذ من المدارك نفسها مهما امكن وموافقة لعمومات وجوب العمل بالايات والاخبار وغير ذلك انتهى ففي غير محله لاندفاع اشكاله في الاجماع بما سبق شرحا ولان التخيير بين التقليد والعمل بالظن لم يقل به احد اصلا فهو مخالف للاجماع فالمتعين عليه اما التقليد او الاجتهاد واثبات تعيين الاجتهاد عليه بعد ثبوت التخيير بتساوي الاحتمالين بعدم القول بالفصل معارض بالمثل لانه اذا ثبت جواز تقليده فيتعين عليه بعدم القول بالفصل مع انه اذا جاز له التقليد حرم عليه الاجتهاد والعمل بالظن لان من حكمه جواز التقليد يحرم عليه العمل بالظن باجماع المسلمين كافة كما هو المحقق المعلوم عند الجميع من ان العمل بالظن لا يجوز الا لمن حكمه وتكليفه العمل به وعمومات جواز العمل بالايات والروايات والاخذ من المدارك نفسها مخصصة بما دل على اختصاص العمل بها بالعالم العارف بوجوه الدلالات القادر على اعمال الاصول والقواعد المقررة في الاصول والفقه وعلى رد الفروع الى الاصول والعالم العارف القادر على ذلك مجتهد مطلق وليس بمتجز قطعا فلا تشمل المتجزي تلك العمومات جدا قوله لكن الاجماع على وجوب التقليد حتى على المتجزي اول الكلام مضعف بان وجوب تقليده على المتجزي في غير ما اجتهد فيه مجمع عليه ولم يخالف فيه احد حتى هو ره واما فيما اجتهد فيه فيثبت بما دل عليه الاجماع بل الضرورة من ان الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد والتفصيل قاطع للشركة فلا بد وان يلتزم اما بالقول بانه مجتهد في الجميع حتى فيما لم يجتهد فيه ولا يمكنه ذلك او مقلد في الجميع حتى فيما اجتهد فيه وهو المطلوب وعمله بالاجتهاد فيما اجتهد فيه وبالاحتياط في غيره مع بطلانه في نفسه وعدم قائل به يوجب العسر والحرج بل التكليف بما لا يطاق في كثير من افراده سيما اذا لم يتمكن من الاجتهاد الا في مسئلة او مسئلتين ونحو ذلك واما ان الواقية من ان العمومات الناهية عن الظن تتناول المقلد ايضا لانه لا يحصل له من التقليد الا الظن فهي مخصصة بالنسبة الى المتجزي ايضا لانه كالمجتهد المطلق لا محيص له عن العمل بالظن لانه بعد انسداد باب العلم لا يجوز له ترك العمل والرجوع الى الاصل مع بقاء التكليف فلا بد له من الرجوع الى الظن الحاصل اما من اجتهاده او من تقليده المجتهد المطلق فهو على التقديرين لا محيص له عن العمل به فلا يكون منهيا عنه على الاطلاق بخلاف التقليد الذي لا معارض للعمومات المانعة عنه بالنسبة اليه فانه ره بعد احتجاجه على جواز التجزي بالعمومات المانعة عن التقليد قال فان قلت نحن نقلب هذا الدليل في المتجزي فنقول اتباع الظن مذموم بل وخلاف الاصل ايضا فالاصل عدم وجوب اتباع غير القطع خرج عنه المجتهد المطلق لدليل اخرجه فيبقى المتجزي لعدم المخرج فيه قلت المخرج منه محقق فانه ليس له بد من اتباع الظن اما الظن الحاصل من التقليد او الظن الحاصل من الاجتهاد فكيف يكون منهيا عن اتباع الظن على الاطلاق بخلاف التقليد انتهى فضعيف لان غاية ما يحصل للمتجزي العلم بكونه مكلفا بالعمل بغير العلم وتخصيص العمومات المانعة عن العمل واما انه الاجتهاد او التقليد فهو غير معلوم له لعدم الدليل على التعيين فيكون محل الفرض من باب اشتباه الحرام بالحلال كالزوجة المشتبهة بالاجنبية فيجب الاجتناب عن الامرين لانحصار الشبهة فيهما ان امكن فان لم يكن بد من الاقدام على احدهما فيتخير فلا يتعين عليه العمل بالظن كما هو المدعى وما ذكره من ان التقليد اخذ بالظن ايضا وان العمومات قاضية بالمنع عن العمل بالظن والادلة دالة على المنع عن خصوص الظن الحاصل من التقليد فتلك العمومات مخصصة قطعا حيث لا مناص له عن العمل باحد الظنين بخلاف ما دل على المنع عن خصوص التقليد اذ لا دليل على الخروج عن مقتضاه وبعد تعين الرجوع الى الظن لا بد من الرجوع الى الظن الحاصل من غير التقليد لعموم ما دل على المنع من التقليد من غير مخرج عنه فضعيف جدا لان التقليد ليس اخذا بالظن اذ ليس المناط فيه الظن بل المناط فيه التعبد ولذا يجوز وان لم يحصل منه الظن بل وان حصل الظن بالخلاف ولو قدر حصول الظن به فهو من المقارنات

الاتفاقية

الاتفاقية التي لا مدخل لها في جواز التقليد والرجوع اليه فلا يلزم من الرجوع اليه تخصيص العمومات الناهية عن الظن والنسبة بينها وبين ما دل على المنع من التقليد ليست من العموم والخصوص المطلق ليكون عدم المناص من الاخذ باحد الظنين موجبا للخروج عن تلك العمومات دون ما دل على المنع من التقليد فان التقليد نوع اخر من العمل بغير العلم قد دلت الادلة على المنع منه فبعد انحصار التكليف في العمل باحد الامرين يدور الامر بين تخصيص كل من عموم المنع عن الظن وعموم المنع من التقليد ولا مرجح فيجب تركهما ان امكن والا فالتخيير في البناء هو المتعين فان قلت ان التقليد وان لم يحصل منه الظن الا انه ايضا اتكال على الظن لانه عمل بالظن الحاصل للمجتهد المطلق وما دل على المنع من الظن والدال على المنع من العمل به مط سواء كان حاصلا له او للغير بل العمل بالظن الحاصل للغير اولى بالمنع فلا بد من ارتكاب التخصيص فيما دل على المنع منه دون ما دل على المنع من التقليد حيث لا مخصص له بخصوصه للوجود فيه جهتان للمنع الاتكال على الظن والاتكال على قول الغير بخلاف العمل بالظن فان الموجود فيه ليس الا جهة واحدة للمنع وهي الاتكال عليه خاصة نعم لو كان رجوعه في تقليده الى العالم بالحكم كان المانع فيه مجرد التقليد والاخذ بقول الغير فيتكافؤ رجوعه الى الظن لكنه في نادر من الاحكام قلت لا كلام في حجية ظن المجتهد المطلق وانما الكلام في حجية ظن المتجزي وهو المراد من تقليده للمجتهد المطلق وليس فيه جهتان مخالفتان للاصل لان ظن المجتهد المطلق منزل منزلة العلم فليس في تقليده له الا التعويل على علم الغير او ما هو بمنزلته فان قيل ان ظنه حجة في حقه وحق مقلديه لا مطلقا ولو بالنسبة الى المتجزي لعدم الدليل عليه فيكون في رجوع المتجزي اليه وتقليده له جهتان للمنع لان كونه عين التقليد لا ينافي تعدد الجهة والحيثية ولا يمنع من حصول الجهتين المخالفتين للاصل قلنا ان التقليد عينا كان او تخييرا اخذ بعلم المجتهد في الحكم لا بظنه لان ظنه في طريق الحكم لا في نفسه ولقد قالوا ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم والملحوظ في التقليد علم المجتهد بالحكم لا ظنه في الطريق فان قلت ان تخصيص ما دل على المنع من الظن ارجح من تخصيص ما دل على المنع من التقليد لان العلم هو السبيل الى الواقع فاذا انسد بابه فالاقرب اليه هو الظن لا التقليد فاذا دار الامر بين الرجوع الى الاقرب اليه او الابعد من غير دليل على التعيين فالاول اولى وارجح قلنا الواجب امتثال الامر بما يعلم معه بتفريغ الذمة من تكليف الشرع وحكمه حصل معه العلم بالواقع ام لا اذ العلم بالواقع فاذا ظن انه مكلف بالرجوع الى التقليد لزم اتباعه واذا شك انه مكلف به او بالعمل بالظن لا يمكنه الحكم بالرجوع الى شيء منهما للتساوي بهما في الحكم بتفريغ الذمة في حكم الشرع كما هو قضية الشك فمع عدم الامن الاخذ باحد الوجهين يتعين التخيير بحكم العقل واقتضاء احدهما الظن بالواقع لا يقتضي الظن بالبراءة في حكم الشرع لما سبق اليه الاشارة من انه لا تلازم بينهما كما في العامي الظان بخلاف فتوى مجتهده ولو فرض حصول دليل ظني يدل على تكليفه بالعمل بالظن وحصل به الظن بالبراءة وتفريغ الذمة فهو خارج عن هذا الوجه وراجع الى الوجه السابع الاتي مع جوابه وثانيا ان ما دل على المنع من التقليد ليس فيه ما يشمل تقليد المجتهد الجامع لشرائط الفتوى مع كمال وثاقته وديانته ووفور علمه وورعه وكونه في الحقيقة حاكيا قول المعصوم بحسب ظنه غاية الامر انه لا دليل على جواز تقليد المتجزي له وهو بمجرده لا يوجب الحكم ببراءة ذمته من دونه فالدليل على المنع منه هو الدليل على المنع من الظن وهو ما دل على المنع من العمل بغير العلم ويخص المنع من العمل بالظن بظواهر اخر كقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك فليس على المنع من تقليد المجتهد الجامع لشرائط الفتوى دليل خاص يلزم الخروج عن مقتضاه لو قلنا بوجوبه بخلاف العمل بالظن ان قلنا بوجوبه وثالثا ان الملحوظ هنا ان المتجزي اذا حصل له الظن بالحكم في بعض المسائل من دلائله فهل هو داخل في عنوان الجاهل يجب عليه التقليد او داخل في عنوان المجتهد العالم يحرم عليه التقليد ويجب عليه العمل بظنه فلا يكون اندراجه فيما دل على المنع من التقليد ظاهرا بل الظاهر خلافه لدلالة العمومات الناهية عن الظن على عدم الاعتداد بظنه واندراجه في الجاهل فيشمله ما دل على رجوعه الى العالم من الاية والرواية واجماع الامة الى ما ذكرنا يشير الكلام المحكي عن جدي العلامة البهبهاني حيث انه ره بعد ان اشار الى جملة مما ذكرناه في رد الدليل المذكور قال ان الظاهر ان فرض على من لا يعلم الرجوع الى من يعلم والاخذ منه لعموم ما دل عليه وانه مسلم عند الكل فانهم يستدلون لجواز اجتهاده ولا يستدلون لجواز تقليده وظاهرهم ان بعد عدم ثبوت الاجتهاد يعينون العمل بالتقليد جدا بل عرفت ان الاجتهاد له شرائط يتوقف معرفة المجتهد عليها كالطبابة وغيرها من العلوم والصنايع لان الاصل ان كل احد يجوز له العمل بالظن الا ان يظهر المانع اذ لو كان كذلك لم يثبت شرائط الاجتهاد

لاحتمال اصابة الواقع من كل جاهل كما هو ظاهر فتدبر انتهى الخامس ما في الوافية من ان وجوب العمل باوامر الرسول ونواهيه وكذا خلفائه
تناول عامة العباد خرج منها العامي بالنص والاجماع لعدم امكان العمل في حقه فيبقى المتجزي فان ما دل من النص والاجماع على
اعتبار ظنون خاصة يدل على وجوب العمل بالكتاب والسنة والاخبار الماثورة عن اهل بيت العصمة بتوسط الثقات من الرواة
وهو عام يتناول المجتهد والمتجزي وغيرهما خرج غيرهما بالدليل ولا دليل على خروج المتجزي واختصاص العمل بها بالمجتهد المطلق
بل الظاهر منه ان الاخذ بها وظيفة كل قادر على استنباط الحكم منها ومن ذلك نشاء توهم كون الاجتهاد واجبا عينيا على كل مكلف
ولولا العسر الشديد والحرج العظيم واختلال نظام المعاش الموجب لاختلال امور العباد مضافا الى مفاسد اخر وادلة دالة على
جواز التقليد لكان القول بوجوب الاجتهاد عينا متجها فالاجتهاد مقدم على التقليد الذي لم يثبت جوازه الا بالنسبة الى غير
القادر على الاستدلال واستنباط الحكم من الادلة فالقادر عليه مجتهدا كان او متجزيا يجب عليه الرجوع الى الكتاب والسنة و
الادلة المقررة غيرهما لعموم ما دل على اعتبارها ولزوم العمل بها وشموله لهما من الكتاب والسنة فمن الكتاب قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة الاية فان الانذار يعم الانذار بطريق الفتوى والرواية ورجحان الحذر او وجوبه في حق القوم المنذرين يوجب جواز
عملهم بفتاويهم ورواياتهم خرج المجتهد المطلق بالنسبة الى العمل بفتاويهم والعامي الصرف بالنظر الى رواياتهم ولو في الجملة للاجماع
فيبقى المتجزي مندرجا في العموم فيجوز له العمل برواية المنذرين وهو لا يكون الا بالاجتهاد وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه
يدل على عدم وجوب التبين عند مجيء العادل بالنبأ ومقتضاه وجوب قبول نبائه والخطاب فيه عام غير مختص بالمجتهد المطلق فيتناول
المتجزي ايضا ولا يخرج منه الا العامي لعدم فهم المراد وللاجماع على وجوب التقليد عليه وتعينه في حقه ومن السنة قول الصادق ع العلماء
ورثة الانبياء الى ان قال انما ورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا وقوله ع احاديثنا بعضكم على بعض فان
اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم وقوله ع الراوية لحديثنا يشيد به قلوب شيعتنا افضل من الف
عابد وقوله ع اعرفوا منازل الرجال على قدر روايتهم عنا وقريب من ذلك ما دل على الحث الاكيد على حفظ اربعين حديثا مما ينفع به الناس
وجه الاحتجاج به انه يدل بالصراحة او الفحوى على الحث الاكيد على الاخذ باخبارهم والعمل بها مطلقا من غير اشتراط كون الاخذ بها له ملكة
فضلا عن كونها كلية والى هذا الوجه اشار المحقق القمي ره في القوانين فيما نقلنا عنه سابقا بقوله ويؤيده ايضا انه ترك للتقليد وانه اخذ من المدارك
نفسها بما امكن وموافقة لعمومات وجوب العمل بالايات والاخبار وغير ذلك واجيب عن هذا الوجه اولا بما عن جدي العلامة البهبهاني
بان القدر المسلم مما دل على وجوب العمل باوامره ع ونواهيه هو وجوب العمل بما علم انه امره ونهيه او ظن ظنا ناشيا عن الاجتهاد
المطلق دل القاطع على اعتباره لا مطلقا وان كان ناشيا عن غيره كالمتجزي وغيره ممن لم يقم دليل على اعتبار ظنه وثانيا بان مفاد
تلك الادلة انما هو الظن بشمول الحكم للمتجزي ومن المقرر ان الظن من حيث هو لا اعتبار به وان الاعتبار انما هو بالظن الذي قام
القاطع على اعتباره من الاجماع وقضاء الضرورة وهما لا يفيدان سوى حجية ظن المجتهد المطلق ولو قلنا باصالة حجية الظن مطلقا
وقيامه مقام العلم لانها تفيد حجية الظن مطلقا بالنسبة الى المجتهد المطلق لا مطلقا فان مدركها الدليل العقلي وهو لا يجري في
حق المتجزي وان قلنا باقتضائه قيام الظن بتفريغ الذمة لا الظن بالواقع مقام العلم كما عليه بعض من تاخر وحصل له الظن بذلك
لابتنائه على مقدمات بعضها غير ثابت بل منتف في حقه كما سياتي اليه الاشارة وعلى تقدير تسليم دلالته على المطلوب لو سلم فهو
بنفسه دليل مستقل عليه من دون توقف على ملاحظة تلك الايات والروايات وضمها اليه ومع ذلك يرجع الى الوجه التاسع
الاتي مع جوابه وثالثا بالمنع من دلالة تلك الايات والاخبار على جواز التجزي اما اية النفر فلظهورها في الفتوى ولو سلم
اطلاقها وشمولها للرواية ايضا فهو كما يدل على جواز عمل المتجزي بروايات المنذرين كذلك يدل على جواز عمله بفتاويهم في موارد
الاجتهاد ومحالة والاجماع منعقد على تعيين احد الامرين في حقه اذ لا قائل بالتخيير فترجيح الاول تحكم مع ان الخطاب فيها وفي
اية النبا الى الموجودين وتعميمه لغيرهم يحتاج الى دليل وهو منتف لانتفاء الاجماع وعدم دلالة ادلة الاشتراك في التكاليف
عليه لوجود الفارق بينهم وبين غيرهم كما سياتي تحقيق وجه الفرق بينهما في الجواب عن الوجه السادس الاتي مشروحا ومنه

يظهر وجه المنع من دلالة اية النبا واما الاخبار فلظهور الرواية الاولى بحسب السياق في ارادة الرواية من احاديثهم اقوالهم التي ساقوها في
مقام التعليم والبيان والاخذ بشيء منها لا يكون الا بالاخذ بما علم او ظن ظنا دل القاطع على قيامه مقام العلم مط او عند تعذره
انه منها وحصول الظن المعتبر بذلك للمتجزي مم لانتفاء الاجماع على اعتبار ظنه وعدم دلالة الدليل العقلي عليه لعدم جريان بعض
مقدماته في حقه وحصول العلم له به وان كان ممكنا الا انه مع ندرته في الغاية لا يتم الا مع العلم او الظن المعتبر شرعا بالمراد منه والاول
خارج عن محل البحث الذي هو اثبات حجية ظنه لا علمه والثاني مم لعدم الدليل على اعتبار ظنه كما عرفت ومن ذلك يظ وجه المنع من
دلالة الرواية الثانية واما الرواية الثالثة والرابعة فاطلاقهما معارض باطلاق اية النبا في غير ما علم بعدالة رجال السند
او ظن ظنا قام القاطع على اعتباره وقيامه مقام العلم والثاني حصوله للمتجزي مم كما عرفت والاول لو سلم مع ندرته وخروجه عن
محل البحث يجري فيه الكلام المتقدم في الدلالة ومن ذلك يظ الجواب عن باقي الروايات مع ان التمسك بهذه الاخبار لا يتم الا اذا كانت
دلالتها على حجية اخبار الاحاد مطلقا من باب التواتر بالمعنى وهو مم اشد المنع ومن ذلك كله يظ ضعف ما تقدم عن المحقق القمي ره من تاييد
هذا الوجه بانه اخذ من المدارك نفسها وترك للتقليد وموافق لعمومات وجوب العمل بالايات والاخبار وغير ذلك السادس ما
عن الوافية من قوله وظاهر ان العمل بالروايات في عصر الائمة ع للرواة بل وغيرهم لم يكن موقوفا على احاطتهم بمدارك كل الاحكام و
القوة القوية على الاستنباط بل يظ بطلانه بادنى اطلاع على حقيقة احوال قدماء الاصحاب توضيح ذلك ان عمل اصحاب الائمة واهل
عصرهم من الرواة وغيرهم بالروايات مقطوع به وما كان علمهم بها موقوفا على احاطتهم بها وبمدارك جميع الاحكام ولا على الملكة التامة
والقوة القوية على استنباط جميع الاحكام منها كما هو معلوم ايضا ويظ بادنى تامل واطلاع في احوال اصحابهم ع وقدماء الاصحاب فان
اصحابهم ع والمعاصرين لهم من النبي والائمة ع وما قاربها طريقتهم كانت جارية على العمل بالروايات المسموعة منهم ع والمروية عنهم برواية
العدول والجمع بينها عند التعارض بالطرق المقررة كحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد والمجمل على المبين ونحو ذلك
ان امكن ومع عدم امكانه كانوا يعملون بالاقوى والارجح سندا او دلالة على الوجه المقرر في الاخبار العلاجية وما كانت طريقتهم
هذه مختصة بالمتمكن من معرفة جميع الاحكام او جملة وافية كافية منها من مداركها بالنظر والاجتهاد بل كان طريقة الجميع البالغين درجة الاجتهاد
المطلق والقاصرين عنها على ذلك وكان حالهم في العمل بها كحال المقلدين في زمان الغيبة في العمل بفتاوى مجتهدهم المسموعة منه والمروية
عنه برواية الثقات المشتملة على العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين ونحو ذلك بالجمع بينها على النهج المعروف مع امكانه
وبالاخذ بالاعدل والاوثق والاقوى والارجح دلالة وطرح الاخر مع تعذر الجمع مع ان منهم من يتمكن من جميع ذلك في جميع الفتاوى
والاحكام ومنهم من لا يتمكن من ذلك الا في بعضها دون بعض فيقتصر على ما يتمكن ويكون فهمه فيه حجة ويعمل به ويرجع في غيره الى المفتي
ان امكن والا فالى غيره ممن يعرف وعمل الموجودين في عصرهم ع باخبارهم وفهم مؤديها كان على ذلك وعلى الاخذ بما فهموه والرجوع
فيما لم يفهموه اليهم ع ان امكن والا فالى من يفهم كالمقلدين في هذا الزمان بل المعلوم من ملاحظة كتب الاخبار وكتب الرجال عدم
اطلاع الجميع بجميعها بل بجميع روايات باب واحد من ابواب الفقه فضلا عن روايات جميع ابواب الفقه اذ ربما كان عند الواحد
منهم اصل واحد او اصلان او اكثر يتعلق بباب واحد او بعض من ابواب الفقه كالطهارة والصلوة والصوم وغيرها وكان عمله بما عنده شايعا
من غير نكير وكان ذلك منهم اجماعا كاشفا عن رضاهم ع وتقريرهم للعلم العادي باطلاعهم ع على ذلك وعدم ردعهم وعدم صدق
المجتهد بالمعنى المصطلح على المقلدين في معرفة فتاوى المجتهدين وصدقه على المعاصرين لهم ع المجتهدين في معرفة اخبارهم ع لا دخل له
فيما نحن بصدده من اثبات الحجية فاذا ثبت تقريرهم ع لاصحابهم واهل عصرهم جواز التجزي فيثبت جوازه في حق من عداهم للادلة الدالة على
الاشتراك في التكاليف وان حكم الله في الاولين حكم الله في الاخرين والى هذا الوجه اشار المحقق القمي ره في القوانين حيث قال يمكن ان يقال انه
يظهر من التامل في سير الائمة ع واصحابهم ورخصتهم لاصحابهم في الاحكام بمجرد انهم علموهم طريقة الجمع بين مختلفات الاحاديث و
استخراجهم الفروع من الاصول مع انهم ليسوا بمعصومين من الخطا والنسيان والاشتباه انهم كانوا راضين بعلمهم وبفتواهم
الحاصلة من تلك الطرائق ودعوى انهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال الخطاء مجازفة

من القول فعلى هذا يمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن فيتم دلالة رواية ابي خديجة على التجزي في الاجتهاد
والقول بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة ع دون الموجودين في زمان الغيبة اعتساف والاضطرار في هذا الزمان على العمل بالظن
اشد لكون حصول العلم فيه ابعد انتهى والجواب عن هذا الوجه يظهر مما عن جدي العلامة البهبهاني ره في الجواب عنه قال وما ذكره من
ان العمل بالروايات اه ففيه انه ما ادعى الاجماع على بطلان التقليد بل ادعاه على صحة فتوى المجتهد المطلق ولا شبهة ان المعاصر للمعصوم
المحيط بمدارك ما صدر عنه من الاحكام علمه بما يفهمه من الرواية صحيح اللهم الا ان يكون مراد المعترض تعميم الاجماع لا القدح فيه وان
ابته عبارته ومنه ان ثبوت الاجماع القطعي بمجرد ما ذكرت لو سلم فانما هو بالنسبة الى الحاضرين في زمان المعصوم ومن ماثلهم من المطلعين
بالامارات والاصطلاحات الذين لم يقع بالنسبة اليهم ما اشرنا اليه من الاختلالات بل ربما كان يحصل لهم العلم بكون الكلام كلام
الامام ع وما يفهمه منه مراده او الظن الذي لا شبهة في حجيته او حصل الجزم بحجيته اذ لم يتيسر لهم ما تيسر لنا من الاخبار واتحاد من تيسر
له مع من لم يتيسر له في الحكم محل تامل كيف والشيعة الى زمان الباقر ع لم يمكنها من اظهار الحق ما كانوا يعرفون الحلال والحرام وسائر الاحكام
على وفق مذهبنا بل ربما كان ضروري مذهبنا مخفيا عليهم بل ومن اصول الدين ايضا والظاهر انهم على حسب ما حصل له التمكن و
وجد المصلحة ثم من بعده الصادق ع كذلك ومع ذلك كثير من الشيعة يعملون بقول العامة معتقدين انه شرع الله تعالى حتى زجراهم صلوات
الله عليهما وحذراهم عن المحاكمة اليهم والاخذ بقولهم وامراهم بالرجوع الى انفسهم وهكذا كان حجج الله تعالى من بعدهما عليهم السلام كانوا
يظهرون قدرا من الاحكام ويمنعون عن الاخذ بقول غيرهم وربما كانوا يقولون لهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او يقولون اذا لم
تعلم حكما فانظر فتيا العامة فما حكم فخذ بخلافه او يقولون اذا لم يرد عليكم حديث في حكم فخذوا بما رواه العامة وعن علي ع الى غير ذلك
من امثال ما ذكرنا بل ربما في زمان واحد كان بعضهم مطلعا على حديث وبعضهم لم يكن كذلك فمعلوم عدم اتحاد تكليفهم في زمان واحد
بل واتحاد التكليف في زمانين فما ظنك بحالنا وزماننا بالنسبة الى حالهم وزمانهم وبالجملة اسباب التفاوت بيننا وبينهم كثيرة
فكيف يحصل القطع بما ذكرت بان حالنا ايضا كذلك وانه اجماعي بل لا تامل في انه ليس اجماعيا بل ربما يكون خلافه اجماعيا على انه
لو تم للزم عدم اعتبار اطلاع المتجزي على جميع امارات المسئلة التي يريد ان يجتهد فيها وعدم اعتبار الشروط المعتبرة في الاجتهاد
فيرجع الى القول الذي اشرنا اليه والى بطلانه والى مفاسده وهو خلاف رايك وخلاف مفروض المسئلة ومحل النزاع وليس نزاعهم
مع القائلين بامثال ما ذكرت ولشناعة قولهم وزيادة وضوح فساده لا يتعرضون له فتامل انتهى قلت ان ما ذكره قدس سره كلام
متين وجوهر ثمين واوضح من الشمس وابين من الامس بعد انكاره من المكابرات الظاهرة الجلية فان المجتهد في امثال زماننا يحتاج
في استنباط الاحكام من مداركها الى اعمال ظنون لم يعملها المعاصرون لهم ع وما كانوا محتاجين الى اعمالها اذ المجتهد في مثل الغيبة
يعول في التعديل وتميز المشتركات على قول الواحد وقول من عول فيه على قول غيره وعلى الشواهد الاستنباطية والامارات
الاستحسانية والظنون الحدسية وفي المتن على نقل العوي غير معدل او من يعتمد في نقله عليه ومع التعارض على ترجيحات ضعيفة
ظنية وفي احتمال الطرو النقل والتغيير ووجود الامارات الموجبة لرد المقبول وقبول المردود وعلى اصالة العدم ونحو ذلك ولا
ريب ان الموجودين في عصرهم ع ما كانوا محتاجين اليها وكانوا متمكنين من استعلام عدالة الراوي وتعينه بالطرق العلمية والطرق المعتبرة
في الشهادة وكانت الاوضاع معلومة لديهم غالبا بطريق القطع لكونهم من اهل اللسان وكثيرا ما كانوا يعثرون على القرائن والامارات
الموجبة لكمال الوثوق برواية الضعيف وعدم الوثوق برواية الثقة وكانوا يقطعون بالمراد غالبا وحيث لا يعثرون بالامارات فيقطعون
بعدمها لحضورهم وقرب عهدهم واختلاف المدارك والامارات واختلاف الروايات قلة وكثرة قوة وضعفا بيننا وبينهم اوضح و
اجلى من ان يطالب عليها باقامة البرهان فتعويل المتجزي في ذلك الزمان على الامارات المتداولة في ذلك الزمان لا يوجب جواز تعويل
المتجزي في هذا الزمان على غيرها من الامارات المتداولة في هذا الزمان وتقريرهم ع يثبت بالنسبة الى ظنون خاصة وامارات معلومة
فلا يتعدى الى غيرها مع ان الذي يظن ان المتجزي في زمانهم ع ما كان يتعين عليه العمل بالاجتهاد بل كان مخيرا بينه وبين التقليد والاخذ
بقول الغير وكان يعمل بما يصادفه من الرواية والفتوى كما يدل عليه اطلاق اية الانذار وملاحظة حال الرواة في سؤال بعضهم

في الفروع كانوا على مذهب العامة
لذا زعما انه ربيته هكذا حالهم ثم
ان البلاغ اليهم قدر من الاحكام

بعضا

بعضا والظاهر من اصحابنا ان المتجزي في زمان الغيبة يتعين عليه احد الامرين اما الاجتهاد او التقليد ولا قائل بالتخيير
فترجيح الاجتهاد تحكم محض والفارق ان العمل بالرواية كان ميسرا في ذلك الزمان للعامي كعمله بنقل الفتوى في زماننا هذا بخلاف عمله
في هذا الزمان بالرواية فانه يتوقف على استحضار مقدمات يعجز عنها العامي هنا مضافا الى ان هذا الدليل ان تم اوجب جواز
عمله بما غلب عليه من الروايات من دون الفحص عما يعارضها او يؤيدها وملاحظة الترجيح بينها كما جرت عليه طريقة معاصري الموجودين في
اعصارهم وما قاربها وهو مخالف للاجماع بل الضرورة والى ظهور فرق اخر وهو ان الامام ع بالنسبة الى اهل عصره وما قاربه كالمجتهد
بالنسبة الى عوامنا فكما ان العامي ياخذ بقول المجتهد بمجرد سماعه منه او نقله اليه بتوسط العدول والثقات من دون توقف على
تحصيل ملكة الاجتهاد كذا اكثر الموجودين في عصرهم ع وما قاربه في كثير من الاحكام وليس ذلك من التجزي في الاجتهاد في شيء كيف ولا
خلاف في جواز العمل بما ياخذه المكلف من الامام ع مشافهة مطلقا سواء كان حكما واحدا او احكاما عديدة فلو كان ذلك من التجزي
في الاجتهاد لكان محلا للخلاف فظهر ان استنباط الاحكام على النحو المذكور في هذا الدليل خارج عن محل البحث فلا حجية فيه على مورد
النزاع في المسئلة السابع مشهورة ابي خديجة المروية في الفقيه عن الصادق ع قال قال ع اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور
ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه وقد احتج بها العلامة و
الشهيد والشيخ البهائي في المحكي عنهم والمحقق القمي في القوانين وهي وان ضعفت بابي خديجة الا انه قيل ضعفها منجبر في المسالك من
اشتهارها بين الاصحاب واتفاقهم على العمل بمضمونها ووجه الدلالة ان شيئا فيها نكرة في سياق الاثبات لا تفيد العموم فالرواية ان
لم تكن صريحة فهي ظاهرة في الدلالة على ان مجرد العلم ببعض الاحكام كاف في القضاء والحكم بين الناس ومن البين ان العلم ببعض
الاحكام لا يحصل الا من طريق الاجتهاد وورودها في القضاء لا يمنع من دلالتها على جواز التجزي في الاجتهاد للاتفاق على
عدم الفرق بين القضاء والافتاء في ذلك وعلى ان القضاء رتبته متاخرة عن مرتبة الافتاء المتوقف على التفقه المتوقف
على الاجتهاد وعلى ان القضاء لا يصح الا ممن له اهلية الافتاء وانه منصب الفقيه بنصبهم ع واجيب عنه اولا بضعفها سندا بابي
خديجة والمنع من انجبار ضعف سندها بالشهرة لان القدر الثابت من الشهرة انما هو امكان التجزي وتحققه واما كون جواز
عمل المتجزي بظنه مشهورا فهو اوضح منع لان المجوزين له كلماتهم بعضها صريح في الجواز بمعنى الامكان والتحقق لا الحجية وبعضها محتمل
للامرين وبعضها صريح في ارادة الحجية او الامرين من الجواز لا يثبت به شهرة ذلك بالبديهة وثانيا بانها على تقدير تسليم حجيتها
وانجبار ضعف سندها بالشهرة والعمل بها تدل على جواز الرجوع الى العالم ببعض قضاياهم ع لان المذكور فيها خصوص العلم به وجواز عمل
المتجزي بعلمه الحاصل من طريق الاجتهاد مما لا خلاف فيه ظاهرا كما صرح به جماعة ومنهم السيد السند خالي العلامة في المفاتيح حيث
قال ولكن التحقيق عندي في المسئلة ان يقال ان المتجزي اذا حصل له العلم ببعض المسائل فلا اشكال في لزوم العمل به جدا والظاهر انه
مما لا خلاف فيه ايضا فالخلاف انما هو في جواز عمله بظنه الحاصل من طريق الاجتهاد ولا دلالة في الرواية عليه وحمل العلم فيها على ما يعم
الظن باعتبار شيوعه في الاستعمالات سيما في الخطابات الشرعية وان كان ممكنا الا انه مجاز لا يصار اليه الا بقرينة ظاهرة وقرينة هي في
المقام مفقودة ومجرد الاحتمال غير كاف في الاستدلال وحمل المعرفة في قوله ع في مقبولة عمر بن حنظلة وعرف احكامنا على ما يشمل
الظن باعتبار تعذر معرفة جميع الاحكام والاجماع على عدم اعتبار العلم بجميع الاحكام في المجتهد المطلق لا يدل على ارادة
ما يشمل من العلم في هذه المشهورة مع امكان حصول العلم بالبعض من طريق الاجتهاد بل حصوله وعدم قيام الاجماع على
عدم اعتبار العلم بالبعض وكفاية الظن فيه ووضوح الفرق بين معرفة الجميع ومعرفة البعض لا يمكن الحاق احدى المعرفتين بالاخرى
فان قلنا ان الاجتهاد في القاضي معتبر اجماعا فالعالم بالبعض ان كان مجتهدا وظنه حجة فيثبت المدعى وان لم يكن مجتهدا ولا
يكون ظنه حجة فيلزم الحكم بصحة قضاء من لم يبلغ درجة الاجتهاد مع علمه بالبعض وهو خلاف الاجماع فالاجماع المزبور
قرينة على ارادة ما يعم الظن من العلم في هذه المشهورة قلت نعم ان فعلية العلم كما هي ظاهر المشهورة لا ينافي اعتبار الملكة الا
والاجماع المزبور يكون نص قرينة على اعتبار كون العالم بالبعض مجتهدا في الكل وظنه حجة لان المراد من العلم بالبعض ما يعم

من الجواز وبعضها ظاهر
في ارادة الامرين من
الجواز ومجرد ظهور
بعضها او صراحته في
ارادة الحجية م

الظن

الظن به لان الاجماع انما هو على اعتبار الاجتهاد المطلق في القضاء لا التجزي و الاجتهاد في البعض الذي هو محل الخلاف فاذا اعتبر في العمل بالعلم بالبعض و القضاء به حجية الظن و الاجتهاد المطلق و لو بحسب القوة و الملكة فيعتبر ذلك في العمل بالظن و القضاء به بطريق اولى و مما ذكرناه يظهر الجواب عما يظهر من المحقق القمي في القوانين من ان المراد من العلم بالبعض في هذه المشهورة الظن لفهم الاصحاب من المعرفة في المقبولة ما يعمه فانه رحمه الله بعد ان استدل بالمشهورة على حجية ظن المتجزي قال و اعترض عليه بما حاصله ان العلم بشيء من القضايا ان اريد به ما يشمل الظن المعلوم الحجية فالمنكر للتجزي يدعي انه لا يحصل الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل فالعلم بشيء من القضايا لا ينفك عن المجتهد المطلق و ان اريد به العلم الحقيقي فهو موضع النزاع ظن المتجزي لا علمه اقول و يمكن دفع ذلك بان اصحابنا رضوان الله عليهم استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه و التحاكم اليه حيث قال ع انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فارضوا به حاكما فاني قد جعلته حاكما الحديث نقول او لا ان ظاهر الروايتين هو العلم و الخطاب الشفاهي و ان كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشتركون معهم في اصل التكليف فاذا لم يمكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم الحقيقي فيكتفى بالظان من جهة استفراغ الوسع بالادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة استفراغ وسعه في جميع ادلتها يقوم مقام العلم بها كما في مقبولة عمر بن حنظلة فكذلك الظان ببعض الاحكام من جهة استفراغ وسعه في ادلة ذلك البعض يقوم مقام العلم بذلك البعض المذكور في رواية ابي خديجة فان قلت ذلك الظن ثبت حجيته بالاجماع فيقوم مقام العلم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال بالرواية انتهى قلت لا يخفى ما فيه من وجوه احدها ان احدا من الاصحاب لم يستدل بالمقبولة على ما ذكره قده من جواز عمل المجتهد المطلق بظنه عند تعذر العلم بل المعروف بينهم كما يظهر من كتبهم الفقهية و الاصولية استدلالهم بها على اعتبار كون القاضي و المفتي فيها مجتهدا مطلقا و ان الفقيه المستجمع لشرائط الفتوى منصوب عاما على الحكم و القضاء بين الناس و اما ان ظنه يقوم مقام العلم عند تعذره فيجوز له العمل بظنه عند تعذر العلم فلم ار من استدل بالمقبولة على ذلك و انما كان استدلالهم بها على كون الفقيه المستجمع لشرائط الفتوى منصوبا للقضاء و بما يدل على التزامهم بقيام ظنه مقام علمه عند تعذره باعتبار ملاحظة كون اكثر الاحكام في حقه ظنية و لعله قده لهذا الاعتبار نسب ذلك الى اصحابنا و هو كما ترى لما عرفت من ان قيام الظن مقام العلم عند تعذره و بقاء التكليف انما هو بالاجماع و دليل الانسداد و لا تعلق للمقبولة و لا للمشهورة به و لذا لم يستدل احد منهم بالروايتين على ذلك و انما استدلوا عليه بما ذكرناه و الاحتجاج بالمشهورة على اثبات وجوب اصل الترافع الى العالم بالحكم ليترتب عليه وجوب الترافع الى الظان به في امثال زماننا لدليل الانسداد و بقاء التكليف كما يظهر منه قده لا وجه له اذ لا حاجة الى التمسك في اثبات وجوب الترافع الى الحاكم بهذه الروايات الضعيفة و دفع ضعف سندها بالانجبار بالشهرة بعد ثبوت ذلك بالكتاب و السنة و المعتبرة المستفيضة بل المتواترة و اجماع علماء الاسلام كافة بل الضرورة من المذهب بل الدين و الظاهر من مقبولة عمر بن حنظلة هو ما فهمه الاصحاب منها من انه ع نصب من شيعتهم و مواليهم كل من كان عالما بالاحكام بالكيفية المقررة فيها و هي النظر في احاديثهم و حلالهم و حرامهم حاكما و امر بالترافع اليه فيما يقع بينهم من الخصومات و وجه عموم نصبه انما هو تعذر الترافع اليه ع غالبا و تعذر نصبه حكاما بالخصوص لمكان التقية و كثرة الشيعة و تفرقهم في الامصار و البلدان و ثبوت النصب في زمان الغيبة كامثال زماننا لاستفادة العموم منها و عدم اختصاصها بزمان دون زمان و مكان دون مكان و مشاركة الغائبين للحاضرين في الحكم كما في ساير الاحكام فلا يقدح في عمومها و شمولها لزمان الغيبة اختصاص الخطاب بالمشافهين سيما مع تحقق العلة الباعثة على عموم النصب في زمان الغيبة بل هي في حقنا اقوى و اظهر و اولى و حجية ظنون المجتهد كلا او بعضا عند الانسداد امر اخر لا تعلق للقدر الذي نقله قده من المقبولة بذلك كما عرفته و ذيله الذي لم ينقله و ان دل على اعتبار الظن بالصدور و صحة السند مط او ظنون خاصة كالاعدلية و الافقهية و الاورعية و الاشهرية رواية او مط و لو فتوى و عملا في ترجيح الاخبار المتعارضة سندا و ترجيحها دلالة بالموافقة للكتاب و المخالفة للعامة و غير ذلك الا انه لا تعلق له بمحل البحث الذي هو حجية ظن المتجزي عند انسداد باب العلم كما هو واضح اذ لا يعتبر في المرجح

تعالى

الظني

الظني كونه حجة بل يكفي فيه مجرد حصول الظن منه بالترجيح و ان لم تثبت حجيته في نفسه بل و ان ثبت عدم حجيته كالشهرة الجابرة عند المعظم القائلين بعدم حجيتها في نفسها بل و ان ثبت المنع من العمل به لان الترجيح به لم يكن عملا به بل هو عمل بما يترجح به على معارضه بل الى ان السيد السند خالي العلامة قده في المفاتيح ادعى الاجماع على كون القياس مرجحا ثانيها ان حمل المعرفة في المقبولة على ما يعم الظن للاجماع و تعذر المعرفة الحقيقية بجميع الاحكام لا يوجب حمل العلم بالبعض في المشهورة على ذلك لظهور الفرق بين الامرين ففهم الاصحاب من المعرفة في المقبولة المعرفة الظنية او ما يعمها و المعرفة الحقيقية العلمية باعتبار تعلقها بالاحكام بصيغة الجمع المفيدة للعموم لغة و عرفا و تعذر المعرفة العلمية بجميع الاحكام و الاجماع على حجية ظن المجتهد المطلق لا يوجب كون المراد من العلم ببعض الاحكام الظن او ما يعمه لامكان حصول العلم الحقيقي به بطريق الاجتهاد من الادلة المعهودة و عدم الاجماع على حجية ظن المتجزي ببعض الاحكام دون بعض فقياس احدهما بالاخر فاسد سيما مع كونه مع الفارق ثالثها ان الخطاب انما هو الى الموجودين حال الخطاب و ثبوت حجية ظن المتجزي منهم الحاصل من امور خاصة و اسباب معلومة لا يستلزم ثبوت حجية ظن المتجزي من غيرهم الحاصل من امور و اسباب آخر غير الموجودة للمتجزي من الحاضرين و الاشتراك في التكليف يقتضي بذلك اذا كان الظن الحاصل للمتجزي من الغائبين من الاسباب و الامارات الحاصلة للحاضرين لا من غيرها فان حال غير المتمكن ليس حال المتمكن في الحكم و الاشتراك فيه قطعا فلا وجه لاستناده قده في ذلك الى الاشتراك في التكليف و قوله قده ان ظاهر الروايتين هو العلم و الخطاب الشفاهي الخ يظهر ضعفه مما ذكرناه و من ان الاشتراك في التكليف يقتضي تكليف الغائبين بالرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم الحقيقي ايضا كالحاضرين و عدم تمكنهم من الرجوع اليه يقتضي عدم تكليفهم به و مجرد عدم تكليفهم به لا يقتضي بالرجوع الى الظان بالاحكام من جهة استفراغ الوسع بالادلة المعهودة بالضرورة فلا تدل المقبولة عليه اصلا و انما ثبت بالاجماع و دليل الانسداد المركب من مقدمات و هو خروج عن الاستدلال بالرواية على قيام الظان بالاحكام من طريق الاجتهاد مقام العالم بها و لو سلمنا دلالتها على ذلك باعتبار عدم التمكن من الرجوع الى العالم بالجميع و ان الرجوع الى الظان بالجميع مع عدم التمكن من الرجوع الى العالم بالجميع تكليف الحاضرين فيكون تكليف الغائبين ايضا للاشتراك في التكليف فلا تتم دلالة المشهورة على قيام الظان بالبعض من طريق الاجتهاد مقام العالم بالبعض مع امكان الرجوع الى العالم بالبعض و عدم تعذره في حق الحاضرين و الغائبين و اشتراكهما في التكليف يقتضي رجوع الغائبين ايضا الى العالم بالبعض دون الظان به كما هو تكليف الحاضرين لامكانه بالنسبة اليهم ايضا و الحاق المشهورة بالمقبولة في الدلالة على الرجوع الى الظان بالبعض قياس باطل سيما مع كونه مع الفارق للزوم وضوح الفرق بين العلم بالبعض و العلم بالجميع بثبوت التمكن من الاول في زماني الحضور و الغيبة و عدم التمكن من الثاني في الزمانين خصوصا في الزمان الثاني و قوله قده فان قلت ذلك الظن ثبت حجيته بالاجماع الخ فيه ما لا يخفى فان الاجماع المزبور قرينة على كون المراد من المعرفة في المقبولة ما يعم الظن و ان تكليف الحاضر الرجوع الى الظان بالاحكام من طريق الاجتهاد و كذا الغائبين للاشتراك في الحكم فيكون المقبولة دليلا عليه بقرينة الاجماع و واسطته و لم يكن ذلك خروجا عن الاستدلال بالرواية و قد جرت عادة العلماء في كتبهم و مناظراتهم في كثير من المسائل على الاستدلال بالاية او الرواية او غيرهما مع تتميم استدلالهم بالاجماع البسيط او المركب او عدم القول بالفصل او غير ذلك من الدلائل و القرائن و المؤيدات و المعاضدات و منهم هو قده هنا حيث استدل بالمقبولة على ما رامه منضما الى الاشتراك في التكليف الذي لا تدل عليه المقبولة اصلا و الدليل عليه الاجماع و الاخبار البالغة حد التواتر من طرق الخاصة و العامة و ثالثها القدح في دلالتها على اعتبار التجزي لاحتمال ان تكون لفظة من في قوله ع من قضايانا بيانية و ان بعد فيكون المراد بعلم شيئا هو قضايانا و عليه تدل المشهورة كالمقبولة على اعتبار الاجتهاد في الكل و عدم كفاية الاجتهاد في البعض لورودها في مقام بيان من يصح الرجوع اليه في القضاء و الاحكام و لاحتمال ان يكون المراد بالعلم في قوله ع يعلم شيئا العلم الفعلي كما تقتضيه صيغته فلا ينافي اعتبار ملكة استنباط الجميع او القدر المعتد به من المسائل و الاحكام على وجه يعتد بها جامعا لشرائط الفتوى كما يستفاد من

تم

قوله ع عرف احكامنا فى مقبولة عمر بن حنظلة فان تعليق الحكم فيها على الوصف وهو معرفة الاحكام يدل على اعتبار ذلك اما الان
تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية والانتفاء عند الانتفاء كما عليه جماعة او لدلالة المقام عليه حيث ان المقصود تعريف
الرجل الذى يصح الرجوع اليه فى القضاء والاحكام فيكون القيود المذكورة فيها قيودا احترازية دالة على الانتفاء نحو القيود عند الانتفاء
المذكورة فى الحدود فان قلت ان المعرفة فيها ظاهرة فى المعرفة الفعلية ايضا والمعرفة الفعلية بجميع الاحكام متعذرة لانها
غير متناهية لتجدد المسائل انا فانا فلا بد من حمل الاحكام على الجنس او البعض فيطابق المشهورة وتدل على جواز التجزى من هذه
الجهة لدوران الامر بين التجوز فى المعرفة بحملها على الملكة والقوة القريبة من المعرفة الفعلية والتخصيص فى الاحكام بحملها على الجنس
او البعض والتخصيص اولى من المجاز قلنا ان حمل الاحكام على الجنس او البعض مجاز ايضا فالامر دائر بين المجازين ولو سلم دورانه بين المجاز و
التخصيص فلا ريب ان حمل المعرفة على الملكة القريبة منها حمل شايع وتخصيص الاحكام بالبعض المتناول للحكم الواحد ليوافق القول بالتجزى
بعيد واولوية التخصيص مطلقا وان كان بعيدا غير متداول على المجاز مطلقا وان كان شايعا ممنوعة والمسلم انما هو رجحان التخصيص
المتداول على غيره من انواع المجاز اذا لم يكن متداولا ومشهورا مع ان التخصيص الى الواحد كما يرومه القايل بالتجزى لم يكن صحيحا عند
الكل للاستنكاف العرفى والتخصيص الموجب لخروج الاكثر بارادة جملة من الاحكام من البعض لم يكن صحيحا عند المعظم وعلى تقدير صحته
فهو مرجوح بالنسبة الى غيره من انواع المجاز لخروجه عن المتداول المتعارف ورابعا ان المشهورة على فرض صحتها ووضوح دلالتها
غايتها الظن بجواز عمل المتجزى بظنه ولا يجوز الاستناد فى اثبات ظن الى ظن من حيث هو ظن فلا يصح اعتماده فى عمله بظنه عليها
الا اذا دل قاطع على حجية الظن الحاصل من اخبار الاحاد مطلقا ولكل احد ولم يقم قاطع على ذلك لعدم قيام الاجماع على
جواز عمل كل احد بالظن الحاصل منها وعدم اقتضاء دليل الانسداد ذلك لو دل القاطع عليه لكان القاطع بنفسه حجة مستغنيا عنه
على جواز عمل المتجزى بظنه من غير حاجة الى ضم القاطع الى المشهورة فان ما دل على حجية ظن المجتهد المطلق من الاجماع والفرق
لا يدل على حجية ظن المتجزى لفقد الاجماع وعدم الضرورة فى عمله بظنه واثبات حجية ظنه بالظن الحاصل من المشهورة ونحوها ومثلها
للمجتهد المطلق فى ذلك اثبات لحجية ظن بظن لم يرد دليل من الشرع على حجيته وهو دور باطل لانه تجزى فى مسئلة التجزى
وتعلق بالظن فى العمل بالظن كما هو المصرح به فى جملة من الكتب منها المعالم قال فيه واقصى ما يتصور فى موضع النزاع ان
يحصل له دليل ظنى يدل على مساواة التجزى للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزى عليه يفضى الى الدور لانه تجزى فى مسئلة
التجزى وتعلق بالظن فى العمل بالظن ورجوعه فى ذلك الى فتوى المجتهد المطلق بان يعمل بفتواه بحجية ظن المتجزى وعمله به وان كان
ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء بالمجتهد المطلق وهو الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا له
بالاجتهاد ومع ذلك الحكم بنفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد
وان شئت قلت تركبا من التقليد والاجتهاد وهو غير معروف انتهى قلت وهو خلاف ما هو المعلوم باجماع الامة بل الضرورة
من ان الناس صنفان اما مجتهد او مقلد والتفصيل قاطع للشركة فلا وجه للتقليد فى بعض المسائل والاجتهاد فى بعضها وقد دفع
الدور صاحب الوافية وغيره بان ظن المتجزى بحجية ظنه فى الفروع قام الدليل على اعتباره لانه ظن فى مسئلة التجزى فى الاجتهاد
وهى من المسائل الاصولية التى لا يختص حجية الظن فيها بالمجتهد بل الظن فيها حجة لكل من حصل له الظن من دليل وامارة بشئ من
المطالب الاصولية فكل من حصل له ذلك الظن يجوز له الاعتماد عليه مجتهدا كان او غيره واليه يشير ما فى الزبدة من قوله وتوهم
الدور باطل اذ الاجتهاد المختلف فى تجزيته هو الاجتهاد فى الفروع وفيه ان حجية الظن فى المسائل الاصولية مطلقا لكل احد
لا دليل عليها فان ما دل على المنع من العمل بالظن عام شامل للاصول والفروع خرج منه ظن المجتهد المطلق فيهما ولا دليل على خروج ظن
غيره فيهما الا بان التجزى المختلف فيه هو التجزى فى الفروع واما الاصول فالتجزى فيها جائز اجماعا للاجماع على جواز العمل
بالظن فى المسائل الاصولية لانا نقول ان الاجماع على حجية الظن ممنوع كيف والمشهور بل كاد ان يكون اجماعا ان الظن فى
الاصول غير معتبر ولو سلم فاجماع الاصوليين ومحرريها نفاقهم حصول القطع منه محل نظر بل ومنع فان قلت ان الاجماع

على

1

على حجية الظن فى الاصول محكى والاجماع المنقول بخبر الواحد حجة يجب العمل به قلت ان الاجماع المنقول حجة لكونه مفيدا للظن
ولا يجوز اثبات حجية ظن بظن ودفع الدور بمنع لزومه اما لعدم المغايرة او لعدم انعكاس التوقف لا وجه له لان الظن من حيث هو ما
لم يكن مستندا الى العلم لم يكن حجة وظن المجتهد المطلق مستند الى العلم فيكون حجة بخلاف ظن المتجزى فانه غير مستند الى العلم بل الى
الدليل الظنى الدال على مساواته للمجتهد المطلق وعليه يلزم الدور لان علم المتجزى بصحة عمله بظنه موقوف على علمه بقبول
الاجتهاد التجزى وعلمه بقبوله التجزى موقوف على علمه بصحة عمله بظنه ولو شئت بدلت العلم بالظن فى المقامات المذكورة فان
الدور لا يندفع ايضا لنا ان المتجزى اذا استفرغ وسعه فى مدارك مسئلة ودلائلها وحصل له الظن على خلاف ما ظنه المجتهد المطلق
كان قوله وفتواه عنده وهما لان رجحان احد النقيضين يستلزم مرجوحية الاخر فيتعين عليه العمل بظنه وترك فتوى المجتهد
الموهوم عنده لان العكس ترجيح المرجوح على الراجح والتخيير بينهما تخيير بين الراجح والمرجوح وهما قبيحان بحكم العقل وقد استدل بهذا الوجه
بعض الافاضل فيما حكى عنه قال ان ظن المتجزى لو لم يكن حجة لوجب التقليد اذ لا واسطة والتالى باطل لاستلزامه ترجيح المرجوح
على الراجح لان الظن الحاصل من الاجتهاد واستفراغ الوسع اقوى من الظن الحاصل من قول الغير وقد اجاب عنه فى بعض الفصول بعد
نقله قال وهذا ضعيف لما حققنا سابقا من ان انسداد باب العلم يوجب التعويل على طرق الظنية لا على مطلق الظن فى الاحكام اذ لا قطع
بتحقق التكليف الفعلى بالاحكام الواقعية وانما المعلوم تحقق التكليف الفعلى بمؤدى طرق معينة وحيث لا سبيل الى معرفتها بطريق
القطع وجب التعويل فيها على الظن وفيه نظر اما اولا فلان التكليف انما هو بالاحكام الواقعية والعمل بالطرق العلمية او الظنية
انما هو لكونها موصلة الى الواقع علما او ظنا والاحكام كلها واقعية كلفنا الله سبحانه بها وجعل لها طرقا امرنا بالعمل بها لكونها موصلة
الى تلك الاحكام الواقعية فالتكليف الفعلى بعد انسداد باب العلم بتلك الاحكام كالتكليف بها عند فتح باب العلم فيكون الظن
بها كالعلم بها فكما يجب العمل بالعلم بها مع امكانه كذا يجب العمل بالظن بها عند انسداد باب العلم انما هو بمطلق الظن بالاحكام الذى
لتعذر العلم فالتكليف بعدم
لم يثبت المنع منه شرعا فالعمل بالطرق الظنية التى لم يثبت اعتبارها ولا المنع منها عمل بمطلق الظن وبما يفيده فلا فرق بينها وبين
الطرق الظنية المظنونة الاعتبار وبين المشكوكة الاعتبار والموهومة الاعتبار الا فيما اذا وقع التعارض بينها وبين مشكوك
الاعتبار وموهومه فانه يجب الاخذ بها وطرح مشكوك الاعتبار وموهومه لان الظن الحاصل منها اقوى من الظن الحاصل
منه واما ثانيا فلانه على تقدير تسليم ما ذكره المجيب نقول ان المفروض ان المتجزى استفرغ وسعه فى تحصيل الظن بالحكم فى المسئلة
من الادلة المعهودة والطرق الظنية كالمجتهد المطلق وحصل له الظن بالحكم منها على خلاف فتوى المجتهد المطلق فان ترك ظنه و
اخذ بقول المجتهد المطلق فقد رجح المرجوح على الراجح عنده فالاولى فى الجواب عن هذا الوجه ان يقال ان ما ذكره المستدل
من انحصار تكليف المتجزى بين العمل بظنه والتقليد وانه لا واسطة بينهما ممنوع لامكان بناء عمله على الاحتياط فيما اجتهد فيه بل و
اولويته اذ معه يحصل البراءة اليقينية ولا يلزم منه عسر ولا حرج ولا محالة لفقد دليل قطعى اذ لا قاطع يدل على تعيين الاخذ باحد
الامرين من التقليد فى المسئلة الفقهية او الاجتهاد فيها والدليل الظنى على ذلك لو سلم فلا ينهض حجة فى المسئلة هذا فيما يمكن فيه الاحتياط
واما فيما لا يمكن فيه الاحتياط فهو مخير بين العمل بظنه وتقليد المجتهد المطلق والحجة فيه هى الحجة فى الحكم فى الاخذ باحد الخبرين المتعارضين
اذا كان احدهما موجبا للفعل والاخر محرما له او نقول بلزوم العمل بظنه لانه ارجح من التقليد او بلزوم التقليد لكونه جاهلا وحكمه
بالحكم والجاهل
التقليد والرجوع الى العالم حيث لا دليل قطعى يدل على حجية ظنه وان سلمنا انحصار الامر بينهما وانه لا واسطة بينهما فنمنع لزوم ترجيح
المرجوح على الراجح ان ترك ظنه واخذ بقول المجتهد المطلق وانما يلزم ذلك اذا كان التقليد والاخذ بقول المجتهد المطلق لكونه
مفيدا للظن واما اذا كان للتعبد وكونه سببا شرعيا كسائر الاسباب الشرعية فلا كما هو واضح فان قلت ان التقليد من الاسباب
الشرعية فى حق العامى واما المتجزى فلا دليل على التقليد فى حقه كما لا دليل على عمله بظنه فاخذه بقول المجتهد لا يكون الا لافادته
الظن المرجوح بالنسبة الى ظنه الحاصل من مدارك المسئلة بالاجتهاد قلنا ان التقليد متعين فى حق الجاهل وسبب شرعى بالنسبة
اليه والمتجزى الظان بالحكم فى المسئلة من مداركها حيث لم يدل قاطع على حجية ظنه يكون جاهلا بالحكم لانه شاك فيه وفى عمله بظنه

فلا يمكنه ان يقول ما ادى اليه ظنى فهو حكم الله فى حقى فيكون جاهلا فى تكليفه وحكم الله فى حقه فيجب عليه التقليد والرجوع الى العالم
بالحكم لعموم ما دل على وجوب رجوع الجاهل الى العالم وعلى ان كل من لم يدل قاطع على حجية ظنه بحيث ينتهى ظنه الى العلم جاهل يجب
عليه التقليد وان كان ظانا بالحكم الواقعى لان ظنه كعدمه ومنه يظهر وجه النظر فى منع السيد السند خالى العلامة فى المقام
ذلك حيث قال لا يقال اذا لم يثبت صحة اجتهاده ففرضه التقليد لان فرض من لم يعلم الرجوع الى من يعلم لانا نقول ذلك ممنوع
كما اشار اليه جدى قدس سره فقال اما ترى من ان ظاهرهم انه اذا لم يثبت صحة الاجتهاد يتعين التقليد ففيه انا وصول ذلك الى حد الاجماع
وحصول القطع بسببه غير معلوم وما مر ان فرض من لا يعلم الرجوع الى من يعلم ففيه ان ذلك مسلم بالنسبة الى غير العالم المعذور
والعالم الذى يعلم ان الحكم كذا واما الذى حصل له الظن بعد بذل جهده بقدر وسعه يعلم انه ليس عليه بعد ذلك شئ لانه لا
يكلف الله نفسا الا وسعها فغير معلوم بعد الا ان عموم ما دل على شرعية التقليد يقتضى ذلك والتمسك بعدم جواز خرق
الاجماع على تقدير جريانه فى المقام لا ينفع شيئا من المذهبين انتهى قلت اولا ان انعقاد الاجماع على ذلك بل قضاء الضرورة
وبداهة حكم العقل به مما لا يدانيه شبهة وثانيا لو سلم عدم معلوميته ففى دلالة الكتاب والسنة المتواترة ونصها الامر
لا يعلم بالسؤال ممن يعلم على ذلك كفاية وثالثا ان تسليم ذلك بالنسبة الى غير العالم المعذور ولا يتم ذكره قدس سره لان المتجزى اذا
لم يثبت صحة اجتهاده واعتبار ظنه يكون غير العالم المعذور ولم يعرف من انه وان كان ظانا بالحكم بحسب الواقع فهو جاهل فى الحكم
فى الظاهر وفى ان تكليفه عمله باجتهاده او بالرجوع الى التقليد فهو لا يعلم تكليفه ولا يظنه وظنه بالحكم لا ينافى جهله بتكليفه كما
ان ظنية الطريق لا ينافى قطعية الحكم بعد دلالة الدليل القطعى على الحكم فكذا ظنية الطريق لا ينافى الجهل بالحكم حيث لا دليل عليه و
على اعتبار الظن فى الطريق ورابعا انه ليس كل من حصل له الظن بعد بذل جهده بقدر وسعه يعلم انه ليس عليه بعد ذلك شئ
بل الظان الذى دل القاطع على حجية ظنه يعلم ذلك باعتبار القاطع الدال على اعتبار ظنه والمتجزى انما حصل له الظن بعد بذل
جهده بقدر وسعه لا يعلم ذلك لعدم دلالة القاطع على اعتبار ظنه ولان المفروض انه شاك فى ان فرضه العمل بظنه او الرجوع الى التقليد
وقوله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يدل على اعتبار ظنه الا اذا ثبت انه مكلف بالاجتهاد ولم يثبت وخامسا ان شرعية التقليد
على تقدير جريانه فى المقام يوجب انحصار الامر فى العمل باحد المذهبين بل يعين الرجوع الى التقليد مع عدم الدليل على صحة الاجتهاد فيرا منه
فى المقام ينفع شيئا من المذهبين فتدبر التاسع ان قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف الثابتين باليقين وعدم جواز التكليف بما
لا يطاق الثابت بحكم العقل حجية الظن بالحكم ووجوب الاخذ به لانه اقرب الى العلم فيقوم الظن بالحكم مقام العلم به فى حق القادر على
تحصيله فى جميع المسائل او فى بعضها دون بعض والعامى الغير المتمكن منه اصلا خارج عن موضوع الدليل بخلاف المتجزى فيقوم ظنه بالحكم
مقام العلم به بحكم العقل بذلك من دون ملاحظة خصوص الظان وخصوص المسئلة فالمتجزى داخل فى مؤدى الدليل تكليفه العمل بظنه
القائم مقام العلم بحكم العقل والعامى الغير القادر على ذلك خارج عن مؤداه تكليفه التقليد واجيب عنه بوجوه منها انه لو تم ذلك
لدل على حجية ظن العامى المتمكن من تحصيل الظن بالحكم بملاحظة الادلة والرجوع الى بعض الروايات وملاحظة ترجيحها وشهادة جمع
من العلماء الابرار بعدم المعارض وبوجوه الدلالة لانه ظن بالحكم واقرب الى العلم بل ربما يكون ظنه اقوى من ظن المجتهد المطلق وظن المتجزى
لعدم انسباق الشبهة الى اذهان العوام وخروج ظنه بالاجماع تخصيص للقاعدة العقلية وهى لا تقبله لكن قد يقال انه تخصص لا
تخصيص لها لانها لا تدل الا على حجية كل ظن لم يرد دليل على المنع عنه من الشارع وظن هؤلاء قد منع عنه الشارع بالاجماع و
غيره ومنها ان المتجزى يمكنه تحصيل الملكة الكاملة فلا يقتضى عدم التكليف بما لا يطاق اكتفائه بظنه بل يجب عليه تحصيل تلك القوة
ثم العمل بظنه كما عن جدى العلامة البهبهانى ره التصريح بذلك فان قلت قد لا يتمكن من تحصيل تلك القوة فيكون تكليفه بتحصيلها
تكليفا بما لا يطاق قلت اولا ان القائلين بالتجزى قائلون بمساواته للمجتهد المطلق مطلقا وثانيا انه فرض نادر لا يعبأ به و
ثالثا انه اذا لم يجز للمتجزى القادر على تحصيل تلك القوة العمل بظنه ويجب عليه الاحتياط والتقليد الى ان يحصل له تلك
القوة فلا يجوز للمتجزى الغير القادر على تحصيلها العمل بظنه بطريق اولى ورابعا ان غير القادر على تحصيلها لو كلف بالاحتياط

فليس يجرى على [illegible] الاجتهاد [illegible] [illegible] على القاصر [illegible]

من جملة الحكم ومداركه من غير
فرق بين القادر على تحصيله

فيما اجتهد فيه فلا يكون تكليفا بما لا يطاق وبما فيه العسر والحرج لان الاحتياط فى بعض المسائل لا عسر فيه ولا حرج كما هو
واضح ولذا كان الاحتياط مهما امكن حسنا اتفاقا فافهم ومنها ان قضية انسداد باب العلم وفتح باب الظن حجية اقوى الظنون وما
مقام العلم لانه اقرب الى العلم ومن المعلوم ان الظن الحاصل من الملكة القوية الباعثة للاقتدار على استنباط جميع المسائل ومعرفة جميع ادلتها
ووجوه دلالتها والبحث عن معارضها وكيفية استنباط الاحكام منها اقرب الى اصابة الحق والوصول الى الواقع واقوى من الظن
الحاصل من الملكة الضعيفة والقوة الناقصة على وجه لا يقدر صاحبها الا على استنباط الحكم فى بعض المسائل دون بعض ولا
يتمكن الا من ادراك مدارك بعض المسائل دون مدارك جميعها فاذا دار الامر بين اعتبار الملكة الاولى والظن الحاصل منها كما هو شان
المجتهد المطلق والاكتفاء بالثانية والظن الحاصل منها كما هو شان المتجزى المفروض كان الاول اولى بحكم العقل فكما انه مع اختلاف
المدارك فى الدلالة والقوة والضعف يجب تحصيل ما هو اقوى ظنا فكذا يجب مع اختلاف الملكات تحصيل ما يحصل به الظن الاقوى
فكما يجب عليه البحث عن الادلة لتحصيل المدرك يجب عليه السعى فى تحصيل القوة القريبة حتى يكون مدركا بالملكة القوية لكون
الظن الحاصل بها اقوى واقرب الى مطابقة الواقع وابعد من الخطاء من الحاصل بالملكة الضعيفة والقوة الناقصة فعدم تسليم المحقق
القمى ره وجوب متابعة الظن الاقوى حيث قال فان قلت نعم لكن ظن المجتهد فى الكل اقوى قلت لا نسلم وجوب متابعة الاقوى والا يلزم
رجوع احد المجتهدين المطلقين اذا كان ظن احدهما اضعف الى الاخر سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزى بما فهمه اقوى من الظن الحاصل بما
فهمه المجتهد المطلق او يساويه هذا مع ان الكلام فى تكليف المتجزى ولا بد للمتجزى ان يعرف تكليفه من اعتبار الظن ولا يلاحظ الا
بالنسبة اليه فان حصل له الظن ان هذا الحكم كذلك فى الواقع فلا يجامع حصول الظن له ان الحكم كما فهمه المجتهد فى الكل حتى يقال
احدهما اضعف عنده والاخر اقوى فمع حصول الظن له بما فهمه يصير ظن المجتهد فى الكل المخالف له وهما عنده ولو فرض عنده
احتمال ان يكون لكمال قوة المجتهد فى الكل مدخلية فى فهم المسئلة ليست هى موجودة فلا يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف
المفروض والقول بان فهم مجتهد الكل ابعد عن الخطاء فى نفس الامر من فهم المتجزى ان اريد انه بالنسبة الى مجموع المسائل فهو كذلك
ولا كلام لنا فيه وان اريد بالنسبة الى ما فرض كون المتجزى مستقلا فيه محيطا بجميع مداركه فكلا مع ان الكلام ليس فى ذلك بل فى تكليف
المتجزى وان اريد ان كثرة الاعتماد على قوة المطلق من جهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزى فهو كلام اخر لا يمنعه
بين المطلقين المتفاوتين فى العلم فكيف بالمتجزى والمطلق لا دخل له بما نحن فيه انتهى لا وجه له بعد حكم العقل بوجوب تحصيل الظن
الاقوى والملكة التامة والقوة القوية وعدم جواز الاكتفاء بالظن الضعيف والملكة الناقصة والقوة الضعيفة وكون العقل
من اقوى الحجج الشرعية وان ما حكم به العقل حكم به الشرع وبحكم العقل تثبت حجية الظن عند انسداد باب العلم قوله ره فيلزم رجوع
احد المجتهدين المطلقين آه فيه ان الملحوظ فيما ذكرناه من حكم العقل ليس خصوص كل شخص بالنسبة الى الاخر ورجوعه الى من هو
اقوى ظنا منه حتى يلزم ما تخيله ره بل الملحوظ فيه خصوص المكلف فى نفسه وان تكليفه تحصيل الظن الاقوى وتحصيل الملكة التامة
والقوة القوية المحصلة له وعدم اكتفائه بالظن الضعيف والملكة الناقصة والقوة الضعيفة المحصلة للظن الضعيف لا
القوى وليس الملحوظ فيه الحكم بالرجوع الى ظن غيره الاقوى من ظنه فان قلت انه يلزم منه عدم الاكتفاء بالظن
الحاصل للمجتهد المطلق مطلقا ووجوب تحصيل القوة الاتم والملكة الاتم على حسب الامكان لاختلاف المجتهدين المطلقين فى الملكة و
القوة مع ان احدا لم يقل بوجوبه قلنا ان العقل انما يحكم بلزوم تحصيل الظن القوى والملكة الكاملة والقوة القوية الحاصلة للمجتهد
المطلق مطلقا ولا يحكم بتحصيل الظن الاقوى والملكة الاكمل والقوة الاتم بل العقل والشرع حاكمان بعدمه اما العقل فلان التكليف
بتحصيله مع استلزامه التكليف بما لا يطاق يقتضى وجوب الاشتغال بتحصيل المقدمة مدة العمر وتفويت ذى المقدمة من اصله
لانه كلا من الملكة والقوة تتكامل وتتزايد آنا فآنا بالاشتغال الى حين الوفات فان الملكة الحاصلة بالاشتغال عند الوفات
اكمل واتم من الملكة الحاصلة بالاشتغال قبله واما الشرع فلقيام الاجماع على الاكتفاء بظن المجتهد المطلق مط وعدم وجوب تحصيل
كمال القوة ومراعات الزائد على المجتهد المطلق فهو حق نظير ما لو دل قاطع على الاكتفاء فى البحث والنظر فى الادلة على قدر مخصوص و

وعدم اعتبار ما زيد عليه ولو مع التمكن منه فانه لا ينافي ما ذكرناه من حكم العقل لان اعتبار تحصيل الاقوى انما هو لعدم الدليل على
الاكتفاء بما دونه ومع قيام الدليل عليه لا يجب تحصيل الاقوى ظنا والقاطع الدال على الاكتفاء بالظن الحاصل للمجتهد المطلق مطـ
انما هو حكم العقل وقيام الاجماع على حجية ظنه مطلقا بعد تحصيله ما هو الاقوى من المدارك لان ظنه ح اقرب الى اصابة الواقع
وابعد الى الخطا ودل القاطع على حجيته دون ظن غيره فالواجب على المكلف بعد انسداد باب العلم تحصيل الملكة القوية ليكون
مؤديا للتكليف الثابت باليقين خارجا عن عهدته يقينا حيث لا قطع بالبراءة بتحصيل ما دون تلك الملكة لان الظن الحاصل
بها هو القائم مقام العلم بالاجماع وحكم العقل وهو الاجتهاد الواجب في تحصيل الاحكام دون سائر الظنون ولما دل
القاطع على وجوبه كفاية لا عينا فقضى ذلك القاطع بكفاية تحصيل من يقوم به الكفاية من المكلفين المرتبة المذكورة ورجوع
الباقين الى ظنه واجتهاده قوله ره سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزي بما فهمه آه فيه اولا ان كون ظن المتجزي اقوى ان سلم فهو نادر جدا
لا يلتفت اليه في التكاليف الشرعية فان المناط فيها الفروض الغالبة لا النادرة التي لا يلتفت اليها وثانيا ان كون ظنه بما فهمه اقوى
احيانا لا ينافي كون الظن الحاصل بالملكة التامة بالحكم اقوى من الحاصل بالملكة الناقصة فمن المعلوم ان ظنه بالحكم الحاصل بالملكة
التامة اقوى من ظنه به الحاصل بالملكة الناقصة لا من الحاصل بما فهمه المجتهد المطلق قوله ره مع ان الكلام في تكليف المتجزي
فيه ان ما ذكره ره يتم لو كان ما ذكرناه من حكم العقل مبنيا على انه لو دار امر المتجزي بين العمل بظنه او بظن المجتهد في الكل يكون ظن
المجتهد المطلق عنده اقوى من ظنه وقد عرفت انه ليس مبنيا على ذلك بل على ان الظن الحاصل بالملكة التامة عنده اقوى من الظن
الحاصل له بالملكة الناقصة وهذا امر واضح يعلمه كل احد المتجزي وغيره والعقل القطعي حاكم به فيجب عليه تحصيل الملكة القوية ليحصل له
الظن الاقوى الذي حكم العقل بحجيته دون ما دونه ثم كون الظن الحاصل له بالملكة الضعيفة حجة وان فرض كونه اقوى من ظن المجتهد
المطلق في بعض الموارد وعلمه بان الظن الحاصل له بالملكة القوية اقوى من الحاصل له بالملكة الناقصة لا ينافي حصول الظن له بما فهمه في
المسئلة بالضرورة فلا ينافي ظنه بذلك ظنه الحاصل له في المسئلة بما فهمه بسبب الملكة الناقصة بطريق اولى فقوله ره ولو فرض عنده
احتمال ان يكون لكمال القوة آه يظهر جوابه من ذلك واما قوله ره والقول بان فهم المجتهد الكل ابعد عن الخطا آه ففيه ان المراد ان فهم مجتهد
الكل نوعا وغالبا ابعد عن الخطاء فان الملحوظ في حكم العقل الكلي لا الخصوصيات والجزئيات والملحوظ في التكاليف الشرعية
الموارد الغالبة لا النادرة فلا يقدح في ذلك مصادفة فهم المتجزي وغيره لاصابة الواقع احيانا ومصادفة فهم مجتهد الكل
الخطأ فلا وجه لمنعه ره ذلك فيما فرض كون المتجزي مستقلا فيه محيطا بجميع مداركه فان بعد فهم مجتهد الكل فيه عن الخطا
غالبا مما لا يمكن انكاره لا يقال ان قضية حكم العقل وجوب تحصيل العلم بالاحكام ووجوب تحصيل الظن عند تعذره وانسداد
بابه بالنسبة الى كافة المكلفين واحادهم لاشتراك الجميع في التكليف وقد دل الاجماع والضرورة على جواز الرجوع الى التقليد
بالنسبة الى غير البالغ درجة الاجتهاد اصلا واما المتجزي البالغ درجته في الجملة فلا دلالة في الاجماع ولا الضرورة على جواز رجوعه
الى التقليد فيما اجتهد فيه ولا قاطع سواهما يدل على خروجه عن الاشتغال المعلوم بالتقليد والاخذ بفتوى المجتهد المطلق و
مجرد دوران امره بين الوجهين لا يقضي بتجويز الامرين والتخيير بين المسلكين بالنسبة اليه لقضاء العقل عند دوران امره
بين عمله بظنه ورجوعه الى تقليد غيره واخذه بما يكون المظنون عنده خلافه برجوعه الى ظنه وعمله به لان رجوعه الى
التقليد اخذ بالوهم وتنزل من الظن الى ما دونه من غير دليل عليه وهو خلاف ما يحكم به العقل من قبح ترجيح المرجوح على
الراجح والتخيير والتسوية بينهما هذا اذا اجتهد في تلك المسئلة وحصل له الظن بخلافه واما اذا كان ذلك قبل اجتهاده
فيها فلا اقل من احتمال ان يكون المظنون عنده خلافه بعد اجتهاده وهو يكفي في المقام لانا نقول بعدما ثبت من الادلة
المتقدمة ان الاجتهاد الواجب هو استفراغ الوسع في معرفة الحكم بعد تحصيل المرتبة المفروضة من الملكة وانه الواجب على سبيل
الكفاية ودوران الامر في المكلف بين ان يكون مجتهدا او مقلدا عالما او متعلما يظهر ان الواجب على المتجزي التقليد لما دل على
وجوبه على كل من لم يبلغ تلك الدرجة لعدم انتهاء ظنه الى العلم فلا يندرج في العالم لان الظن الغير المنتهي الى اليقين لا يعد علما

وقد عرفت ان الملحوظ اقوائية ظنه بسبب الملكة
التامة من ظنه بسبب الملكة الناقصة

فينتج

فينتج في الجاهل المقابل للعالم ووظيفته الرجوع الى العالم وليس المقصود بالاخذ بالتقليد اثبات وجوبه عليه ابتداء حتى يقال انه
عند دوران امره بين الامرين لا وجه لترجيح التقليد على الاخذ بظنه مع اشتراكهما في مخالفة الاصل بل المتعين ح العكس لحكم العقل
بترجيح الراجح على المرجوح والمظنون على الموهوم وانما المراد ان الملحوظ في المقام اندراجه في موضوع الجاهل ليتعين عليه الرجوع الى
العالم او من دل القاطع على قيام ظنه مقام العلم وانتهائه اليه وبالجملة وجوب رجوع الجاهل الى العالم امر معلوم بالكتاب والسنة و
اجماع الامة والضرورة والكلام في المقام انما هو اندراج المتجزي في الاول او الثاني بعد ملاحظة عدم القاطع على حجية ظنه يتبين اندراجه
في الاول اذ قد عرفت ان قضية حكم العقل عند الانسداد حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة وقضية ترجيح ظن المجتهد المطلق
من جهة القوة انصراف المهملة اليه فيبقى ظن غيره مجهولا فلا يكون المتجزي الظان عالما بالحكم في حقه فلا محالة يندرج في الجاهل فيجب عليه
الرجوع الى العالم والقول بان الظن اقرب الى العلم فيتعين عليه الاخذ به الى ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيره انما يثمر في المقام اذا ثبت
كونه من اهل الاستنباط اذ بعد وجوبه عليه لا وجه لترك الاقوى والاخذ بالاضعف من غير دليل عليه اما اذا دار امره بين الامرين
فهو يحقق اندراجه في الجاهل ومجرد اقربية الظن الى العلم لا يثمر شيئا في حقه الا ترى انه لو كان باب العلم بالاحكام مفتوحا ودار الامر
بين تحصيل العلم بها وبين اخذها من العالم لا يصح ان يقال ان غير العالم ممن له الاقتدار على تحصيل الظن حكمه الاخذ بظنه وعدم الاخذ من
العالم لكون الظن اقرب الى العلم من التقليد بل حكمه التقليد لانه احد الوجهين المذكورين من العلم او التعلم ومنه يعلم الحال في المقام
اذ بعد ان كانت تلك المرتبة من الظن قائمة مقام العلم لما قدمناه يكون الواجب على كل مكلف اما تحصيل تلك المرتبة او الرجوع الى
من حصلت له واستنبط الحكم بها فمع عدم حصول الاول للمتجزي يتعين عليه الاخذ بالثاني وايضا لو تعين على كل مكلف تحصيل العلم
بالاحكام من مداركها كان انسداد باب العلم قاضيا بالتنزل الى الظن بالنسبة الى كل واحد من المكلفين واما اذا قلنا بعدم تعين ذلك
على كل واحد منهم وبان القدر اللازم قيام جماعة فيهم الكفاية بتحصيل العلم بالاحكام ليرجع الباقون اليهم في اخذ تلك الاحكام
فلا يقضي انسداد باب العلم الا الرجوع الى الظن الاقوى مع انفتاح سبيله ولو بالنسبة الى ذي الملكة التامة والقوة الكاملة
دون ما دونها من المراتب وان لم يتمكن الجميع من تحصيل تلك الملكة فتمكن من به الكفاية من تحصيلها كاف باجماع بل المسلمين ووظيفة
الباقين الرجوع اليه فان قلت ان الواجبات الكفائية تتعلق بكل واحد من الاعيان وتسقط عن الجميع بفعل البعض فيتعلق الوجوب
بكل واحد في الجملة فيما نحن بصدده من الانتقال من العلم الى الظن عند انسداد باب العلم بالنسبة الى من يتمكن منه قلت ان جميع المكلفين في
تحصيل العلم بالاحكام بمنزلة شخص واحد فاذا تمكن من تحصيله من به الكفاية فلم ينتقل الامر بالنسبة الى الباقين الى الظن وان كان اقوى و
حصل على الوجه الذي ذكرناه لعدم انتهائه الى العلم مع عدم انسداد باب العلم فيكون تكليفهم الرجوع الى العالم لانتفاء الاجماع
على حجية الظن ولا يجري دليل الانسداد كما هو واضح وكذا الحال عند الانسداد وفتح باب الظن فاذا تمكن من تحصيل باب الظن الاقوى
بالملكة التامة من به الكفاية فلم ينتقل الامر في الباقين الى ما دونه مع عدم انتهائه الى العلم كما عرفت فيما سبق لحصول التمكن من الاقوى
بالنسبة الى الكل فان الملحوظ في التكليف الكفائي حال الكل دون كل واحد فتامل ومنها ان الدليل المذكور انما يتم اذا لم يتم الاجماع
على حجية ظن المجتهد المطلق واما معه فلا وجه للحكم بحجية ظن غيره لان قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو الرجوع الى الظن
في الجملة والقدر الثابت هو الظن الخاص الذي قام الاجماع على حجيته فالباقي يبقى مندرجا تحت عموم المنع منه نعم لو لم يكن مرجح
بين الظنون من حيث المدرك كما انه لا مرجح بينها من حيث المدرك عند القائل باصالة حجية الظن لزم الحكم بتساوي الكل من
الجهة المذكورة لانتفاء المرجح ح وليس كذلك لان الاجماع على حجية ظن المجتهد المطلق مرجح في المقام ويظهر من المحقق القمي ره
في القوانين منعه الاجماع على حجية ظن المجتهد المطلق على وجه ينفع في المقام لوقوع الخلاف في طرق الاستنباط انها
طريقة المجتهدين والاخباريين او المتوسطين حيث ذهب الى كل من هذه الطرق الثلث جماعة وخطأ كل واحد منهم الاخرين
وفيهم من يمنع الرجوع الى غيره فلا اجماع على الاخذ بظن خاص منها ليكون دليلا قاطعا في المقام وكون الرجوع الى المجتهد
المطلق في مقابلة المتجزي مقطوعا لا يكفي في المقام بعد دوران الامر فيه بين الوجوه المذكورة وانحصار الامر في الاخذ

بواحد

بواحد منها فلا مناص من الرجوع الى الظن ويتم الاستدلال فائدة بعد ان ذكر ان الدليل العقلي دال على حجية الظن الحاصل من
الادلة المعهودة من غير فرق بين المجتهد المطلق والمتجزي قال فان قولكم ان الضرورة تتقدر بقدرها وهي ترتفع بظن المجتهد قلنا هو ايضا ظن
فما وجه الترجيح قولكم ان العمل به اجماعي وهو المخصص قلنا الاجماع على اي قيد وعلى اي حال فان الاجماع على اعتبار ظن المجتهد في الكل له
عرض عريض بل لا يوجد له مصداق اذ قد بينا ان المراد من المجتهد في الكل هنا في مقابل المتجزي وهو ايضا على اقسام منهم من يكون على طريقة
الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم متوسطون وكل من ارباب هذه الطرق يخطي الاخر واختيار احدى
هذه الطرق ايضا مسئلة اجتهادية ظنية فاين المجمع عليه القطعي المقابل للظني واعتبار القطعية من جهة كونه اجتهاديا في الكل لا يفيد
مع كونه ظنيا بحسب الطريقة فبقي افراد المجتهد المطلق تحت الظن قلت ان منع الاجماع على حجية ظن المجتهد المطلق من غير فرق بين افراده
ومراتبه مما لا مجال لانكاره ولا للتامل فيه لانه اولا لا ينافيه الاختلاف بين الفرق الثلث على طريقة اصحابنا في الاجماع لان
المناط فيه على طريقتهم على الكشف عن قول المعصوم او رضاه الذي لا ينافيه الخلاف لحصوله باتفاق جماعة وان كان الاكثر على
خلافهم وثانيا ان دوران الامر بين احدى الطرق الثلث لم يكن مانعا عنه اذ الاختلاف الواقع في ذلك كالاختلاف الواقع بين
المجتهدين في تعيين الادلة حيث لا يمنع احد من اجل ذلك من الرجوع الى غيره وخلاف بعض القاصرين من الاخباريين في عدم تجويزهم
الرجوع الى علمائنا المجتهدين لشبهات واهية عرضتهم غير قادح في الاجماع لانه لا يعتد بهم ولا بشانهم في مقابلة اولئك الاعاظم
والاعلام الذين يدور مدارهم رحى الاسلام فلا يكون خلاف اولئك القاصرين ناقضا لاجماعهم فلو شهد في انعقاد الاجماع
على ان من يكون له معرفة الاحكام واستنباطها من ادلتها المعهودة على وجه يعتد به في عرف اهل الفن واستجمع لبقية الشرائط
مجتهد مطلق يجب عليه العمل بما اقتضاه نظره اصوليا كان او اخباريا او متوسط الطريقة وعند التحقيق لا فرق بين الفرق الثلث
الا من جهة الاختلاف في جملة من الطرق والادلة فالمجتهدون على حجية الكتاب والاخبار والاجماع والعقل والاخباريون على
حجية الاخبار خاصة وان الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة قطعية الصدور وعلى عدم حجية الكتاب والعقل وعدم تحقق
الاجماع وعدم حجية كثير من الدلالات الخمسة ونحو ذلك والمتوسطون متوسطون في ذلك ومن المعلوم ان مثل هذا الاختلاف
موجود بين كل فريق من الفرق الثلث كاختلاف الاصوليين في حجية خبر الواحد وانواعه والاستصحاب واقسامه والاجماع المنقول
والشهرة والمفاهيم ونحو ذلك وهذا الاختلاف بينهم ليس باقل من الاختلاف الذي بينهم وبين الاخباريين الا انهم لم يصطلحوا
على تسمية صاحب كل قول باسم مخصوص كما اصطلحوا على تسمية كل فريق من الفرق الثلث باسم مخصوص ولا مدخلية لهذه الاختلافات
في امر الحجية وجواز عمل كل بما يقتضيه فهمه وطريقته وما ذكره ره من ان كل فرقة من الفرق الثلث يخطي طريقة غيرها ان اراد ان صاحب
كل طريقة يخطي صاحب غيرها لكن يقول بحجية نظره في حقه وحق مقلديه فيمنع من الرجوع اليه فبطلانه واضح على العارف بطريقة
الفلح في بلوغ بعض الاخبارية مرتبة الاجتهاد والاستنباط لعدم الاعتداد بنظره واستنباطه والمنع من الرجوع اليه كما يتفق
مثله في الاصوليين ايضا امر اخر لا تعلق له بالمقام ولا ينافي الاجماع فان قلت ان الاجماع ان سلم فلا يجدي في معرفة تكليف المتجزي
اذ لا اجماع على جواز تقليده ورجوعه الى المجتهد المطلق بل الاشهر خلافه وحجية ظنه والاجماع على حجية ظن المجتهد المطلق في
حق نفسه وحق مقلديه لا يفيد بالنسبة الى المتجزي وفي شانه فلا بد له من الرجوع الى الظن للدليل المذكور والقول بان الاصل
المستفاد من العمومات حرمة العمل بالظن خرج منه ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقي الباقي ومنه المتجزي داخلا تحته معارض
بالقول بالعكس وهو ان الاصل المستفاد من العمومات ايضا حرمة التقليد والاخذ بقول الغير خرج منه العامي البحت وبقي
الباقي ومنه المتجزي داخلا تحته وحيث لا مرجح لاحدهما على الاخر ولا قاطع على تعيين شيء منهما بالنسبة الى المتجزي فيدور امره بين
امرين مخالفين للاصل يترجح الثاني وهو حرمة التقليد على الاول وهو حرمة العمل بالظن ويتعين عليه العمل به لاعتضاده
بالشهرة وبما ذكره المحقق القمي ره في القوانين قال ويؤيد التعيين انه ترك للتقليد واخذ من المدارك نفسها مهما امكن وموافق لعمومات
وجوب العمل بالاخبار والايات وغير ذلك انتهى ولانه اقرب الى العلم ويقتضيه انسداد باب العلم والقطع ببقاء التكليف فلا يجوز له

فهو لا ينافي كون الموضوع اجماعيا
وان اراد ان صاحب كل طريقة
يمنع حجية نظر صاحب طريقة غيرها
في حقه وفي حق مقلديه ع

التقليد

التقليد وايضا لو دار امره بين تقليد العالم بالحكم والاخذ بالظن امكن القول بتعادلهما واما لو دار امره بين الاخذ بالظن وتقليد الظان
بالحكم فلا ريب في تقديم الاول الذي ليس فيه مخالفة الاصل الا من جهة الاتكال على الظن بخلاف الثاني المخالف للاصل من جهتين من جهة
الاتكال على الظن والاتكال على قول الغير فالاتكال على الظن مشترك بين الامرين ويزيد الثاني بالاخذ بفهم الغير وقوله قلت لما كان
الناس في حكم الشرع صنفين عالم بالاحكام ومستنبطها من مداركها ومتعلم اخذ بقول ذلك العالم وكان العلم بالاحكام مطلوبا دون
غيره فاذا انسد باب العلم بالنسبة اليه مع بقاء التكليف قضى دليل الانسداد بفتح باب الظن والاشتغال به فان لم يكن ترجيح بين الظنون قضى
مع القطع ع
ذلك بحجية جميعها لاستحالة الترجيح من دون مرجح فيكون مقتضيا لحجية كل ظن واما اذا كان مرجح لبعضها فلا يقضي دليل الانسداد
الا بحجية ذلك البعض وقيامه مقام العلم في استنباط الاحكام دون غيره لان به يرتفع محذور التكليف بما لا يطاق وبما فيه العسر و
الحرج وقد قام الاجماع على قيام الظن الحاصل بالملكة التامة والقدرة الكاملة على تحصيل الاحكام الشرعية واعمال تلك الملكة على حسب
الوسع والطاقة مقام العلم وتنزيله منزلته فيكون الاجماع مرجحا للظن الحاصل منها مضافا الى كونه اقوى واقرب الى العلم من الظن الحاصل
بالملكة الناقصة والقوة الضعيفة فلا يكون داخلا في مؤدى دليل الانسداد ويكون خارجا عن مؤداه وحيث لا اجماع يدل على حجيته
ولا ضرورة فلا يجوز العمل به والاعتماد عليه وتكون وظيفة صاحبه التقليد وبالجملة وظيفة العالم بعد انسداد باب العلم تحصيل الظن
بالملكة التامة واعمالها في البحث عن الادلة على حسب سعته ووظيفة المتعلم الرجوع اليه وهذا كله ظاهر في حكم العقل بعد التامل فيما
يقتضيه دليله ويتفرع عليه ان وظيفة المتجزي الرجوع اليه دون ظنه الحاصل من ملاحظة الادلة وليس المقصود من جعل الاجماع
على حجية ظن المجتهد المطلق مرجحا في المقام الا اثبات كون المرجع حال انسداد باب العلم هو الظن المذكور وانه القائم مقام العلم من غير ملاحظة
خصوص المتجزي وغيره وعدم قيام الاجماع على جواز رجوع المتجزي الى العالم المفروض لا ينافي ما قررناه لانه يتفرع عليه ان تكليف المتجزي
في حكم العقل التقليد والرجوع الى العالم المفروض وان لم يقم الاجماع على جوازه بالنسبة اليه واعتضاده بالشهرة قد عرفت المنع منه
وان شهرة قبول الاجتهاد التجزي ليست شهرة حجية ظن المتجزي وكذا تاييده بما ذكر عن المحقق القمي ره فان الاخذ من المدارك نفسها يوجب
ترك التقليد اذا كان الاخذ منها بطريق معتبر وليس الاخذ منها بالملكة الناقصة اخذا بطريق معتبر حيث لا قاطع على اعتباره وموافقته
لعمومات وجوب العمل بالايات والاخبار ممنوعة لان العمل بها انما يجب على من حصل له العلم منها والظن المعتبر شرعا لا مطلقا فلا يشمل
العمومات الدالة على وجوب العمل بها ظن المتجزي حيث لم يثبت اعتباره شرعا فان قلت ان حكم العقل بكون المناط في التكليف هو الظن
الحاصل بالملكة الكاملة ان كان من جهة ادراكه ان ذلك هو الحجة والمطلوب شرعا بعد انسداد باب العلم دون غيره فيتم ما ذكر من غير
اشكال واما اذا لم يكن حكمه به من هذه الجهة بل من جهة ادراكه قيام الدليل على حصول البراءة بالاخذ به دون غيره فلا يتم ما ذكر
ولا يتفرع عليه حكم المتجزي اذ كما لا دليل قاطع على رجوعه الى ظنه فكذا لا قاطع يدل على رجوعه الى العالم المفروض فلا يكون في
رجوعه اليه اخذ باليقين ودوران امره في بادي الراي بين الامرين ومعه لا يصح القول بان تكليفه في حكم العقل الرجوع اليه قلت
لما كان الظن القائم مقام العلم في حكم العقل هو ظن العالم دون غيره لزمه الحكم بوجوب تحصيله في تحصيل البراءة لعدم قاطع يدل
على الاكتفاء بغيره فان الظن المعتد به في ظاهر الشرع هو ذلك دون غيره فاذا لم يقم دليل على تنزيل غيره من الظنون منزلة العلم لزمه الحكم
بعدم قيامه مقام العلم لعموم ما دل على عدم الاكتفاء بالظن فاذا كان منزلا منزلة عدمه كان قضية الادلة القطعية الدالة
على وجوب رجوع الجاهل الى العالم وجوب رجوع الظان المذكور الى العالم المفروض فالمقصود مما ذكرنا انما هو ادراج الظان
المذكور الى العالم المفروض فالمقصود مما ذكرنا انما هو ادراج الظان المذكور بحكم العقل في عنوان الجاهل لا يقال كما ان اصالة عدم
حجية الظن تقضي بعدم حجية ظن المتجزي وادراجه في عنوان الجاهل كذا اصالة عدم جواز التقليد تقضي بادراجه في عنوان العالم
لانا نقول ان من الظاهر ان ما دل على المنع من التقليد انما هو في حق العالم واما الجاهل فوظيفته التقليد لا غير اجماعا فاذا شك
في اندراجه في عنوان العالم او الجاهل كان مشكوك الاندراج فيما دل على المنع من التقليد فلا يمكن الاستناد اليه في المقام
على انه لو سلم شمول ما دل على المنع منه لمجهول الحال فانما يدل على المنع منه بالنسبة اليه من حيث انه مجهول الحال فلا يدل

على الهداية في عنوان العالم فلا يعارض بذلك ما دل على اندراجه في الجاهل هذا مضافا الى انه مع عدم قيام الدليل على حجية ظنه و
جواز عمله به يندرج في عنوان الجاهل لجهله بالحكم فيجب عليه التقليد من دون حاجة الى الاحتجاج عليه بعموم ما دل على المنع
من العمل بالظن ولا يعارضه ما دل على المنع من التقليد المختص بالعالم فلا يشمل الجاهل وان كان ظانا ظنا لم يثبت اعتباره شرعا
منها ان قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف الثابتين بالقطع واليقين العمل بما يظن انه مكلف به في ظاهر الشرع لا بما ظن
انه مكلف به بحسب الواقع كما هو الملحوظ المستدل اذ بعد العلم ببقاء التكليف الواجب في حكم العقل الاتيان بما يحصل معه
العلم بحصول البراءة في حكم الشرع حسب ما هو المقرر في اداء ما كلف به حكما او موضوعا حصل معه العلم بمطابقته للواقع ام لا ولا يجب
على المكلف مراعاة ما يزيد على ذلك بعد العلم بما جعل الشارع طريقا الى الواقع الا ان يجعل الطريق اليه خصوص العلم به فالقدر
المعتبر في الحكم بالبراءة والامتثال هو ما يعلم معه بتفريغ الذمة في حكم الشرع وهو اعم مطلقا من العلم باداء المكلف به بحسب
الواقع فيحصل العلم باداءه مع كون المكلف به هو خصوص العلم به بخلاف العكس ولذا لو لم يقرر الشارع طريقا الى الواقع او قرر
الطريق اليه ولم يصل الينا وكان سبيل العلم بالواقع مفتوحا تعين مراعاة ذلك لعدم العلم بحصول البراءة والخروج عن عهدة
التكليف الا به بل جاز مراعاته مع العلم بالطريق المقرر ايضا اذا لم يكن هناك مانع اخر فاذا انسد باب العلم بما هو طريق الى معرفة
ما كلف به وانسد ايضا سبيل العلم بالواقع مع القطع ببقاء التكليف تعين تحصيل الظن بما هو مكلف به في ظاهر الشرع و
مراعاة ما يظن كونه طريقا الى تفريغ الذمة في حكم المكلف الامر بقيام الظن بذلك ح مقام العلم به في حكم العقل حسبما عرفت ولا
يصح الاكتفاء بمجرد ما يظن معه باداء الواقع اذ لا ملازمة بينه وبين ما يظن كونه طريقا الى تفريغ الذمة وليس ذلك اخص من
مراعاة ما يظن معه بتفريغ الذمة كما ان العلم به اخص مطلق من العلم بذلك حسبما عرفت بل النسبة بينهما عموم من وجه لظهور
انه قد يحصل بتفريغ الذمة في ظاهر الشرع مع عدم حصول الظن باداء الواقع وقد يكون بالعكس فيما اذا شك في كون ذلك مناطا في حكم
الشرع وظن خلافه والمعتبر في المقام بمقتضى حكم العقل كما عرفت الاول وهو ما يظن كونه طريقا الى تفريغ الذمة وعليه لا يتم الاستدلال اذ بمجرد
ظن المتجزي بالحكم مع الشك في كونه مكلفا شرعا بالعمل بظنه او بالرجوع الى ظن المجتهد المطلق لا يكفي في الحكم بحجية ظنه وجواز اعتماده عليه
في حكم الشرع نعم لو اقيم دليل ظني على حجية ظنه والاكتفاء به شرعا امكن الاستناد الى الوجه المذكور وهو غير مذكور في بيان
المستدل لكن هذا الجواب لا يرد على المستدل القائل بفتح باب الظن الى الواقع وانه المكلف به بعد انسداد باب العلم الا الظن الى
الطريق والعمل بمظنون الطريقية بل ولا على طريقة المجيب القائل بفتح باب الظن الى الطريق وان المكلف به العمل بالطرق الظنية و
مظنون الاعتبار لان المفروض حصول الظن للمتجزي بالحكم في المسئلة من ادلتها المعهودة وطرقها الظنية كالاخبار ونحوها لكن
قد يقال ان الاخبار وغيرها من الطرق الظنية طرق ظنية في حق المجتهد لا مطلقا ولو للمتجزي لدوران امره بين العمل بظنه الحاصل
منها والرجوع الى قول المجتهد وفتواه وان دل دليل ظني على حجية ظنه لما عرفت فيما سلف من استلزامه الدور الباطل منها
ان الدليل المذكور انما يتم اذا دل القاطع على عدم وجوب الاحتياط على مثل المتجزي اذ مع احتمال وجوبه يتعين عليه ذلك ولا يجري
الدليل العقلي بالنسبة اليه لان الاحتياط عمل بالعلم ويحصل به اليقين بالبراءة كما هو المقصود في المقام وقيام القاطع على
عدم وجوبه في حقه ممنوع اذ القاطع ليس الا التكليف بما لا يطاق او العسر والحرج ومن المعلوم انتفائهما في تكليفه بالاحتياط فيما
اشتبه فيه خاصة ولا يلزم منه الترجيح بلا مرجح بخلاف المجتهد في الكل فان تكليفه بالاحتياط في الجميع مستلزم للعسر والحرج بل
التكليف بما لا يطاق وفي البعض دون البعض مستلزم للترجيح بلا مرجح وبالجملة اقصى ما يستفاد مما دل على عدم وجوبه عدمه في
اصل الشرع وعلى المجتهد المطلق ومقلديه واما في حق المتجزي فلا كما هو الحال بالنسبة الى غير البالغ درجة الاجتهاد اذا تعذر
عليه الرجوع الى المجتهد فان القول بوجوب الاحتياط ح اذا امكن هو الاوفق بالاصول والقواعد الشرعية بل لا يبعد البناء
عليه فلا يصح الحكم بانتقاله الى الظن بعد انسداد باب العلم والقطع ببقاء التكليف فان قلت ان ما ذكر انما يتم فيما يمكن فيه الاحتياط
واما ما لا يمكن فيه فلا يتم فيه ذلك ويتم فيه الدليل المذكور فيثبت المدعى ح فيما يمكن فيه بعدم القول بالفصل قلت عدم جو

مطلق

القول

القول به في الكتب المدونة لا يدل على عدم وجوده ومجرد ذلك لا يعد اجماعا وان سلم فهو اجماع ظني لا يصح الاستناد اليه في المقام
فغاية الامر جواز الاعتماد على ظنه فيما لا يمكن فيه الاحتياط من الفروض النادرة لمكان الضرورة وهو غير المدعى الذي هو
اثبات حجية ظنه مطلقا ولو فيما يمكن فيه الاحتياط العاشر ان تقليد المتجزي وتركه العمل بظنه مظنة للضرر باعتقاده ودفع الضرر
المظنون واجب عقلا فيجب ان يعمل بظنه دفعا لهذا المحذور والقول بان الشارع قد منع من العمل بكثير من الظنون مع تحقق المحذور
فيها يضعف بان منع الشارع عن العمل بها يرفع المحذور ويوجب العلم بالضرر في العمل بها بخلاف ما نحن فيه فانه لم يثبت المنع عن
العمل بالظن فيه من الشارع بل هو مشكوك فيه ولا يترك المظنون بالمشكوك واستدل بهذا الوجه السيد السند خالي العلامة في
المفاتيح قال السادس ان المتجزي اذا ظن بوجوب شيء او حرمته يحصل له الظن بالضرر وقد ثبت ان دفع الضرر المظنون واجب عقلا
فان قلت قد علمنا ان الشارع قد الغى جملة من الظنون فلو كان ما ذكرته صحيحا لما صح ذلك لما ثبت من مطابقة الشرع للعقل قلت اذا
الغى الشارع الظن تبين ان في العمل به ضررا اعظم من ضرر ترك العمل به ولا كلام ح في عدم وجوب العمل به واما اذا لم يثبت من الشرع الغاء
فالذي يقتضيه الوجدان العقلي المعتضد بما اشتهر من وجوب دفع الضرر المظنون لزوم العمل به ومحل البحث من القسم الاخير اذ لم
يقم دليل من الشرع على عدم حجية ظن المتجزي فتامل انتهى وفيه اولا ان العمل بالظن مظنون الضرر بل معلوم الضرر لعموم ما دل على المنع
منه كتابا وسنة خرج منه ظن المجتهد في الكل عند انسداد باب العلم ولا دليل على خروج ظن غيره فعمل غيره به ان لم يكن معلوم الضرر
فهو مظنون الضرر بل ضرره اشد من ضرر ترك العمل به ولعله لذا لم يتمسك بهذا الوجه احد من المجوزين اذ لم ار من تمسك به الا
هو ره وبعض تلامذة والده السيد الجد في حاشيته على لم وثانيا ان هذا الوجه انما يتم لو كان جواز عمل المتجزي بظنه مظنونا او
رجوعه الى فتوى المجتهد في الكل موهوما والمفروض انه مشكوك فيه لدوران امره بينهما وعدم الدليل على تعيين شيء منهما
بل قد عرفت فيما تقدم ان عدم الدليل على تعيين عمله بظنه يكفي في تعيين التقليد عليه والظن بالحكم الواقعي لا يستلزم الظن بالحكم
الواقعي من الادلة المعهودة بالسؤال من العالم ومراجعة كتب الفقهاء واقوالهم ولا يجوز اجماعا وجعل الاجماع هو الفارق بينه
وبين المتجزي الذي لا اجماع على عدم جواز عمله بظنه في غير محله لتحقق هذا الاجماع بالنسبة الى المتجزي ايضا لانه اذا تحقق دخوله في
عنوان الجاهل باعتبار عدم قيام القاطع على حجية ظنه فيكون عدم جواز عمله به اجماعيا اذ الظاهر انه لا خلاف في الحكم في المسئلة
وانما الخلاف فيها في دخول المتجزي في عنوان الجاهل او العالم ولا قائل بجواز عمله بظنه مع دخوله في الاول كما لا قائل بعدم جواز عمله به
مع دخوله في الثاني فمع دخوله في الاول لا يمكنه ان يقول ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي فيجب عليه الرجوع الى العالم بالاجماع على
انه وظيفة الجاهل ودعوى ان عمله بظنه مظنون لشهرة جواز التجزي ولرواية ابي خديجة مدفوعة بما مر اليه الاشارة من ان شهرة
قبول الاجتهاد التجزي ليست شهرة جواز عمل المتجزي بظنه وان رواية ابي خديجة مع ضعفها في نفسها لا دلالة لها على جواز عمل المتجزي
بظنه وثالثا ان ترك عمله بظنه لا يكون فيه مظنة الضرر الا اذا تعلق ظنه بالحرمة التي في ارتكابها الضرر لا الوجوب الذي فيه جلب
المنفعة لا يحكم العقل بوجوبه ولا دليل على وجوبه لا عقلا ولا نقلا الحادي عشر قاعدة اللطف وهي ان الانسان راغب في العمل بظنه
وهارب من العمل بظن الغير وقوله فاذا جاز للمتجزي العمل بظنه وبما فهمه وترك العمل بفهم الغير فهو مقرب له الى الطاعة والمبعد عن
المعصية والحث على الارتقاء الى رتبة الاجتهاد بخلاف العكس واللطف واجب على الله سبحانه فقد استدل بهذا الوجه وقربه بانه لو
كلف تكليفه بالتقليد والوجه في هذا ان الطباع تميل الى ما ادركها وما حصلها وتتباعد عن متابعة الغير وتقليده تباعدا جليا فكان
الاول هو المتعين في الشرع لقاعدة اللطف فتامل انتهى وهو ضعيف جدا فان قاعدة اللطف تقتضي لزوم تحصيل الملكة
التامة والقوة القوية لان منعه عن العمل بظنه يوجب جده على تحصيل تلك الملكة والارتقاء الى المرتبة العالية والخروج عن ربقة
التقليد بخلاف ما لو جاز له العمل بظنه فانه يوجب التكاهل والتسامح في تحصيل تلك الدرجة العالية والرياسة العامة والاكتفاء
بالاسهل مما حصل له من الملكة الناقصة فان الطباع مائلة الى طلب الراحة ومجبولة عليه كما هو مشاهد بالعيان ولا ينال الانسان
الفوز الى القرب الى الله سبحانه والبعد عن معاصيه جل جلاله الا بشق الانفس والتعب الشديد وصرف العمر في عبادته وتحصيل مرضاته

بالحكم الظاهري الذي هو [illegible] جواز عمله [illegible]

ولا غرو فان جلب المنفعة

السيد السند خالي العلامة في المفاتيح قال
الخامس ان تكليف المتجزي بالعمل بظنه
يوجب زيادة على الاهتمام بالاتيان
بالتكليف

جلت عظمته والخشوع والخضوع والتضرع اليه وترك الدنيا ولذائذها وصرف النظر عن زهواتها وشؤوناتها مع ان جواز عمله بظنه في بعض المسائل لا ينفك عن العمل بفهم الغير وقوله في باقيها فلا يكون له الخلاص مما هو هارب منه الا بكونه مجتهدا مطلقا لا متجزيا وايضا ان قاعدة اللطف على تقدير المستدل انما هي في حق غير المتجزي ممن لم يبلغ رتبة الاجتهاد اذا حصل له الظن بالحكم من الادلة على الوجه المتقدم اليه الاشارة وجعل الاجماع فارقا بينهما قد عرفت ما فيه ولعله لذا وغيره امره بالتامل الثاني عشر ان كثيرا ما يكتفي بالظن في المسائل كالقبلة وامثالها ولا يشترط تحقق الظن فيها في جميع الازمان والاوقات ولا في جميع الامكنة بل لو حصل الظن بالقبلة في مكان مخصوص مثلا كان كافيا في تشخيص القبلة فيه مطلقا ولا ترجيح لامثال تلك الظنون على ظن المتجزي بالحكم في بعض المسائل فليلحق ظنه بامثالها في الاجزاء وجواز العمل الحاقا له بالاعم الاغلب فيما استدل بهذا الوجه السيد السند خالي العلامة في المفاتيح قال الثاني ان اكثر الموارد التي لم تثبت فيها حجية الظن كالقبلة والصلوة وغيرهما يكتفي فيها بمجرد حصول الظن ولم يشترط معه شئ زائد عليه فكذا الاجتهاد عملا بالاستقراء انتهى وفيه نظر من وجوه احدها ان الموارد التي يكتفي فيها بمجرد حصول الظن موارد مخصوصة معلومة لا كثرة فيها توجب الظن والالحاق بالاعم الاغلب ثانيها ان الاستقراء اذا لم يكن تاما مفيدا للعلم لا دليل على اعتباره بل ظاهر الاصحاب عدم اعتباره حيث انهم في كتبهم الفقهية كما يظهر من التتبع فيها لم يستندوا اليه اصلا ثالثها ان الاستقراء المذكور ان سلم فغايته الظن واثبات حجية الظن بالظن من حيث هو ظن غير معقول كما عرفت رابعها ان المرجح لتلك الموارد على ظن المتجزي وجود الدليل على اعتبار الظن فيها دونه خامسها ان الظن في تلك الموارد ظن بالموضوع وظن المتجزي انما هو بالحكم لحاق الظن بالحكم بالظن بالموضوع ولا العكس سادسها ان الظن في تلك الموارد يجوز العمل به مطلقا من غير فرق بين المجتهد والمتجزي والعامي الصرف بخلاف الظن فيما نحن فيه فان الظن بالحكم لا يجوز العمل به مطلقا ولو كان الظان به عالما فالحاق الظن به بامثال تلك الظنون مع كونه قياسا محرما في الشريعة قياس مع الفارق لا يقول به احد حتى العاملين بالقياس سابعها ان تلك الظنون يجوز الاعتماد عليها اذا حصلت من الامارات الشرعية المجعولة لكافة الانام لا مطلقا بخلاف الظن بالحكم فانه لا يجوز الاعتماد عليه الا اذا حصل من الادلة الشرعية المختصة بالعارفين العاملين وجوه دلالاتها وكيفية العمل بها واعمال الاصول والضوابط الشرعية فيها فلا يجوز ان يعمل به الا من استجمع مقدمات الاجتهاد وشرايطه واستحكمت اصوله وقواعده الشرعية ثامنها ان العمل بتلك الظنون جائز مطلقا ولو مع امكان تحصيل العلم والعمل بالظن بالحكم فيما نحن فيه لا يجوز الا بعد انسداد باب العلم وتعذره لا للمجتهد المطلق ولا للمتجزي اذ من معظم مقدمات دليل حجيته انسداد باب العلم وتعذر تحصيله فكيف يقاس ظن المتجزي بالحكم بتلك الظنون التي تثبت حجيتها حتى في صورة امكان تحصيل العلم الثالث عشر ما تمسك به السيد السند خالي العلامة في المفاتيح قال الرابع ان شرعية التقليد يستلزم شرعية العمل بمثل هذا الاجتهاد بالطريق الاولى فتامل انتهى وفيه نظر واضح فان التقليد شرع تعبدا لكونه عملا بعلم المجتهد بالحكم لا بظنه الذي هو في طريق الحكم لا في نفسه ولا لكونه مفيدا للظن ولذا يجب الاخذ به وان حصل الظن بخلافه بل وان حصل الظن القوي فلا تجري الاولوية المذكورة بل لا يجري وان كان شرعه لافادته الظن لان اعتبار الظن الحاصل من سبب يثبت اعتباره شرعا كالتقليد لا يوجب اعتبار الظن الحاصل من سبب آخر لم يثبت اعتباره شرعا وان افاد الظن الاقوى نعم لو ثبت اعتبار الظن الحاصل منه من حيث انه ظن لا من حيث انه حاصل من التقليد لكانت الاولوية متجهة لكن المعلوم بل المجمع عليه عدمه ولعله لذا ونحوه تامل فيه رحمه الله الرابع عشر ما تمسك به السيد السند خالي العلامة في المفاتيح ايضا قال الاول مصير المعظم الى وجوب الاخذ به بل لم اجد فيه مخالفا الا صاحب المعالم فانه هو الذي فتح باب المناقشة في حجية ظن المتجزي بعد تسليم تحققه ولو ادعى شذوذه وعدم الالتفات الى خلافه لم يكن بعيدا انتهى وفيه ما لا يخفى اذ قد عرفت فيما سلف ان كلمات المجوزين جملة منها محتملة لارادة قبول الاجتهاد التجزي لا جواز عمل المتجزي باجتهاده وجملة منها محتملة للامرين مع ان المانعين من التجزي كلماتهم وان كانت ظاهرة في المنع من تحققه الا انها منزلة على المنع من الحجية لا التحقق مع ان صريح جماعة المنع من الحجية فالمخالف غير منحصر في صاحب المعالم ومصير المعظم الى حجية ظن المتجزي ووجوب الاخذ به غير معلوم وان سلم فلا حجية في مصيرهم الى ذلك وقد خرج عليه الوجه

نعم يمكن

في المسئلة الاجزاء مع انها لا يختص بالعالم بل يجري في المتجزي

في المفاتيح

في المفاتيح ايضا على وجوب الاخذ به وان القول به اقرب الى الصواب بدليل الانسداد قال الثالث ان العمل بالظن في انسداد باب العلم من مقتضيات العقول كما لا يخفى على من لاحظ سيرة العقلاء في محاوراتهم ومعاملاتهم ومن الظاهر انهم لا يوجبون شيئا زائدا على نفسه اذ لم يسمع الى الان ان احدا ابطل ظنا في مقام باعتبار عدم القدرة على تحصيله في مقام آخر انتهى هذا الوجه يرجع الى الوجه التاسع الذي مر مع جوابه مشروحا والمعلوم من سيرة العقلاء في محاوراتهم ومعاملاتهم الرجوع الى ظنونهم في مقام انسداد باب العلم مع تساويهم فيها في الفهم والاطلاع على مجاري الامور وطريقة المحاورات وكيفية المعاملات اما اذا كان فيهم من كان اقوى ظنا وازيد فهما واكثر اطلاعا واصوب رايا فسيرة العقلاء وطريقتهم جارية على الرجوع اليه والاخذ منه وعدم الاعتداد بما عندهم وما يفهمونه كما هو واضح لكل من لاحظ طريقة كافة العباد فما ذكره رحمه الله من اقوى الدلائل على عدم جواز اخذ المتجزي ورجوعه الى ظنه مع وجود المجتهد في الكل وقوله رحمه الله اذ لم يسمع الى الان ان احدا الخ فيه ان ما ذكره معلوم الا ان محل البحث ليس ابطال الظن في مقام باعتبار عدم القدرة على تحصيله في مقام آخر وانما الكلام في ابطال الظن الحاصل بسبب ضعيف في امر باعتبار عدم القدرة على تحصيل الظن بسبب قوي فيه ومن المعلوم ان عادة العقلاء بل الخلائق اجمعين على ذلك وعلى تحصيل السبب القوي المورث للظن الاقوى مع امكان تحصيله وعدم امكانه يرجعون الى من حصل السبب القوي وحصل له منه الظن الاقوى فياخذون بقوله ويعملون به ان كان والا فمع تساوي الظنون واسبابها يعمل كل بظنه وبالسبب الذي عنده فان الطباع مجبولة عليه وهذا امر واضح معلوم لعله كل احد هذا وقد احتج المانعون بوجوه احدها ما تقدم من تجويز تعلق المجهول بالمعلوم وانه لا يحصل الظن في مسئلة من المسائل الا بعد الاطلاع بجميع مدارك جميع المسائل وهو يعطي المنع من تجزي الاجتهاد وقد مر جوابه مشروحا ثانيها ما اشرنا اليه فيما تقدم من لزوم الدور وقرروه بوجوه منها ما مر عن صاحب المعالم من ان صحة اجتهاد المتجزي في بعض المسائل متوقفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده فيها متوقفة على صحة اجتهاده في بعض المسائل لان من جملتها جواز التجزي فحجية ظن المتجزي في جواز التجزي يتوقف على حجية ظنه في جواز التجزي الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا الا انه خلاف المراد لان المفروض الحاقه بالمجتهد اولا وبالذات وهذا الحاق له بالمقلد اولا وبالذات وبالمجتهد ثانيا وبالعرض قال ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف وقد اورد عليه المحقق القمي في القوانين وقبله الشيخ المحقق البهائي وصاحب الوافية وتبعه الشيخ في الفصول وجوها من الايراد اولها ان جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية وان توقف على جواز اجتهاده في جواز التجزي الا ان جواز اجتهاده فيه لا يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل الفقهية بل يتوقف على صحة دليله الدال عليه في المسئلة الاصولية وهي مسئلة جواز تجزي الاجتهاد فاجتهاده فيها ليس اجتهادا في المسائل الفقهية بل هو اجتهاد في المسائل الاصولية وجواز اجتهاده فيهما مما لا خلاف فيه قال كما يظهر من المحقق البهائي وغيره ووجهه ان مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال العقل في كل مسئلة من دون ملاحظة مسئلة اخرى بحيث يجزم معه بعدم المعارض مما لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد في جواز التجزي ومسئلة جواز التجزي من المسائل الاصولية وهو خارج عن محل الكلام بل الاختلاف في جوازه فلا دور وفيه نظر من وجوه اما اولا فبانه لا فرق في حجية ظن المتجزي بين تعلق ظنه بالفروع او الاصول كما صرح به بعض الافاضل قال كيف والمسئلة جارية فيما يجري فيه التكليف بالتقليد ومن البين ثبوته في مسائل اصول الفقه في الجملة مما يتوقف عليه عمل العوام اذ ما دل على الاخذ بالتقليد في الفروع دل عليه في الاصول ايضا كما سنفصل القول فيه في محله ان شاء الله انتهى واما ثانيا فلان توقف صحة اجتهاده في جواز التجزي على دليله مسلم لكن دليله ان كان ظنيا فهو تعلق في اثبات حجية الظن بالظن وهو دور وان كان قطعيا او منتهيا الى العلم فهو يرفع الدور لكنه ممنوع لمنع الاجماع على حجية الظن في المسائل الاصولية ولو سلم فاجماع الاصوليين لا دليل على حجيته لعدم كشفه كشفا قطعيا عن رضى الرئيس وما ادعاه قدس سره من نفي الخلاف في جواز الاجتهاد في المسائل الاصولية وحجية الظن فيها ممنوع بل عن جماعة المنع عن حجية ظن لم يقم دليل على اعتباره فيها وجواز العمل بالظن في المسائل الاصولية لكل احد حتى المتجزي فيها في حيز المنع وللمجتهد

ورجوعه وجوا

المسائل الحكمية انتهى محصله ان [illegible] والفروع يتوقف على العمل بجواز الاجتهاد التجزي وجواز الاجتهاد

لا يتوقف جوازه في هذه المسئلة الاصولية على جواز التجزي في الاجتهاد مطلقا بل على جواز التجزي في المسائل الاصولية

المطلق

المطلق فيها مسلم ان كان مجتهدا مطلقا في الفقه ايضا وهو خارج عن مفروض المسئلة وهو التجزي في المسائل الفقهية والا فان
كان متجزيا فيه فهو ممنوع لان حجية ظن المجتهد المطلق في الاصول بالنسبة الى المسائل الظنية منها ما لم يكن مجتهدا مطلقا في الفقه
خلاف الاصل فيقتصر فيما خالفه على موضع الوفاق وهو ما لو كان مجتهدا مطلقا في الفقه واما لو كان متجزيا في الفقه فلا دليل
على حجية ظنه وان كان مجتهدا مطلقا في الاصول لفقد الاجماع وعدم اقتضاء دليل الانسداد حجيته لان عمدة مقدماته نفي التكليف
بما لا يطاق ولزوم العسر والحرج وقد عرفت انه لا تكليف بما لا يطاق لو كلف بتحصيل الظن الاقوى الحاصل بالملكة التامة في القوة
القوية البالغة للاقتدار على استنباط الحكم في جميع المسائل من مداركها ولا عسر ولا حرج ان كلف بالاحتياط فيما اجتهد فيه خاصة والرجوع
في غيره الى فتوى المفتي فلا يمكن ان يقال انه لا مناص له الا العمل باجتهاده وظنه وبالجملة العمل بالظن حيث لا دليل عليه بالخصوص مبني على انسداد
باب العلم وبقاء التكليف ولا دليل على ان من لم يكن مجتهدا مطلقا في الفقه ولم يستجمع فيه شرائط الاجتهاد ومقدماته مكلف بالبناء على
الظن وحجية الادلة الظنية او جواز الاخذ بمقتضاها بالنسبة اليه ولو ثبت جواز التجزي في المسائل الفقهية لزم منه جواز التعويل على
الادلة الظنية والاخذ بمقتضاها فيما يفتقر اليها لكن يبقى معه اشكال الدور بحاله ودعواه ان نجوز الاجتهاد في المسائل الاصولية
وحجية الظن فيها مما لا يكاد ينكر نظير الاجتهاد في المسائل الحكمية وتبعه في هذا الدعوى الشيخ في الفصول فانه بعد ان ذكر ان لقائل
ان يقول لا نسلم حجية ظن المجتهد المط في الاصول ما لم يكن مجتهدا مطلقا في الفقه قال ولا يخفى ما فيه فان ظنيات علم الاصول كظنيات
العلوم العربية فكما يصح تعويل العارف الخبير بتلك الظنون المقرره فيها وان لم تكن له خبرة بعلم الفقه فكذا الحال في الاصول
انتهى مدفوع بان المسائل الحكمية دليلها العقل المفيد للعلم لا الظن فالاجتهاد فيها مبني على العلم لا الظن فلا يكون الاجتهاد
فيها كالاجتهاد في الاصول المبني على الظن غالبا ولو سلم ابتناء الاجتهاد في المسائل الحكمية على الظن غالبا فغايته جواز التعويل
عليه فيها لا في غيرها ولذا لو ظن الحكمي بالحكم في بعض المسائل الفقهية لا يكون ظنه فيه حجة ولا يجوز له التعويل على ظنه بل يجب
عليه التقليد اجماعا والتعويل على ظنيات العلوم العربية انما هو لابتناء تلك العلوم على الظن والاستعمالات المورثة له مع
ان اعتبار الظن فيها مجمع عليه وهو من الظنون الخاصة فظنيات علم الاصول ليست كظنيات علوم العربية مع ان تعويل العارف
الخبير بالظنون المقررة في العلوم العربية وان لم يكن له خبرة بالفقه انما هو فيما يتعلق بتلك العلوم لا مط وان اورثت الظن في الفقه
فان اريد بكون ظنيات علم الاصول كظنيات العلوم العربية في جواز التعويل عليها فيما يتعلق بعلم الاصول لا مط فلا يثمر ثمرة لان
الكلام في اعتماد الظان في الاصول على ظنه في الفقه وان لم يستجمع جميع مقدمات الاجتهاد وشرائطه والظاهر ان من لم يستجمعها لا يجوز له
ان يعتمد على ظنه في المسائل الفقهية وكان متجزيا من حيث الفعلية وثانيا انه لا يلزم ان يكون متجزيا في الاصول قال وانما يتم ح اطلاق
المتجزي اذا لاحظنا جميع مسائل الاصول والفروع وجعلنا مسئلة جواز الاجتهاد في التجزي جزءا من المجموع وانت خبير بانه لا ملازمة بين
التجزي في الاصول والتجزي في الفروع فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول فنفرض اولا علم الاصول علما مستقلا وثبت فيه
الاجتهاد المطلق في هذا العلم ولما كان علم الفقه موقوفا على معرفة اشياء اخر غير هذا العلم فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع
مسائلها مع كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول وحاصل الكلام ان جواز التجزي في الفروع موقوف على صحة اجتهاده في هذه المسئلة
الاصولية سواء كان متجزيا في المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا فيها فلا دور انتهى وتبعه في ذلك الشيخ في الفصول قال والجواب ان المقصود
صحة اجتهاده في مسائل الفقه وهي مبنية على صحة اجتهاده في مسائل الاصول غاية ما في الباب ان يعتبر كونه مجتهدا مطلقا في مسائل
الاصول لم يعتبر اجتهاده في جواز التجزي ولا يلزم من كونه مجتهدا مطلقا في الاصول ان يكون مجتهدا مطلقا في الفقه لتغاير العلمين نعم
لو كان متجزيا في الاصول توجه اشكال الدور الى اجتهاده في جواز التجزي انتهى ولا يخفى ما فيه من وجوه النظر اما اولا فلان صحة
اجتهاده في المسئلة الاصولية وهي جواز التجزي مطلقا لا يدفع الدور الا اذا كان مجتهدا مطلقا في علم الاصول واما اذا كان
متجزيا فيه فيتوجه اشكال الدور كما صرح به في الفصول فلا يرتفع الدور الا في بعض افراده فلا وجه لدفعه ره الدور بقوله ان
صحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على صحة اجتهاده في هذه المسئلة الاصولية آه واما ثانيا فبان كونه مجتهدا مطلقا

اجماعا وان حصل له ظن مجتهد مطلق من حيث الملكة لا يجوز له التعويل على ظنه وان كان في مسئلة من المسائل الفقهية

في المسائل

في المسائل الاصولية لا يوجب حجية ظنه في المسائل الفرعية اذ المجتهد في الاصول كالمجتهد في العلوم العربية والمجتهد في المسائل
الحكمية لا يكون ظنهم حجة في المسائل الفرعية الا اذا استجمعت فيهم المقدمات الست وسائر شروط الاجتهاد ومع استجماعها في
المجتهد المطلق في الاصول يكون مجتهدا مطلقا في الفقه بحسب الملكة ويكون ظنه حجة اجماعا وان كان متجزيا بحسب الفعلية ويكون
خارجا عن مفروض المسئلة ومع عدم استجماعها فيه لا يكون مجتهدا اصلا ولا دليل على حجية استنباطه وحجية ظنه الحاصل منه
فبمجرد الاجتهاد في المسائل الاصولية اجمع لا يثبت حجية الظن في المسائل الفرعية بل يتوقف حجيته فيها على معرفة باقي مقدمات الاجتهاد
وشرائطه ومع تحقق هذه المعرفة يكون مجتهدا مطلقا في الفقه ويكون ظنه فيه حجة وان لم يجتهد في مسئلة من مسائله اذ لا يشترط
في حجية ظن المجتهد المطلق فيه الفعلية اجماعا وبالجملة العالم بالنحو وغيره من العلوم العربية وكذا العالم بالكلام او الاصول لا يكون
ظنه في المسائل الفقهية حجة الا مع تحقق المعرفة بباقي المقدمات والشرائط لتحقق اصل الاجتهاد ومما ذكرنا يظهر الجواب عن قول
الشيخ في الفصول ولا يلزم من كونه مجتهدا مط في الاصول ان يكون مجتهدا مط في الفقه لتغاير العلمين فان تغايرهما وعدم استلزام
الاجتهاد المط في الاصول الاجتهاد المط في الفقه مما لا كلام فيه ولا شبهة تعتريه وانما الكلام في ان مجرد الاجتهاد المطلق في الاصول
لا يثبت به حجية الظن في الفروع لعدم الدليل عليه والقدر الثابت من الدليل حجية ظن المجتهد المط في الاصول اذا عرف باقي مقدمات
الاجتهاد وشرائطه والعارف بها مجتهد مطلق في الفقه البته فلا اشكال في التلازم بينهما من هذه الحيثية واما ثالثا فبما ذكره
بعض الافاضل في حاشيته على المعالم مما اجاد فيه واحسن قال وما ذكره من امكان كونه مجتهدا مط في الاصول فيخرج عن محل البحث مدفوع
بانه لا فائدة في فرض كونه مط في استنباط الاصول اذ الكلام في المقام ان المتجزي في مسائل الفروع هل يعتد بظنه شرعا ام لا سواء تعلق
ذلك الظن بالفروع او الاصول وسواء كان مط في الاصول او لا بل يجري ذلك في سائر العلوم المرتبطة بالفروع الا ترى انه لو
كان متجزيا في الفقه كان جواز استناده الى ظنه مع عدم القول بحجية ظن المتجزي نظرا الى كونه لغويا غير متجز بحسبه كيف ولو
كان كذلك لجرى في المقلد اذا كان لغويا والظاهر انهم لا يقولون به وبالجملة ان البلوغ الى درجة الاجتهاد المطلق قاض
بحجية ظنه في المسائل الفقهية وما يرتبط بها من مقدماتها للاستنباط سواء كانت اصولية او لغوية او غيرها ولا حجية
في شيء من ذلك لظن المقلد في المسائل الشرعية واما المتجزي فيها فالكلام المذكور جار فيه بعينه من غير فرق في ذلك
بين كونه مطلقا في سائر العلوم او متجزيا فيها ايضا انتهى وثالثا النقض بالمجتهد المطلق قال وانت خبير بان ما ذكره لما
يجري في المجتهد المطلق ايضا فنقول لجواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في ~~المسائل يتوقف على جواز اجتهاده~~
في مسئلة انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسئلة ايضا يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا
مسئلة من المسائل وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد من المسائل الكلامية او الاصولية فتوقف جواز اجتهاده في الفروع
على جواز اجتهاده في مسئلة الاصول اعني الاجتهاد في جواز الاجتهاد لا يستلزم الدور فدفعه بان ذلك ثبت بالاجماع
والضرورة غير صحيح لما بينا من كون دليله ايضا ظنيا في اكثر افراده نعم يمكن ذلك في اثبات اصول الدين بان يقال ان وجود
الصانع مما ثبت بحكم العقل وحجية حكم العقل ثبت بالضرورة فتامل انتهى ولا يخفى ما فيه فان قيام الاجماع ودلالة دليل
الانسداد على جواز الاجتهاد وحجية ظن المجتهد المطلق في المسائل الشرعية الفرعية مما لا يمكن انكاره فان انتهاء ظنه فيها الى العلم
مجمع عليه عندنا الكل حتى صورة حيث ابطلوا التصويب بان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم ومن المعلوم ان قطعية الحكم مع ظنية
الطريق لا يكون الا بدلالة الاجماع والضرورة على حجية الظن في الطريق ووجوب العمل به والى ما ذكرنا يشير قول بعض الافاضل
في حاشيته على لم وما ذكره من جريان الايراد في المجتهد المطلق بين الفساد نظرا الى قيام الاجماع على حجية ظنه وقد عرفت فساد المناقشة
في ثبوت الاجماع ولو سلم ذلك فقضاء العقل به بعد انسداد سبيل العلم كاف في الحكم وحجيته ولا يجري ذلك في المتجزي كما
عرفت انتهى وقوله قدس سره لما بينا من كون دليله ايضا ظنيا في اكثر افراده ان اراد ان دليل وجوب عمله بظنه يكون ظنيا
في اكثر افراده ففيه ما قد عرفت من ان دليله في جميع افراده قطعيا هو الاجماع وقضاء الضرورة به وان اراد به ان ظنه

في لفظ الصعيد مثلا الى ظنه مبنيا على هذه المسئلة وله يتجه القول بجواز استناده

في جواز الاجتهاد

اكثر افراد الفقه ومسائله يكون ظنيا وان ظنه فيها حاصل من دليل ظني فهو مسلم لكنه لا ينافي ثبوت جواز عمله بظنه الحاصل من الادلة الظنية بالاجماع ودليل الانسداد كما عرفت هذا وقد اجاب الشيخ في الفصول عن قول صاحبه ورجوعه الى فتوى المجتهد المطلق بجواز التجزي وانكان ممكنا الخ بالمنع من خروج ذلك عن محل الفرض قال ثم لا نم ان رجوعه في ذلك الى المجتهد المطلق يوجب الخروج عن محل الفرض اذ المقصود اثبات جواز التجزي باي وجه كان كما يساعد عليه اطلاق العنوان وفيه ما لا يخفى اذ لا اطلاق في العنوان اصلا لان العنوان قبول الاجتهاد التجزي وعدمه وحجية ظن المتجزي في حق نفسه او مطلقا ولو في حق غيره وعدمها وجواز عمله بظنه اجتهادا لا مط ولو تقليدا ولو سلم اطلاق العنوان فاطلاقه مقيد بذلك لان حجج الطرفين ظاهرة بل صريحة في ارادتهم ذلك من جواز عمل المتجزي بظنه ولو سلم عدم صراحتها وعدم ظهورها في ذلك فاطلاق العنوان منصرف الى اظهر افراده وهو جواز عمله بظنه اجتهادا ويؤيد ظهوره عدم ذكر احد من الفريقين عمله بظنه تقليدا منها ما عن الفاضل الجواد من ان جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية يتوقف على جواز اجتهاده في مسئلة التجزي وجوازه فيها يتوقف على جواز اجتهاده مطلقا لانه جزئي من جزئيات مسئلة التجزي حيث انها مسئلة اجتهادية فالموقوف عليه في الثاني وان لم يكن خصوص الموقوف على الاول الا انه اعم منه ومندرج ذلك فيه اندراج الخاص في العام الاصولي وهو كاف في لزوم الدور فان المحكي عنه انه قال قالوا ثانيا لو صح التجزي لزم الدور من حيث ان صحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد وفيه نظر لانا نمنع كون صحة اجتهاده في مسئلة فقهية متوقفة على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي وانما يتوقف على صحة نفسها على ان التوقف فرع المغايرة وظاهر ان صحة اجتهاده في المسئلة الفقهية هي عين اجتهاده في تجزي الاجتهاد فلا تغاير وفيه نظر لان تجزي الاجتهاد ليس متفقا عليه بل مختلف فيه فيكون العلم به متوقفا على الاجتهاد فيه ويلزم توقف الاجتهاد على الاجتهاد في تجزيه هو دور ولانا نقول الاجتهاد المختلف في تجزيته هو الاجتهاد في الفروع فلا مانع من توقفه على تجزي الاجتهاد لان ذلك من الاصول والمغايرة موجودة ويشكل بان العمل بالظن في الاصول فيه كلام تقدم سلمنا لكن نقول ان الظن يجوز العمل به للمجتهد واما المتجزي فيحتاج الى الدليل على العمل به فهو ظن فيتوقف العمل بالظن على العمل بالظن وهو دور انتهى وهو كما ترى صريح في المغايرة وفي اختلاف الظن في صغرى قياسه وهو الظن في خصوص كل مسئلة من المسائل الفرعية مع الظن في كبرى قياسه وهو ظن المتجزي مطلقا لا انه رده بعد ان اورد على تقرير الدور بمنع توقف جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية على جواز اجتهاده في مسئلة التجزي وانما يتوقف على صحة نفسها وان التوقف فرع المغايرة وظاهر ان صحة اجتهاده في المسائل الفرعية هي عين صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد فلا مغايرة اجاب عنه بما هو صريح في المغايرة واختلاف الظن الواقع في الصغرى مع الظن الواقع في كلية الكبرى ومن المعلوم ان اختلاف طرفي الدور لا يدفعه الا اذا كان مستند حكمه بكلية الكبرى المذكورة في القياس وهي حجية ظن المتجزي مط دليلا قطعيا واما اذا كان مستند حكمه بها ظنيا كما هو المفروض فلا يدفعه بل يحققه لانه تعلق في حكمه بحجية ظنه في كل مسئلة من المسائل الفرعية بحكمه المستند الى دليل ظني بحجية ظنه مط وهو اثبات الظن بالظن وهو دور كما صرح به لان ظنه في خصوص كل مسئلة من المسائل فرد من افراد كلية الكبرى وهو حجية ظنه مط فلا وجه لدفع الدور بالتقرير المذكور بما ذكره بعض الافاضل في حاشيته على المعالم حيث قال نعم يمكن دفع الدور على التقرير المذكور باختلاف طرفيه نظرا الى ان حكمه بحجية ظن المتجزي مط غير حكمه بحجية الظن الحاصل المستنبط المفروض في خصوص كل مسئلة من المسائل الفقهية مما اجتهد فيها كيف ويقع الكلية المذكورة الكبرى في القياس الدال عليه فكيف يجتمع معه ليلزم الدور حسبما ذكر في الايراد انتهى اذ قد عرفت ان مبنى تقريب فاضل الجواد للدور ليس توقف الشئ على نفسه بل معناه صريحا توقف حجية ظن المتجزي في خصوص كل مسئلة من المسائل الفقهية على حجية ظنه في مسئلة التجزي وهي حجية ظنه مط ودليل حجية ظنه مط ظني فيكون تعلقا في اثبات الظن بالظن هذا وقد اورد على الدور على التقرير المذكور بانه ان اريد بتوقف صحة اجتهاده في جواز التجزي ان مطابقة اجتهاده في الواقع يتوقف على ذلك فهو واضح الفساد اذ لا يعقل توقف بينهما وان اريد ان جواز عمله بما اجتهد فيه من المسائل يتوقف على جواز عمله بما اجتهد فيه من جواز التجزي ففيه ايضا ذلك وانما يتوقف على جواز التجزي في نفسه كما ان جواز عمله بما اجتهد فيه من جواز التجزي يتوقف

اجتهاد المتجزي في مسئلة فقهية لا يستلزم التسليم مثلا موقوف على صحة الاجتهاد في ان الاجتهاد يتجزى ويصح

الاجتهاد

مسائل الفرع على صحة اجتهاده فيه

على ذلك ايضا فغاية الامر انه لا يكون عالما بالجواز فلا يعقل الدور على شئ من التقريرين المذكورين وهو كما ترى في غاية الظهور من الضعف لان حكم المتجزي بجواز اجتهاده في المسائل الفقهية وبجواز عمله به يتوقف على حكمه بصحة اجتهاده في جواز التجزي ح فالتوقف ظاهر لا اشكال فيه لوضوح ابتناء حكمه بجواز عمله في كل مسئلة اجتهد فيها بالظن الحاصل فيها على ثبوت كلية الكبرى الواقعة في استدلاله على جواز عمله بظنه في تلك المسئلة كما ان المجتهد المطلق يتوقف حكمه بجواز عمله بظنه في خصوص المسائل على ان كل ما يظنه المجتهد المطلق مطلقا او عن الادلة الخاصة حجة في شانه ليلتئم له قياس بهذه الصورة هذا الظن ما حصل للمجتهد المطلق وكل ظن حصل للمجتهد المطلق فهو حجة في حقه لينتج ان ظنه المتعلق بكل مسئلة من المسائل خاصة حجة في حقه اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فبالاجماع وقضاء الضرورة ونظير ذلك جار في حق المتجزي وبيانه لكلية الكبرى هو اثباته للمتجزي فانكار التوقف مما لا وجه له ودعوى اتحاد الامرين غير معقول ايضا وتوقف حكمه بصحة اجتهاده في جواز التجزي على حكمه بحجية ظن المتجزي مطلقا ظاهر ايضا اذ ذلك ايضا مسئلة ظنية على نحو سائر المسائل الفقهية فيتوقف عمله بحجية ظنه فيها على علمه بتلك الكلية الواقعة في كبرى القياس الدال على حجية ظنه منها التقرير الذي ذكره جد العلامة البهبهاني قدس سره في المحكي عن تعليقه على المعالم قال اعلم انهم اعترضوا على ما اوردوه من الدور بمنع لزومه اما لانه لا يتحقق المغايرة او لعدم انعكاس التوقف والظاهر ان هذا الاعتراض منشاه الغفلة لان الظن من حيث هو هو وما لم ينته الى العلم لا يكون حجة الا ان يكون ظن المجتهد الى ان قال فعلى هذا لا اخفاء في لزوم الدور لان علم المتجزي بصحة عمله على ظنه والدليل الظني الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزية وهذا موقوف على علمه بصحة عمله على ظنه ولو شئت بدلت العلم بالظن في المقامات فان الدور لازم ح ايضا مع لزوم مفسدة اخرى فتامل انتهى واورد عليه المحقق القمي ره في القوانين بعد ان نقله قال وفيه ان الدليل الظني في المقدمة الاولى ان كان عطفا تفسيريا للظنة لكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد للتجزية يعني بجواز التجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه التجزي في المسئلة الاصولية فلا تغاير بين الموقوف والموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا نسلم التوقف كما هو واضح وكذلك ان اراد التجزي في كليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد من ظنه الحاصل في الفروع ومن الدليل الظني الدليل على جواز التجزي الذي هو مسئلة اصولية وان اريد من قبول التجزي في الموقوف عليه التجزي في الفروع فلا نسلم التوقف في الفروع المعطوف وينفي المغايرة في المعطوف عليه وان اريد التجزي في الاصول فبالعكس ويظهر مما ذكر حكم ما لو اريد كلاهما ايضا لانتفاء المغايرة ح ايضا انتهى وفيه ما لا يخفى فان عبارة الدور هذه ظاهرة في ان العطف في الدليل الظني في المقدمة الاولى لم يكن عطفا تفسيريا لظهورها في ان المراد ان علم المتجزي بصحة عمله بظنه في المسائل الفقهية وبالدليل الظني الدال على مساواته للمجتهد المطلق في حصول الظن فيها والعمل به فان الاجتهاد ان لم يقيد بقيد الاصول ونحوه من العلوم لا يراد به الا الاجتهاد في الفقه فلا يطلق الاجتهاد ولا تجزيته على الاجتهاد او تجزيته في غير الفقه من سائر العلوم كالاصول والكلام وغيرهما الا بالقيد ومن المعلوم ان علم المتجزي بصحة عمله بظنه وبالدليل الظني في الفروع وجواز التجزي فيها يتوقف على علمه بقبول الاجتهاد مط التجزي فالمراد من التجزي في الموقوف عليه ذلك الذي هو مسئلة اصولية لا التجزي في المسئلة الاصولية فلا يكون جواز التجزي في الفقه عين قبول الاجتهاد مط للتجزي بل هو فرد منه فالمغايرة بين الموقوف والموقوف عليه بالاطلاق والتقييد ظاهرة وهي كافية في لزوم الدور واما ما اورد عليه بعض الافاضل في حاشيته على المعالم مما يرجع الى ما اورده المحقق القمي عليه حيث قال ويرد عليه ان علمه بحجية ظنه في المسائل عين علمه بقبول الاجتهاد التجزي اذ مفاده حجية كل ظن حاصل للمتجزي في المسائل الفقهية ومقدماتها فلا يتجه لزوم الدور اذ هو فرع مغايرة الطرفين فيظهر الجواب عنه مما ذكرنا من تحقق المغايرة بالكلية والجزئية ولو سلم الاتحاد وعدم مغايرة الطرفين فهو من توقف الشئ على نفسه وهو وان لم يكن دورا اصطلاحا فهو اظهر فسادا منه والقول بانه ان اريد بتوقف علمه بجواز عمله بظنه في المسائل

على علمه بقبول الاجتهاد التجزي ان علمه بجواز اجتهاده في المسائل الفقهية موقوف على علمه بصحة اجتهاده في تلك المسئلة فقيل انه ليس اجتهادا في المسئلة الفقهية ليتوقف على جواز التجزي في الاجتهاد وانما هي مسئلة اصولية ولا خلاف في جواز التجزي في الاصول على انه قد يكون مجتهدا مط فيه وان كان متجزيا في الفروع لعدم الملازمة بين الامرين وان اريد به ان علمه بجواز عمله بظنه في المسائل مط اصولية كانت او فرعية يتوقف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزي فهو على اطلاقه تم اذ لا توقف للعلم بحجية ظنه في المسائل الاصولية على صحة التجزي في المسائل الفقهية مدفوع بما مر في الوجوه المتقدمة من انه لا فرق في الحكم بحجية ظن المتجزي في المسائل الفقهية و الاصولية وغيرهما مما يتوقف عليه استنباط الاحكام الشرعية فمنع التوقف في المقام غير متجه وفرض كونه مط في استنباط الاحكام الاصولية غير مفيد كما عرفت ثمة مشروحا ومنها ان اعتماد المتجزي على ظنه تعلق بالظن في العمل بالظن لان اعتماده على ظنه الحاصل من اجتهاده في المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في جواز التجزي وذلك لان الظن من حيث انه ظن ما لم ينته الى اليقين ولم يدل القاطع على قيامه مقام العلم لا يكون حجة ولا يجوز العمل به في الفقه كان او في الاصول او في غيرهما من العلوم اتفاقا فتوى ونصا كتابا وسنة فعلمه بجواز عمله بظنه في مسئلة التجزي بالدليل الظني الدال عليه يتوقف على علمه بقبول الاجتهاد التجزي بمعنى حجية كل ظن للمتجزي بحيث لا قاطع يدل على حجية كل ظن من ظنونه يكون ذلك من المسائل الظنية يتوقف علمه بجواز عمله بالظن فيها على علمه بجواز عمله بالدليل الظني الدال عليها وعلمه بذلك يتوقف على حجية كل ظن له وعلمه بحجيته يتوقف على علمه بحجية هذا الظن الخاص وان شئت قلت ان علمه بقيام ظنه في المسائل مقام العلم يتوقف على علمه بصحة الدليل الدال على التجزي وعلمه بصحة الدليل الدال عليه يتوقف على علمه بقيام ظنه مقام العلم في المسائل وقد اجاب عن هذا الوجه المحقق القمي في القوانين بما اجاب عن الوجه الاول من وجوه الدور وقال ويظهر جوابه مما مر اذ جواز الاجتهاد في مسئلة التجزي من المسائل الاصولية الثابتة صحتها بدليل وتوقف احد الظنين على الظن الاخر ليس بدور وقد يقرر هذا الاستدلال على وجه لزوم التسلسل وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو ظن الحاصل في المسئلة الاصولية ولا مناص عن العمل به فلا يحتاج الى دليل اخر لانتهائه الى القطع وهو انسداد باب العلم وانقطاع السبيل الا الى مط الظن انتهى وفيه ما قد عرفت ثمة من ضعفه وانه لا فرق في الحكم بالحجية وجواز العمل بالظن بين المسائل الفقهية والمسائل الاصولية وغيرهما من المسائل المرتبطة بالعمل وموضوع التجزي وان كان خصوص المسائل الفقهية لما مر اليه الاشارة من اختصاص الاجتهاد اصطلاحا بالمسائل الفرعية دون المسائل الاصولية وغيرها الا انه لا فرق في البحث عن حجية ظن المتجزي في المسائل الفقهية بين الظن المتعلق بها او بغيرها مما يتعلق بها حسبما مر مشروحا وفرض كونه مجتهدا مط في المسائل الاصولية غير مفيد فائدة كما عرفت وانقطاع سبيله الا الى مط الظن قد عرفت ثمة المنع عنه مع وجهه ثالثها اصالة حرمة العمل بالظن المستفادة من عمومات الكتاب والسنة الناهية عن العمل به واجماع الامة بل وحكم العقل خرج عنها ظن المجتهد المط بالاجماع وقضاء الضرورة الثابتة بحكم العقل عند انسداد باب العلم وبقاء التكليف وبقي الباقي مندرجا فيها والقول بانها معارضة باصالة حرمة التقليد المستفادة من العمومات المانعة عنه كتابا وسنة واجماعا بل وعقلا ايضا خرج عنها العامي بالكتاب والسنة واجماع الامة بل وحكم العقل وبقي الباقي ومنه المتجزي تحتها والاخذ بتلك وطرح هذه يحتاج الى مرجح هو في المقام مفقود بل المرجح لهذه على تلك موجود لان الظن اقرب الى العلم وكاشف عن الواقع على سبيل الرجحان بخلاف التقليد الذي لا بد ومدار ذلك سيأتي في صورة فقد ظن المتجزي بخلافه ولو سلم فقد المرجح فالمتعين التخيير بين الامرين اذ لا واسطة بينهما ومعه يثبت جواز العمل بالظن وان لم يثبت التعيين ان لم نقل بثبوته لانه ان جاز وجب للاجماع على ان من يجوز له العمل بالظن يحرم عليه التقليد والعمل بقول الغير فتامل ومدفوع بما مر فيما تقدم من انه يكفي في ثبوت التقليد ووجوبه حرمة العمل بالظن ولا يكفي في ثبوت العمل بالظن ووجوبه حرمة التقليد لاقتضاء حرمة العمل بالظن عدم حجية ظن المتجزي وكون ظنه كعدمه واقتضائها اندراجه في عنوان الجاهل الذي حكمه التقليد والرجوع الى العالم اتفاقا فتوى ونصا وعدم اقتضاء حرمة التقليد اندراجه في العالم لانها لا تدل على اندراجه فيه وجواز عمله بالظن الا اذا قام الاجماع على حجية ظنه او دل الدليل على اختصاص طريقيته في العمل بالظن كالمجتهد المط الذي قام الاجماع على حجية ظنه ودل الدليل

فيما يتعلق بالعمل

على انقطاع سبيله الا الى العمل به لان تكليفه بتحصيل العلم او الملكة الاكمل والقوة الاتم تكليف بما لا يطاق حسب ما مر اليه الاشارة وبالاحتياط في الجميع عسر وحرج بل وتكليف بما لا يطاق وفي البعض دون البعض ترجيح بلا مرجح وبالوهم ترجيح للمرجوح على الراجح ولا اجماع على حجية ظن المتجزي ولا يكون طريقه منحصرا في العمل بالظن لان تكليفه بتحصيل الملكة الكاملة والقوة القوية الباعثة للاقتدار على تحصيل الظن الاقوى الحاصل للمجتهد المط لم يكن تكليفا بما لا يطاق وكذا تكليفه بالاحتياط فيما اجتهد فيه والرجوع الى العالم في غيره لا عسر فيه ولا حرج ولا يلزم منه الترجيح بلا مرجح ولا ترجيح المرجوح على الراجح كما هو واضح وبالجملة غاية ما يقتضيه الاصلان عدم جواز عمله بشيء من الامرين ومن المعلوم ان بعد اقتضاء الاصل الاول عدم جواز عمله بظنه يتعين عليه الرجوع الى العالم لاندراجه بذلك في الجاهل الذي حكمه ذلك حسبما عرفت وما قد يقال من انه بعد قضاء الاصلين المنع من الامرين و قضاء الاجماع وحكم الشرع بان حكمه التخيير في الاخذ باحد الوجهين مع عدم المرجح في البين لا يصح الحكم بتحكيم الاول ضعيف في الغاية لان ذلك انما يتم لو لم يكن هناك دليل على وجوب رجوعه الى التقليد واما اذا افاد ما دل على منعه من العمل بالظن على اندراجه في الجاهل ولم يفد ما دل على المنع من التقليد سوى منعه من الرجوع الى الغير كان الاول حاكما على الاصل الثاني باعتبار ما دل على وجوب رجوع الجاهل الى العالم لوجوب تقديم الخاص على العام فالحكم بوجوب التقليد عليه بملاحظة ذلك لا بمجرد تحكيم الاصل الاول على الاصل الثاني فلا يبقى تردد بين الاخذ باحد الاصلين ليرجع الى التخيير او غيره فان قلت كما ان ما دل على المنع من العمل بالظن يدل على اندراجه في الجاهل وما دل على وجوب التقليد والرجوع الى العالم على الجاهل يدل على تحكيم الاصل الاول على الثاني كذا ما دل على المنع من التقليد يدل على حجية ظن المتجزي واندراجه في العالم لدلالة الاجماع وقيامه على ان من يحرم عليه التقليد يجب عليه العمل بالظن الذي هو حجة في حق غير المقلد فيدل الاجماع على تحكيم الاصل الثاني على الاصل الاول قلت اولا ان الاجماع على وجوب العمل بالظن على كل من لا يجوز له التقليد حتى المتجزي الذي لم يدل دليل على حجية ظنه ولم ينحصر سبيله في العمل بالظن ممنوع وثانيا ان الاصل الاول بنفسه يدل على اندراجه في الجاهل فيدل ما دل على وجوب رجوعه الى العالم على تحكيمه ولا يدل الاصل الثاني بنفسه على اندراجه في العالم بل بواسطة الاجماع ان تم والا فلا يدل عليه اصلا لما عرفت من انه لا يفيد سوى منعه من الرجوع الى الغير فان دل القاطع على حجية ظنه فيندرج في العالم والا فيكون مندرجا في الجاهل وان شمله ما دل على المنع من التقليد والاخذ بقول الغير هذا وقد اجاب عن هذا الوجه المحقق القمي قدس سره في القوانين قال الثاني حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع والضرورة وبقي ظن المتجزي تحت المنع انتهى والجواب عنه منع عموم حرمة العمل بالظن وشموله لما نحن فيه لما مر ان سلمنا لكنه فيما لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع تقليد المجتهد المط حتى يقال غاية الامر انحصار الامر في الظن ومع رجحان احدهما فهو مقدم انتهى وفيه نظر يظهر وجهه مما ذكرنا سابقا من ان عموم المنع من العمل بالظن وشموله للجميع حتى المجتهد المطلق في صورتي انفتاح باب العلم وانسداده و خروج ظن المجتهد المط في الصورة الثانية بالقاطع المخصص له من الاجماع وقضاء الضرورة الثابتة بدليل الانسداد مما لا كلام فيه ولا شبهة يعتريه وانما الخلاف في المسئلة في دلالة القاطع المخصص لعموم المنع على خروج ظن المتجزي فالمثبت يدعي دلالته عليه والمانع يمنعها ويدعي اختصاص المخصص له من الاجماع والضرورة بظن المجتهد المط وانتفاء الاجماع بالنسبة الى ظن المتجزي وعدم اقتضاء دليل الانسداد حجية ظنه وعدم انقطاع سبيله الا الى مط الظن لما عرفت من عدم التكليف بما لا يطاق وعدم لزوم العسر والحرج والترجيح بلا مرجح او ترجيح المرجوح على الراجح لو لم يكلف بالرجوع الى ظنه ويكلف بتحصيل الملكة التامة و القوة القوية المحصلة للظن الاقوى الحاصل للمجتهد المط او بالاحتياط فيما اجتهد فيه خاصة والرجوع في غيره الى العالم والاخذ بقوله فلا وجه لمنعه قدس سره اولا عموم المنع وشموله للمتجزي مط حتى في صورة انفتاح باب العلم وثانيا تسليمه العموم والشمول له فيما لم ينسد بابه ومنعه العموم والشمول له فيما انسد بابه وقوله ره والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المط اه فيه ما لا يخفى لان ظاهره بل صريحه دعوى انحصار امر المتجزي في الاخذ بالظن اما ظنه من اجتهاده او ظنه من تقليده المجتهد المطلق وسعه

رجحانهم

رجحان الثاني وقد عرفت فيما تقدم ان التقليد من الاسباب والطرق الشرعية الثابتة بالادلة القطعية الاخذ به التعبد لا لانه
الظن ولذا يجب الاخذ به وان ظن خلافه ظنا لم يثبت اعتباره شرعا ومن المعلوم ان الظن الذي لم يثبت اعتباره شرعا ولا ينتهي الى القطع
لا يعارض اسباب الشرعية والطرق المرعية التي ثبت سببيتها بالادلة القطعية ودعوى ان التقليد المتجزي عمل بظن المجتهد المط
فامر مختص في العمل بظنه او بظن المجتهد المط حقيقة جدا لما عرفت فيما سلف من ان التقليد عمل بعلم المجتهد المطلق بالحكم لا بظنه فطرا
ثم انه قدس سره استشكل في دلالة الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد المطلق ثم قال قد يستشكل في دعوى الاجماع والضرورة في
على حجية ظن المجتهد المطلق اما الاجماع فلان ذلك ليس من المسائل المسئول عنها عن ائمتنا حتى يعرف من اجماع اصحابهم عليه موافقهم
رايهم كما هو المناط في عامة الاجماع واما الضرورة فلان العمل بالظن ليس من الضروريات الشرعية التي لا يحتاج الى واسطة بالبديهة
وان اريد به بعد انسداد باب العلم فالعمل بالظن الناشي عن الدليل عنده وان الامر بينه وبين التقليد ضروري فهو حسن لكن لا اختصاص
له بالمجتهد المطلق بل المتجزي ايضا ياخذ بالدليل انتهى قلت لا يخفى ما في اشكاله قده في كل من الاجماع والضرورة لانه قد عرفت في الضرورة بان
المراد بها ليس الضرورة التي لا تحتاج الى واسطة وفكر ونظر وترتيب مقدمات بل المراد بها ما ذكرنا من الضرورة الثابتة بملاحظة دليل
الانسداد المركب من مقدمات وحكم العقل بعد ملاحظة تلك المقدمات والضرورة الحاصلة من الالجاء والاضطرار الى الاخذ بمطلق
الظن وعدم المناص لا بد لظهور كلماتهم بل صراحتها في ذلك وقوله قده فهو حسن لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق اه فيه ما قد عرفت من
اختصاصه كالاجماع بالمجتهد المطلق لانتفاء بعض مقدماته في حق المتجزي وانتفاء الدليل العقلي على حجية الظن من حيث انه ظن وان
سلم الحكم بذلك فقضيته مهملة من حيث الظان اذ لا مسرح للعقل في تعيينه والمتيقن منه المجتهد المطلق فينصرف القضية المهملة
اليه فلا يشمل المتجزي والعمل بالظن الناشي عن الدليل عنده وان الامر بينه وبين التقليد ضروري فيما اذا كان الظن الناشي عن
الدليل منتهيا الى اليقين ودل القاطع على حجيته لا مط وان لم ينته الى العلم ولم يثبت اعتباره شرعا لان الظن الذي لم يثبت
اعتباره وجوده كعدمه فلا يكون العمل به ضروريا بل التقليد والرجوع الى العالم يكون ضروريا وقد عرفت ان ظن المتجزي
وان كان ناشيا عن الدليل لا قاطع يدل على اعتباره فلا يجوز له الاخذ بالادلة الظنية من الكتاب والسنة واخبار اهل بيت
العصمة واطلاق ما دل على وجوب العمل بها مقيد بما دل على اختصاصه بالعالم العارف بها وبالاصول والقواعد الممهدة للعمل بها
من حيث السند والدلالة والترجيح عند التعارض ويؤيد كون التقليد ضروريا بل تدل عليه احتياج الاجتهاد والعمل بالظن
الى اقامة الادلة القاطعة والبراهين الساطعة وذكرهم له شروطا كثيرة بخلاف التقليد والى ما ذكرنا يشير الجواب الذي ذكره
قده عن الاشكال في الضرورة قال واما الجواب عن الثاني فاما اولا فبامكان ارادة ضرورة الدين بتقريب ما ذكرنا في الاجماع
بدعوى ان هذه الطريقة المستمرة افادت رضا صاحب الشرع بذلك بديهة واما ثانيا فلامكان ارادة بديهة العقل بعد ملاحظة
الوسائط اعني بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح التكليف بما لا يطاق ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل به من حيث انه ظن ولا
يفيد تعينه وقد عرفت كفايته في المقام وما في ذكره في الاعتراض من تسليم ذلك وتخصيصه لاجل انه يعتمد على الدليل فليس فيه لانه
ليس بضروري لاحتياج ابطال التقليد الى الاستدلال نعم ما ذكره يصير مرجحا لاختيار الاجتهاد للمجتهد المطلق على التقليد ولا يفيد
الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز التجزي ايضا بديهيا مطلقا وهو كما ترى اذ ترجيحه على تقليده لمثله ان سلم فلا نسلم ترجيحه على
تقليده للمجتهد المطلق اذ ذلك يحتاج الى الاستدلال وليس بضروري واما ثالثا فبامكان ارادة الاضطراري في الاحتياج من
الضرورة ووجهه يعلم مما سبق انتهى واما الاشكال في الاجماع فيندفع اولا بان العمل بالظن والاخذ به من المسائل الفرعية المتعلقة
بالعمل المسئول عنها من حجج الله واوصياء رسول الله ص وثانيا بان الاجماع على ذلك ثابت من تقرير ائمتنا ع اصحابهم على عملهم بما
يفهمون من احاديثهم وتعليمهم ع اصحابهم طريقة الجمع بين الاخبار المتعارضة وامرهم ع الناس بالرجوع الى اصحابهم واخذ
الاحكام منهم والترافع اليهم مع علمهم بعدم عصمتهم عن الخطاء والسهو والنسيان وثالثا بثبوت الاجماع برضاهم بالسيرة المستمرة في
جميع الاعصار والامصار من عصرهم ع الى عصرنا هذا وثالثا بان بناء العقلاء بل عامة العباد من الخاصة والعامة من علمائهم

وغيرهم

وغيرهم على ذلك فانه امر واضح لا يحتاج الى البيان والى ما ذكرنا يشير جوابه الذي ذكره قده عن هذا الاشكال وان كان في بعض ما
ذكره قده نظر يظهر وجهه مما مر قال ويمكن الجواب عن الاول بوجهين الاول ان مرادهم من دعوى الاجماع لعله اجماع العقلاء واهل العدل
من جهة ادراكهم الناشئة عن الفرار عن لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم يكن ظنه حجة من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما
هو المفروض وهذا الدليل وان كان انما يثبت حجية الظن بالحكم الشرعي من حيث انه ظن به لا خصوص ظن المجتهد من حيث هو لكنه يكفينا
في هذا المقام لان المستدل لم يرد الا جواز ذلك لا تعينه مع انه يمكن ان يقال انه بالنسبة الى نفسه والى مقلده لما كان ترجيح غيره الى
ترجيح المرجوح وقبحه اجماعي للعقلاء ولكن يرجع الى دعوى الضرورة ببعض معانيها الاتية الثاني ان المراد هو الاجماع المصطلح
ولا مانع عنه ويمكن اثباته بوجهين الاول ان من تتبع سير الصحابة والتابعين في رجوع بعضهم الى بعض وتقرير ائمتهم ع ذلك و
تجويزهم الرجوع الى اصحابهم وتقريرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين اخبارهم المختلفة وامرهم بالجمع بالقواعد المتلقاة اليهم
التي لا يمكن التفريع عليها والعمل بها الا مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقة الكتاب ومخالفته ومخالفة المشهور وموافقته وكذلك
معرفة الاعدل والافقه الذي لا ينفك عادة عن لزوم معرفة العام عن الخاص وطريق التخصيص ومعرفة الاطلاق والتقييد والامر
والنهي والمجمل والمبين والمفهوم والمنطوق باقسامهما وغير ذلك من المباحث المحتاج اليها وبعد ملاحظة ذلك يحصل له القطع برضا ائمتهم ع
بما ابتداوا لونه بينهم من الطريقة هل هذه الطريقة يثبت حجية ظن المجتهد ايضا كما اشرنا سابقا فكيف بالمطلق والثاني ان الكلام هنا في مقام
تجزي الاجتهاد واطلاقه لا في طريقة الاصولي والاخباري وغيرهما ح فنقول اتفاق العلماء في كل عصر ومصر من زماننا مستمرا الى زمان
ائمتهم بحيث لم يعرف منكر يعتد بقوله على جواز عمل المستنبط المطلق القادر على تحصيل كل الاحكام بقوته الحاصلة لذلك ومتابعة
مقلده له بل لزوم ذلك ووجوبه يكشف عن ان ذلك كان من جهة رخصة من جانب ائمتهم ع فهذا هو من مصاديق الاجماع المصطلح كما تم
في مبحثه ولا يعم تحقق الاجماع فيما كان المسئلة مما ابتدا وله اصحاب الائمة ويسئلونه عن ائمتهم ع انتهى ويدل عليها مقبولة عمر ابن حنظلة
المتضمنة لقول مولانا الصادق ع انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما
فاني قد جعلته عليكم حاكما وجه الدلالة انها ظاهرة فان الجمع المضاف حقيقة في العموم اللغوي الاستغراقي وان لم يرد به العموم اللغوي فلا
اقل من العموم العرفي وهو ان يعرف جملة وافية من الاحكام على وجه يعد العارف بها عالما فقيها عارفا باحكامهم وقد عرفت سابقا
وجه ارادة ما يعم الظن من المعرفة ووجه اعتبار كون القاضي مجتهدا مط وان القيود المذكورة فيها مقيد الاحترازية دالة على الانتفاء عند
الانتفاء في
لورودها في بيان من يجوز الرجوع اليه في القضاء ومن لا يجوز ولذا استدلوا بها على اعتبار الرجولية والايمان في القاضي والمفتي
فهي باعتبار المفهوم ظاهرة في اعتبار الاجتهاد المطلق في القضاء ولا يعارضها مشهورة ابي خديجة الدالة على كفاية العلم بالبعض
وان سلم ارادة ما يعم الظن من العلم فيها وكانت دلالتها بالمنطوق المقدم على المفهوم لما عرفت سابقا من قصورها سندا ودلالة
وامكان حملها على ما يوافق المقبولة من اعتبار العلم بالاحكام على سبيل العموم العرفي حسبما تراه الاشارة وحمل المقبولة على ما يوافق
المشهورة من كفاية العلم بالبعض وان كان ممكنا الا انه جمع مرغوب عنه لما فيه من ارجاع الراجح الى المرجوح بخلاف الجمع الذي ذكرناه
فانه المتعين لما فيه من ارجاع المرجوح الى الراجح وبذلك كله تندفع المناقشة فيها بان غايتها الدلالة على اعتبار ظن المجتهد المط
واما ظن المتجزي فلا دلالة فيها على اعتباره ولا على عدمه وبانه لا دلالة فيها ولا في غيرها على اعتبار الظن سواء تعلق بالكل او البعض
لان الموجود فيها وفي غيرها هو العلم الظاهر في اليقين فان اعتبار الاطلاق في نصبه للقضاء في صورة تحصيل العلم يوجب اعتباره عند
تحصيل الظن بطريق اولى وخصوص المجتهد الظان بالحكم من اخبارهم ع مما لا خلاف في صحته وكفاية الظن نصبهم ع للقضاء من عرف احكامهم
ويدل على صحته
بالاجتهاد والنظر في احاديثهم وحلالهم وحرامهم ومن المعلوم ان الحاصل بالاجتهاد والنظر في ذلك غالبا الظن لا اليقين وهو اقوى
شاهد وقرينة على ان المراد من المعرفة في المقبولة ما يعم الظن لا اليقين واما المناقشة فيها بان الاضافة جنسية بقرينة ما تقدمها
من المفرد المضاف الظاهر في الجنسية فضعيفة جدا لما عرفت سابقا ولان النظر في جنس الحديث ومن الحلال والحرام لا يكون الا بالنظر في
الافراد ومن المعلوم ان بالنظر في فرد واحد من الحديث ومن الحلال والحرام لا يحصل العلم ولا الظن باحكامهم ع بل ولا بحكم واحد منها

الافراد

فالمراد النظر في جملة وافية من احاديثهم وحلالهم وحرامهم فان بالنظر فيها تعرف احكامهم لا بالنظر في فرد منها فالمراد بالجنس هو الموجود
في مجموع افراده او في جميعها على سبيل العموم العرفي فان قلت ان اقصى ما تفيده المقبولة اعتبار الاطلاق في نصب للقضاء والرجوع
اليه في الحكومات ولا دلالة فيها على اعتبار الاطلاق في الفتيا وحجية ظنه في حق نفسه كما هو المدعى ودعوى الملازمة بين
الامور المذكورة ممنوعة فلا يثبت بها المدعى قلت انه لا ملازمة بينها لكن ظاهر الاصحاب بل صريحهم ان الاختلاف بينها بالاعتبار
وان كل مجتهد فقيه وكل فقيه مفتي وكل مفتي قاض وانه باعتبار استفراغ وسعه مجتهد وباعتبار تحصيل العلم فقيه وباعتبار
انبائه وبيان حكم الواقعة على وجه الكلية مفتي وباعتبار قطع الخصومات وبيان حكم الواقعة الشخصية قاض فالملازمة بين
الامور المذكورة ثابتة بهذا الاعتبار لا ينفك بعضها عن بعض فاعتبار الاطلاق في القاضي يقتضي اعتباره في المفتي ولحجيته من
هذه الحيثية خامسها انه قد دلت الادلة القطعية على عدم اعتبار الظن من حيث انه ظن ولا يصح الاعتماد عليه الا بعد قيام القاطع
على حجيته وجواز العمل به وقيامه مقام العلم وحيث لم يدل القاطع على ذلك كما عرفت مرارا يكون ظنه كعدمه فيكون جاهلا بتكليفه فيما
اجتهد فيه من المسائل وحصل له الظن بالحكم فيها ومع اندراجه في الجاهل يتعين عليه التقليد والاخذ من المجتهد المطلق لما دل من الادلة
القطعية على وجوب رجوع الجاهل الى العالم فينتظم فيه قياس هكذا المتجزي جاهل بتكاليفه الشرعية وكل جاهل بتكاليفه حكمه التقليد
والرجوع الى العالم اما الصغرى فلعدم الدليل على حجية ظنه بل قد دل الدليل على عدم حجيته واما الكبرى فلما دل عليه من الكتاب والسنة
واجماع المسلمين كافة والمناقشة فيه بعدم شمول الاجماع على وجوب التقليد على المتجزي لوجود الخلاف فيه وذهاب الاكثر الى
خلافه والادلة الدالة عليه غير الاجماع ظواهر لا تفيد القطع واضحة الضعف لان وجوب التقليد عليه عند عدم دلالة القاطع
على اندراجه في العالم مما لا خلاف فيه ولا شبهة يعتريه اذ لا قائل بانه مع عدم اندراجه في العالم سواء علم اندراجه في الجاهل او شك
في اندراجه فيه لا يجب عليه التقليد ويجوز له العمل بظنه والقائل بذلك انما يقول به من جهة البناء على حجية ظنه لا مطلقا ولو مع البناء
على عدم حجية ظنه فمع عدم ثبوت حجية ظنه لا ريب ولا خلاف في وجوب التقليد عليه ما عدا الاجماع من الادلة وان كانت ظواهر لا تفيد
سوى الظن الا ان الظن الحاصل منها من الظنون الخاصة المنتهية الى اليقين فلا يقدح فيها عدم افادتها القطع سادسها الاستصحاب
لانه قبل بلوغه الى مرتبة التجزي كان الواجب عليه التقليد فيستصحب الى ان يحصل اليقين بخلافه ولا يحصل اليقين بخلافه الا
ببلوغه الى مرتبة الاجتهاد المطلق ولا فرق في استصحاب وجوبه حال التجزي بين ان يكون قلد قبل ان يصير متجزيا ام لم يقلد قبل ذلك
الا انه في الصورة الثانية يستصحب في حقه وجوب التقليد خاصة وفي الثانية يستصحب في حقه وجوبه والاحكام الثابتة بالقطع
بثبوتها قبله ويستصحب بعده اذ لا قطع بارتفاعها الا بالبلوغ الى درجة الاجتهاد المطلق ويجري هذا الاستصحاب في المقام و
ان اعتبرنا فيه كون قضية المستصحب البقاء عادة او شرعا الى ان يتحقق عروض القادح او قادحية العارض لان قضية ثبوت التقليد
والاحكام الثابتة به البقاء شرعا الى ان يتحقق البلوغ الى المرتبة المعتبرة من الاجتهاد فيستصحب البقاء عند الشك في تحقق الرافع
ولو باعتبار الشك في رافعية العارض من التجزي فما قد يقال من ان القدر المتيقن من المقتضي لجواز التقليد جوازه الى حين البلوغ
الى مرتبة التجزي واما بعده فلم يثبت المقتضي لكي يستصحب يضعف بما ذكرناه وبان ادلة وجوب التقليد تدل على وجوبه الى البلوغ
الى المرتبة المعتبرة في جواز العمل بالظن وكون التجزي منها غير معلوم فيرجع فيه الى ما تقتضيه ادلة وجوب التقليد لما قررناه في محله
من العمل بالعموم والاطلاق في الشبهة المصداقية وبان غاية الشك في وجود المقتضي بعد الجزم بتحققه فيستصحب لان دليل
الاستصحاب كقوله ع لا تنقض اليقين بالشك ابدا وقوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله تدل على حجية الاستصحاب في
الشك في وجود المقتضي بعد الجزم بتحققه وفي الشك في عروض القادح وفي الشك في قدح العارض ومنه يظهر ضعف
ما قد يقال من ان الاستصحاب حجة عند الشك في عروض القادح واما عند الشك في قدح العارض كما في المقام فليس بحجة مع ان
الشك في قدح العارض يرجع الى الشك في عروض القادح ايضا فلا وجه لما في الفصول من ان هذه الحجة مبنية على حجية الاستصحاب
ولو عند الشك في قدح العارض وكون الدليل اخص من المدعى نظرا الى عدم جريان الاستصحاب فيمن بلغ متجزيا اذ لم يجب عليه

قبل البلوغ شيء لا التقليد ولا العمل برايه ليستصحب غير قادح لامكان تتميم المدعى بعدم القول بالفصل مع امكان القول بجريانه
في حقه بناء على القول بان عبادات الصبي شرعية لا تمرينية لاستصحاب التقليد في حق الصبي المميز اذا بلغ متجزيا بعد التميز لكنه كما
ترى للقطع بارتفاعه بعد البلوغ ايضا لتضاد الاحكام ودعوى جريانه بالنسبة الى الاحكام التي يستحب التقليد فيها للمكلف
فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب مدفوعة بان الاستحباب الثابت قبل البلوغ مغاير للاستحباب الثابت بعده لان
الخطاب المفيد لاحدهما مغاير للخطاب المفيد للاخر فتامل فان قلت ان هذا الاستصحاب يعارضه استصحاب وجوب
عمل المجتهد المطلق بظنه اذا تسافل وصار بسبب من الاسباب متجزيا للشك في ارتفاع حجية نظره بالتسافل وامكان تتميم
استصحاب وجوب التقليد بعدم القول بالفصل معارض بامكان العكس وتتميم هذا الاستصحاب به وحيثما تعارضا تساقطا
لعدم المرجح في البين فلا وجه لترجيح استصحاب وجوب التقليد على هذا الاستصحاب قلنا اولا ان المرجح لاستصحاب وجوب
التقليد كثرة موارده فانها كثيرة في غاية الكثرة ومورد استصحاب وجوب العمل بالظن نادر في غاية الندرة والمدار في الاحكام
الشرعية على الغالب كما هو الظاهر من الشارع وكذا المطلقات تنصرف الى الافراد الغالبة وثانيا ان التعارض بين الاستصحابين
ممنوع لاختلاف موردهما وعدم اتحاده فيعمل بكل منهما في مورده وثبوت التعارض بينهما بالاجماع المركب في عدم القول
بالفصل ممنوع ايضا اذ غاية الامر اطلاق عنوان المسئلة والكلام في جواز التجزي وعدمه وشموله لمن صار متجزيا بعد ان كان
مجتهدا مط ممنوع لانصراف الاطلاق الى غيره فلا يشمله اطلاق كلام المانعين وشمول اطلاق كلام المجوزين له انما هو
بالاولوية لا باعتبار دلالة الاطلاق عليه والقول بانتقاضه بالمتجزي الذي وافق نظره نظر المجتهد الذي قلده اذا رجع
المجتهد ولم يرجع هو مدفوع بما ذكرناه وبان ثبوت الحكم من حيث التقليد غير ثبوته من حيث الاجتهاد ولا ريب في انتفاء
الاول برجوع المجتهد فيحتاج اثبات الثاني الى دليل ولا اثر للاستصحاب فيه لعدم ثبوته قبل الرجوع حتى تستصحب بعده
فان قيل انه يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع وهو منتف في المقام لان جواز التقليد الثابت بالاجماع وليس
مقتضى الحكم الثابت به بقاء بعد زوال موضوعه كي يجري فيه التمسك بالاستصحاب قلنا ان المجوزين للمتجزي يجوزونه
لدعويهم قيام الدليل على جوازه اذ لولا قيامه بحسب اعتقادهم لالتزموا ببقاء حكم التقليد في حقه فتجويزهم له لذلك لا لانتفاء الموضوع
وزواله فان موضوع الحكم بجواز التقليد الثابت بالاجماع انما هو غير البالغ الى المرتبة المعتبرة من الاجتهاد فان وجوب التقليد عليه
مجمع عليه وخلافهم في جواز تقليد المتجزي وعدمه انما هو في بلوغه الى تلك المرتبة وعدمه ومع الشك فيه يحكم بعدمه للاستصحاب و
لقد اجاد الشيخ في الفصول حيث قال الذي يظهر من مقالة القائلين بجواز التجزي انهم انما يقولون به من جهة قيام الدليل
عليه بانه لولاه لالتزموا ببقاء حكم التقليد في حقه فلا يكون لبقاء الوصف مدخل في كون حكم التقليد عندهم من شانه
البقاء لولا الرافع ولا يقدح كون مستندهم في الحكم بالبقاء على تقدير عدم الدليل على الخلاف هو الاستصحاب ان ثبت لان
مستندنا هو الاجماع لا دليل الاجماع ولو منع من تحقق الاجماع على الوجه الذي قررنا فلا ريب في تحقق الشهرة القوية القريبة
منه عليه وهي مفيدة للظن فيكفي في اثبات المنع كما سنشير اليه انتهى هذا وقد اجيب عن هذا الدليل بوجهين احدهما ما ذكره
بعض تلامذة السيد الجد في تعليقه على المعالم قال والجواب الحق عن الاستصحاب ان يقال ان استصحاب تقليد المتجزي
حكم من الاحكام الشرعية فاما ان يكون عمل المتجزي به لتقليده في ذلك المجتهد المطلق ام لا بل لرايه وترجيحه فان كان
عمله بالاستصحاب المذكور لرايه واجتهاده فيلزم الخلف لان المفروض فرضه التقليد وان كان عمله به لتقليد
المجتهد المطلق فنقول لا دليل على وجوب تقليده له في تلك المسئلة الا استصحاب التقليد فاثباته به مستلزم للدور
لان تقليده للمجتهد موقوف على العمل بالاستصحاب وعمله بالاستصحاب موقوف على تقليده للمجتهد فقد علم مما قلنا
ان المتجزي لا يجوز له التقليد في مسئلة صحة التجزي وعدمها لافضائه الى الدور بل لا بد فيها من القطع ان امكن و
اذا انسد عليه باب العلم فيجري فيه الدليل الرابع لثبوت التكليف وانسداد باب العلم وعدم جواز الترجيح بدون المرجح فلا بد له

انما هو جواز تقليد غير المجتهد
المطلق والمتجزي من المتعرض
الوصف بالتجزي ولذا
الموضوع الحكم الثابت بالاجماع

قوى
من العمل اما باقوى الظنون او التخيير لما كان في العمل باقوى الظنون وجود احد افراد الواجب المخير ايضا فيتعين عليه العمل بالا
فلابد للمتجزي من النظر الى ادلة مسئلة جواز التجزي وعدمه وتحصيل المرجح لاحد الطرفين من الايجاب والنفي ولا يجوز له فيه
التقليد لافضائه الى الدور انتهى ثانيهما ما ذكره بعض الافاضل في تعليقه على المعالم قال وفيه ان جواز احتجاج المتجزي
بالاصل المذكور اول الكلام اذ لا فرق بين اجرائه الاستصحاب في المقام او في المسائل الفقهية فما يجري فيه ذلك فلا
يصح استناده الى ذلك الا بعد اثبات كونه حجة في شانه ومعه يتم المدعى ولا حاجة الى الاستناد الى الاستصحاب انتهى وفي الوجهين
نظر اما الاول ففيه انه قد عرفت سابقا انه لا يجري الدليل الرابع في المتجزي اذا انسد عليه باب العلم وان الواجب عليه التقليد بالادلة
الدالة على وجوبه على غير العالم لا الاستصحاب حتى يلزم الدور فان الاستصحاب دليل المجتهد المطلق المفتي ببقائه على التقليد لا
المتجزي الذي لا يجوز له العمل بالاصل الا بعد قيام القاطع على حجية ظنه وقيامه مقام العلم ومع قيامه على حجية ظنه يجب عليه
العمل بظنه وينقطع الاستصحاب وقد عرفت فيما سبق انه لم يقم القاطع على حجية ظنه وجواز عمله برايه واجتهاده وقيام ظنه مقام
العلم فيجب عليه كغيره التقليد في صحة التجزي وعدمها كما يجب عليه التقليد في سائر المسائل كوجوب تقليد الاعلم وعدمه و
جواز البقاء على التقليد وعدمه وغير ذلك من المسائل والدليل على وجوب التقليد عليه الاجماع وغيره مما دل على وجوب
تقليد غير العالم للعالم والمتجزي غير عالم بالحكم الشرعي اذ لا قطع له بحجية ظنه وجواز عمله بمؤداه فيكون ظنه كالشك والوهم
في عدم الاعتداد به فيجب عليه التقليد والرجوع الى المجتهد العالم بالاحكام لا الاجتهاد والعمل بالاستصحاب او غيره للاجماع
الذي لا ينافيه الخلاف في قيام القاطع على حجية ظنه وعدمه والاشكال فيه بما في الفصول من منع كلية الكبرى قائلا اذ لا اجماع
على رجوع مثل هذا الجاهل في غير محله لان المجوزين انما يجوزونه لكونه عندهم عالما بالنسبة الى ما اجتهد فيه لا لانه جاهل
يجوز له العمل بظنه اذ لا قائل به اصلا فظنه عندهم قائم مقام العلم وخلافهم انما هو في الصغرى لا في كلية الكبرى ويدل عليه
مضافا الى الاجماع والنصوص المعتبرة الصريحة في وجوب رجوع الجاهل الى العالم قوله سبحانه فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون والتوجه عليه اولا ان المستفاد من سياق الاية على ما ذكره البعض سؤال العلماء او علماء اليهود عن كون الرسل الموحى
اليهم رجالا وعدم كونهم ملائكة كما كان يتوهم بعض الكفار وثانيا ان اهل الذكر مفسر في اخبار اهل الذكر بالائمة عليهم السلام على
وجه يظهر منه الحصر حتى استدل عليه في بعضها بان الله تعالى قد سمى نبيه ذكرا في قوله تعالى ذكرا رسولا فاهل اهل الذكر فيجب تنزيل
الاية على ذلك ولو قدر ظهورها في المعنى الاول ودعوى ان المستفاد منها على هذا التقدير اذ التقدير الاول وجوب رجوع
كل جاهل الى العالم في محل المنع وثالثا ان السائل كما يجاب بذكر الفتوى على تقدير كونه عاميا كذلك يجاب بنقل الرواية على
تقدير كونه مجتهدا وليس في الاية ما يعين الاول في حق المتجزي مضافا الى ما مر انه خطاب الى المشافهين وقد عرفت الحال
بالنسبة اليهم ووجود الفارق بيننا وبينهم انتهى مدفوعة بفهم الاصحاب واحتجاجهم بالاية على وجوب سوال كل جاهل من العالم
ويؤيده ان طريقة العقلاء في الاعصار والامصار جارية على سؤال الجاهل من العالم بل بداهة العقل قاضية بذلك واختصاص
الخطاب فيها بالمشافهين غير قادح لانها لو دلت على ذلك في المشافهين فيدل عليه في حق الغائبين وحقنا بالاولوية
القطعية فلا يقدح في الاحتجاج بها شيء مما ذكره من الوجوه المذكورة واما الثاني ففيه ان الخلاف في جواز التجزي وعدمه
كالخلاف في لزوم تقليد الاعلم وجواز البقاء على التقليد ولزومه وغير ذلك من المسائل بين المجتهدين لبيان حكم المتجزي والمقلد
وليس الخلاف في هذه المسائل بين المتجزي والمقلد فالمحتج بالاصل المذكور المجتهد المط الذي لا شبهة في جواز عمله به في المقام وغيره
من المسائل الاصولية والفقهية لا المتجزي حتى يتوقف جواز احتجاجه به اول الكلام وانه لا يصح استناده اليه الا بعد اثبات كونه حجة
في شانه ولا يثبت الا اذا ثبت حجية ظنه وقيام ظنه مقام العلم واذا ثبت ذلك فينقطع الاستصحاب ولا يجوز له العمل بما خالفه
اجتهاده هذا اقصى ما احتج به المجوزون للتجزي والذي يقتضيه التحقيق والنظر الدقيق هو ان يقال ان النزاع كما عرفت فيما سلف
في موضعين في امكان تجزي الاجتهاد بحسب الملكة والقوة وبحسب الفعلية وعدمه وفي انه على تقدير امكانه وتحققه هل

والمناقشة فيه بجواز ان يكون المراد فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون

الظن

اجتهاد
الظن الحاصل للمتجزي بالحكم الشرعي عن الادلة التفصيلية حجة ام لا اما الموضع الاول فالحق فيه الجواز ان اريد بتجزي الا
تجزي الاستنباط في بعض المسائل دون بعض بحسب الملكة والقوة وبحسب الفعلية نظرا الى ان الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل
الحكم الشرعي من دليله فان جوازه على التقديرين اوضح من ان يبين وبعيد منكره منكر البديهيات الاولية كيف والقوة والاقتدار
على الاستنباط في الكل او الاكثر وكذا فعليته مسبوقة بكل واحد من القوة والفعلية الجزئية فان الاقتدار على استنباط الجميع و
كذا فعليته لا تحصل دفعة بل على سبيل التدريج بل استنباط الجميع فعلا ان لم يكن متعذرا فهو غير حاصل لاكثر الاساطين الماهرين
فضلا عن غيرهم وان اريد بتجزي الاجتهاد بحسب القوة او الفعلية تجزي الاجتهاد المعتبر في تحققه معرفة المقدمات الست و
الاصول الاربعة وباقي الشروط المعتبرة فيه لا في كماله بان يكون المجتهد العارف جميع ذلك متجزيا بحسب القوة بان يكون له قوة الاقتدار
على الاستنباط في البعض دون البعض او استنبط البعض ولم يستنبط البعض الاخر لغموض ذلك البعض او لعدم انسه به فجوازه
بحسب الفعلية بل وتحققه ظ لا شبهة فيه كيف وما من مجتهد الا ويكون في جملة من المسائل لغموضها باعتبار تعارض الادلة
فيها وعدم المرجح او تعارضه ايضا متوقفا في مقام الاجتهاد وان كان الحكم في مقام العمل بالتخيير او الطرح والرجوع الى ما
يقتضيه الاصول الشرعية معلوما لكن مثل هذا التجزي يكون خارجا عن موضع المسئلة لان من هذا شانه مجتهد مطلق ولم
يكن متجزيا فان دخوله في مفروض المسئلة ومحل النزاع منها يستلزم ان لا يوجد مجتهد مطلق اصلا وهو بديهي البطلان هذا
بحسب الفعلية واما التجزي في الاجتهاد بهذا المعنى بحسب القوة والملكة والاقتدار فعدم جوازه ظ لا شبهة فيه ايضا لان العارف
للمقدمات الست والاصول الاربعة وسائر الشرائط مجتهد مطلق له قوة الاستنباط في المسائل المتداولة المدونة وان لم يجتهد
في شيء منها ولا يشترط في المجتهد المطلق الانس بجميع ابواب الفقه ومسائلها ولا عدم الغموض في مسئلة من مسائلها ولم ار من
اشترط فيه ذلك والوجه فيه ظ لارتفاع عدم الانس بالمزاولة وكثرة المراجعة وارتفاع الغموض بتعمق النظر وان لم يرتفع به فلا
يقدح بالنسبة الى المجتهد المطلق اذ ما من مجتهد الا وقد استشكل عليه الامر في جملة من المسائل وتوقف فيها في مقام الاجتهاد واما
الموضع الثاني فالكلام فيه في مقامين في حجية نظره واجتهاده في حق نفسه وعدمها وفي حجيته على التقدير الاول في حق غيره وعدمها
اما المقام الاول فالتحقيق فيه ان المتجزي اما ان يحصل له من نظره واجتهاده في المسائل القطعية او الظنية القطع بالحكم الشرعي
من ادلته او يحصل له الظن به منها فان كان الاول فلا ريب ولا تامل في حجية نظره ووجوب البناء على اجتهاده اذ لا تكليف وراء العلم
بالتكاليف وغيرها ولو حصل له القطع بكون مظنونه مؤدى الادلة الشرعية الموجودة وقطع بان من خالفه يكون مخطئا في فهم
مؤداها فجواز عمله بمظنونه داخل في عنوان المسئلة لعدم قطعه بالحكم والواقع فيكون حال مظنونه هذا كسائر مظنوناته واستظهر
بعض الافاضل جواز اتكاله على ظنه حينئذ ان علم انحصار الادلة الموجودة فيما وصل اليه مع قطعه بان مظنونه مقتضاها ومؤداها
محتجا عليه بحصول القطع له بالطريق وهو كما ترى لما عرفت فيما سلف من اختصاص الطريقية وحجية الادلة بالعالم الا مط ولو في حق
غيره والمتجزي الظان بالحكم من تلك الادلة لا يكون عالما بالحكم الا بعد قيام القاطع على حجية ظنه فيكون الفرض من مفروض المسئلة
وان قلنا بان المعتبر عند انسداد باب العلم الظن بالطريق لا الظن بالحكم ودعواه ان حجية قول المجتهد من حيث كشفه عن الادلة
الشرعية لا من حيث هو فاذا حصل له العلم بذلك فلا حاجة الى التوصل اليه بقوله بل لا يجوز له الرجوع اليه اذا كان ما فهمه
مخالفا لذلك مدفوعة بان حجية قول المجتهد من حيث التعبد لا من حيث الكشف عن الادلة فهو حكم الله في حقه في الظاهر و
ان خالف الواقع للاجماع وغيره مما دل على ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه وفي حق مقلده فدليل غير العالم قول المجتهد
العالم لا الادلة الشرعية الموجودة وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يحصل له في مسئلة التجزي القطع بجوازه او عدم جوازه
او يحصل له الظن باحد الامرين فان حصل له القطع فيها باحد الامرين فلا اشكال بل ولا خلاف في حجيته في حقه فيرجع في الاول
الى ظنه وفي الثاني الى تقليد المجتهد المطلق ويخرج بذلك عما دل على المنع من الاخذ بالظن والتقليد لان المنهي عنه انما هو الاخذ
بكل منهما من حيث هو لا مط وان انتهى الامر فيهما الى العلم واليقين والكل في الاخذ باحدهما على القطع كما هو المفروض لا الفرد

انكاله فى الاول على قطعه بحجية ظنه كاتكال المجتهد فى عمله بظنه على علمه بحجية ظنه وفى الثانى على قطعه بوجوب التقليد عليه
كعلم العامى المقلد بوجوب التقليد عليه فهو فى الحقيقة اخذ بالعلم على التقديرين وان لم يحصل له على التقدير الاول فى
خصوصيات المسائل الا الظن فظنه كظن المجتهد فى الطريق لا فى الحكم لكن فرض حصول القطع له فى مسئلة التجزى باحد الامرين
بعيد جدا لانتفاء ما يوجب القطع باحدهما فى ادلة مسئلة التجزى لتصادم ادلتهما من الجانبين وعدم قيام الاجماع على تعيين
احد الامرين وعدم دلالة دليل الانسداد عليه ايضا كما عرفت فيما مر وان حصل له فيها الظن باحد الامرين فهو داخل فى محل النزاع فى
المسئلة بل الظاهر انه الملحوظ بالبحث فيها كما صرح به بعض الافاضل والكلام فيها اما من جهة جواز التجزى وعدمه فى نفسه وان كان الحاكم
باحد الامرين المجتهد المط على نحو غيرها من المسائل كمسئلة جواز البقاء على التقليد ومسئلة لزوم تقليد الاعلم وغيرهما من المسائل
الاصولية او من جهة معرفة المتجزى تكليف نفسه فى البناء على ما يستنبط فى خصوصيات المسائل اذا ذهب الى جواز التجزى وحجية ظنه
على نحو معرفة المجتهد المط حجية ظنه بان يكون المراد معرفة حاله فى جواز رجوعه الى اجتهاده وظنه ورجوع غيره اليه فى الفتيا و
امضا حكومته فى القضا وحكم المسئلة اما من الجهة الاولى فظاهر لان المجتهد المطلق ان اختار المنع من التجزى كان تكليف المتجزى
عنده الرجوع الى تقليد المجتهد المطلق فى خصوصيات المسائل وفى مسئلة التجزى وان اختار جوازه كان تكليف المتجزى عنده رجوعه
الى ظنه فى خصوصيات المسائل وفى خصوص مسئلة التجزى ان كانت مسئلة التجزى من المسائل التى لا يقدر على استنباط حكمها فيكون
اتكاله فى الاخذ بظنه على تقليد المجتهد المط وفى خصوصيات المسائل على ظنه فهو فى الحقيقة رجوع الى التقليد لانها امر اليه ولا
مانع منه بعد قضاء الدليل به اذ هو ح كتقليد المقلد للمجتهد الحى فى البقاء على التقليد فانه مقلد فى هذه المسئلة للمجتهد الحى وفى
خصوصيات المسائل لمن قلده فيها فى حيوته بعد وفاته ففى هذه المسئلة مقلد للمجتهد الحى وفى خصوصيات المسائل للمجتهد الميت الذى
قلده فيها فى حيوته وان كانت مسئلة التجزى من المسائل التى يقدر على استنباط حكمها واستنبط حكمها وظن بجواز التجزى وعدمه
فتكليفه فى نفسه رجوعه فيها الى المجتهد المطلق وتقليده له فيها للقاعدة المستفادة من العقل الحاكمة بان الظن القائم مقام
العلم انما هو ظن صاحب الملكة القوية دون غيره من المتجزى وغيره وبان الواجب على غير صاحب الملكة القوية الرجوع اليه
لما دل على ان الناس صنفان مجتهد ومقلد معلم ومتعلم وما دل على عدم جواز التعويل على الظن من حيث انه ظن الا ما دل
القاطع على حجيته وحيث قد عرفت انه لا قاطع يدل على حجية الظن فى الاصول الا للمجتهد المطلق المستجمع لجميع مقدمات الاجتهاد
وشرائطه ولا على حجية ظن المتجزى فيكون ظنه باحد الامرين كعدمه وكذا ظنه فى خصوصيات المسائل لعدم انتهاء ظنه فى الجميع الى
اليقين فيكون جاهلا بالحكم فى الجميع يجب عليه التقليد فى هذه المسئلة وفى خصوصيات المسائل فان قلد المجتهد المط المفتى بجواز
التجزى يتعين عليه الاخذ بظنه فى خصوصيات المسائل وهو فى الحقيقة رجوع الى التقليد لما مر اليه الاشارة من انتهاء امره اليه
وانما يتعين الاخذ بظنه فيها وان ظن هو عدم جواز التجزى فان علم حجية ظنه فى حقه وعدم جواز اخذه بمجرد ظنه لا ينافى جواز
الاخذ به تقليدا ويحكم المجتهد المطلق والمجتهد المطلق اذا ادى اجتهاده بجواز التجزى له ان يفتى للمتجزى بجوازه وان لم يكن
له الرجوع الى مجرد ظنه لا يقال انه اذا لم يجز للمتجزى الرجوع الى ظنه لعدم قيام القاطع على حجية ظنه وجواز رجوعه اليه لم يجز
للمجتهد المطلق ايضا ان يفتى بجواز رجوعه الى ظنه بل اللازم عليه الحكم بمنعه من الرجوع الى ظنه لانا نقول ان عدم قبول الاجتهاد
التجزى فى اجتهاد المتجزى نفسه وعدم جواز ركونه الى ظنه من جهة انتفاء علمه به لا يقتضى عدم جواز التجزى ولا عدم حجية ظن
المتجزى فى الواقع ومن اصله فان جوازه لا يستلزم العلم بجوازه فعدم جواز الحكم بالتجزى فى حق المتجزى لانتفاء علمه به غير الحكم
بعدم جوازه من اصله وانما يمتنع حكم المجتهد المطلق بجوازه مع اختياره عدم جوازه من اصله فى جواز التجزى بمجرد ظنه لا ينافى
حكمه بجوازه فى نفسه باعتبار ظنه الحاصل من الادلة الظنية المعتبرة فى حقه لا مطلقا ولو فى حق التجزى كما صرح به بعض
الافاضل قال ومن هذا القبيل ما لو حكم المجتهد بجواز تقليد المفضول مع التمكن من الرجوع الى الافضل فانه يجوز
استناده الى ظنه وان لم يجز ذلك للمقلد ولم يكن له فى نفسه الا الرجوع الى الافضل لعدم علمه بحصول البرائة الا به انتهى

هذا اذا لم يقطع لا مطلقا او مع اختياره
علم جوازه فى حق الغير كما لا يخفى فتامل
بعدم جوازه مطلقا او فى حق الغير

وهو كما ان ظن بجواز الرجوع الى المفضول وحصل له الظن من الادلة الظنية لعدم حجية ظنه وعدم حجية الادلة الظنية فى
حقه واستناد المجتهد المطلق الى الادلة الظنية من الاخبار والاصول كالاستصحاب وغيره وحكمه بها انما هو لقيام
القاطع على جوازه بخلاف المتجزى فانه لا يجوز له الاستناد اليها والحكم بها كما هو المعروف بل المجمع عليه بين الاصحاب والنهج
كما قيل بحكيه عليه حد الاستفاضة فما فى الفصول من قوله فغاية ما يمكن فرضه فى المقام حصول ظن له باحد الامرين او قيام ما يظن حجيته
عليه عنده والتحقيق حجية هذا الظن فى حقه لانسداد باب العلم عليه وقطعه ببقاء التكليف فان ذلك يوجب فتح باب الظن عليه فيعول
على ظنه باحد الامرين او بدليله ان عرفه والمعتمد هو الثانى فقد قررته فى مبحث حجية خبر الواحد وقد عرفت مما حققناه رجحان
امارة التقليد فى حق المتجزى بعد التقليد ورجحان امارة جواز التجزى فى حق المجتهد المطلق المتسافل الى درجة التجزى قضاء
لحكم الاستصحاب فى حق كل منهما واما من بلغ متجزيا فقد عرفت تعارض الادلة فى حقه مطلقا او بالنسبة الى الحكم التكليفى وقضية
ما ذكرنا وما عرفت فيما تقدم من انسداد باب العلم على المتجزى وقطعه ببقاء التكليف لا يوجب فتح باب الظن التخيير لعموم ادلة
التكليف عليه لعدم انحصار طريقه فيه لامكان تحصيل الملكة القوية او الرجوع الى المجتهد المطلق او العمل بالاحتياط فيما اجتهد
فيه خاصة فلا يلزم التكليف بما لا يطاق من تكليفه بتحصيل تلك الملكة ولا العسر والحرج ولا الترجيح بلا مرجح ولا ترجيح المرجوح
على الراجح لو كلف بالعمل بالاحتياط او الرجوع الى العالم وقد عرفت انه لم يدل القاطع على جواز استناده الى الاستصحاب
والادلة الظنية وظنه بحجيتها لا يمكنه العمل به وان قلنا بفتح باب الظن بالطريق لا بالحكم بعد انسداد باب العلم وبقاء التكليف
لعدم انتهائه الى العلم فلا يمكنه الاستناد الى الاستصحاب ولا التخيير عند تعارض الادلة من الجانبين وفقد المرجح فى البين سواء
بلغ متجزيا او صار متجزيا بعد التقليد او بعد الاجتهاد وان قلد المجتهد المطلق القائل بعدم جواز التجزى فتكليفه التقليد فى
مسئلة التجزى وفى خصوصيات المسائل وان ظن جواز التجزى وظن الحكم فى خصوصيات المسائل سواء قطع بجواز التقليد او
تردد فيه وفى جواز العمل بظنه لان المتردد فيهما او ان ظن باحدهما حيث لا عبرة بظنه يكون جاهلا بالحكم المتعلق بالعمل فى مسئلة
التجزى وفى خصوصيات المسائل حكمه التقليد والرجوع الى العالم لعموم ما دل على رجوع الجاهل الى العالم فى المسائل المتعلقة
بالعمل مط سواء كان مورده الاصول او الفروع ومنه يظهر ضعف القول بعدم جواز التقليد فى الاصول نعم لو تم الاجماع الذى
على حجية الظن فى المسائل الاصولية وعدم جواز التقليد فيها مط ولو كان ظن غير المجتهد المط او تم الاجماع المدعى على
جواز التجزى وعلم به المتجزى او بظن معتبر يدل القاطع على حجيته فى حقه سقط عنه التقليد فى تجزى الاجتهاد وتعين
عليه التقليد فى المسائل الفقهية خاصة لما تقدمت الاشارة اليه من ان حجية الظن فى الاصول لا يستلزم حجيته فى
الفروع ما لم يدل القاطع على حجيته فيها ايضا وقد عرفت انه لا قاطع يدل على حجيته فيها بالنسبة اليه وان الدليل العقلى
الدال على حجيته فيها بالنسبة الى المجتهد المط لا يجرى بالنسبة الى المتجزى لتوقفه على ثبوت عدم وجوب الاحتياط فى حقه بخصوصه وعدم
وجوبه فى عدم المجتهد المطلق ولا قاطع يدل على ثبوت عدم وجوبه فى حقه لان وجوبه فى جميع فيما اجتهد فيه خاصة والتقليد فى غيره لا يلزم
منه التكليف بما لا يطاق ولا العسر ولا الحرج ولا الترجيح بلا مرجح بخلاف وجوبه على المجتهد المطلق فانه يلزم منه جميع ذلك كما هو
واضح فى قضية الاصل القاضى بوجوب تحصيل العلم مع الامكان مراعات الاحتياط مع الامكان لان بمراعاته يحصل العلم اما بالاداء
الواقع او بتفريغ الذمة فان امكن مراعات الاحتياط المحصل للعلم باداء الواقع كما لو دار الامر بين الوجوب والندب وظن هو
احدهما وافتى المفتى بالاخر فهو المتعين والا فيتعين مراعات الاحتياط المحصل للعلم بتفريغ الذمة كمراعاته التوافق بين
ما ظنه وما افتى به المفتى لان بمراعاته يحصل له القطع بتفريغ ذمته لدوران امره بين اخذه بظنه ورجوعه الى المجتهد
المط فان باتيانه بما يوافق الامرين يكون اتيا بتكليفه على كل من الوجهين هذا مع امكان الاحتياط على احد الوجهين واما
مع عدم امكانه فى حقه فقد قال بعض الافاضل فان كان مرجحا لجواز التجزى حجية ظن المتجزى تعين الاخذ به كتعين اخذه
بالتقليد اذا كان مرجحا لعدمه وذلك لقضاء العقل وقيام الظن بتفريغ الذمة مقام العلم به بعد انسداد سبيله والمفروض

ذلك التجزى فى مورد التعارض
انتهى بنظره جوابه

فى حقه

حصوله بذلك ولو كان متوقفا في المسئلة من غير ترجيح عنده لاحد الجانبين تخير بين الوجهين ولا ترجيح ح في الاخذ باجتهاد
نظرا الى تحصيله الظن بالواقع لما عرفت فيما مضى من ان المناط اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة فينوب مقامه الظن بالتفريغ
بعد انسداد باب العلم به والمفروض عدم حصوله في المقام لتساوي الاحتمالين عنده في مقام الفقاهة فالرجوع الى ظنه وان كان
راجحا من جهة تحصيل الواقع الا ان رجوعه الى ظن المجتهد المطلق ارجح من جهة اخرى كما لا يخفى والحاصل ان المفروض تساوي
الاحتمالين في نظره بحسب التكليف فلا مناص له عن التخيير انتهى وفيه اولا المنع من كون المناط اولا تحصيل العلم بتفريغ الذمة
وان لم يتحقق العلم باداء الواقع فان تفريغ الذمة قد يكون باداء الواقع وقد يكون بغيره وذلك لان متعلق الاحكام الشرعية
والتكاليف الالهية الامور الواقعية النفس الامرية والواجب على المكلف اولا تحصيل العلم باداء الواقع وبه يحصل العلم بتفريغ
الذمة فمع امكان تحصيل العلم باداء الواقع لا يكون مكلفا الا به والتكليف بتحصيل العلم بتفريغ الذمة انما هو بعد تعذر تحصيل
العلم باداء الواقع فاذا تعذر تحصيل العلم بتفريغ الذمة فيكون مكلفا بتحصيل الظن المعتبر باداء الواقع ان امكن والا فهو
مكلف بتحصيل الظن المعتبر بتفريغ الذمة فالتكليف بتحصيل العلم بتفريغ الذمة انما هو بعد تعذر تحصيل العلم باداء الواقع
وكذا التكليف بتحصيل الظن بتفريغ الذمة انما هو بعد تعذر تحصيل الظن باداء الواقع كما هو واضح وثانيا ان ترجيح المتجزي فيما
رجوعه الى ظنه او الى التقليد او تردده فيهما لتساوي الاحتمالين عنده ان اريد به ترجيح احدهما او تردده فيهما فيما يتعلق بالمسائل
الاصولية فهو ينافي فرض قطعه بعدم جواز التقليد في الاصول لمنافاته للتردد بين الامرين ولترجيح الرجوع الى التقليد
وان اريد به ترجيح احدهما او تردده فيهما فيما يتعلق بالمسائل الفرعية فان اريد ترجيح احدهما بترجيحه له على سبيل القطع و
اليقين او الظن المعتبر في حقه ففيه المنع الواضح لما مر من الاشارة اليه من انه ليس في شيء من الادلة ما يفيد ذلك على سبيل
القطع والظن المعتبر في حقه وان اريد به ترجيحه له بمطلق الظن ففيه ما قد عرفت سابقا من انه لا قاطع يدل على حجية الظن في حقه وان ظنه
وجوده كعدمه فيكون جاهلا ووظيفته التقليد والرجوع الى العالم لا رجوعه الى ظنه عند ترجيح الرجوع اليه ولا التخيير عنده
وتساوي الاحتمالين عنده فان تساويهما يوجب التخيير ان حصلا من دليل معتبر وتساويا بالاطلاق وان كانا مجرد احتمال غير مستند
الى دليل فما ذكرناه لا ما ذكره ره ويظهر مما حكاه عن بعض الافاضل والظاهر انه المحقق القمي قال ومما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض الافاضل
من انه مع عدم تمكنه من الاخذ بالاحتياط يتخير بين العمل بظنه وتقليد المجتهد المط كما هو الحال في الخبرين المتعارضين لكن الاولى
اخذه بما ادى اليه ظنه لرجحان القول به اذ مع رجحان القول باخذه بظنه لا وجه لتخيره بينه وبين الوجه المرجوح لقطع العقل
بترجيح الراجح بعد القطع ببقاء التكليف ومع امكان الاحتياط وليس المانع من الاخذ بظنه من اول الامر الا تقدم الاخذ بالاحتياط
على الرجوع الى الظن فمع فرض عدم امكانه وحصول الظن بكونه مكلفا شرعا بالاخذ بظنه لا وجه لجواز اخذه بالطرف المرجوح وكذا
الحال لو ترجح عنده الرجوع الى التقليد كما هو الحال في الخبرين المتعارضين اذا كان احدهما راجحا على الاخر في افادة ما هو المكلف به
في ظاهر الشريعة نعم لو تساوى الاحتمالان في نظره تعين البناء على التخيير حسبما بيناه انتهى وفيه ما قد عرفت من ان المتعين عليه مع
تساوي الاحتمالين في نظره البناء على التقليد لا التخيير وليس حال الاحتمالين في نظره حال الخبرين المتعارضين نعم حال الاحتمالين
في نظر المجتهد المط حال الخبرين المتعارضين مع تساويهما في نظره يتعين عليه البناء على الفتوى بالتخيير **اما المقام الثاني**
فالحق فيه عدم اعتبار نظره في حق غيره مع امكان الرجوع الى المجتهد المط اما بناء على عدم اعتباره في حق نفسه فللاولوية
الظاهرة القطعية واما بناء على اعتباره في حقه فللاصل المقتصر فيما خالفه على المتيقن وهو تقليد المجتهد المط فان بالرجوع
اليه وتقليده يحصل اليقين بالبراءة وتفريغ الذمة ولا يحصل اليقين بهما بتقليد المتجزي والرجوع اليه اذ لا دليل على جواز تقليده بل
العقل يحكم بعدمه لدوران الامر بين الاعتماد على ذي الملكة القوية او الاعتماد على ذي الملكة الناقصة او التخيير بينهما والثاني
ترجيح للمرجوح على الراجح والثالث تخيير بين الراجح والمرجوح وهما قبيحان عقلا فيتعين الاول وبالجملة كثرة الاعتماد على قوة
المجتهد المط لكونه اغلب صوابا واقل خطاء من المتجزي يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزي مع ان الظ انه لا خلاف في عدم

جواز

جواز الرجوع اليه مع التمكن من الرجوع الى المجتهد المط اذ لم نعثر على قائل بجوازه ح بل ظاهر المحقق القمي ره المصرح بجواز
التجزي وحجية ظن المتجزي عدم كون ذلك محلا للخلاف في المسئلة حيث انه في رد المانعين من جواز التجزي واحتجاجهم بان
المجتهد المط اقوى ظنا قال وان اريد ان كثرة الاعتماد على قوة ظن المطلق من جهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده على
المتجزي فهو كلام اخر لا نمنع بين المطلقين المتفاوتين في العلم فكيف بالمتجزي والمطلق لا دخل له بما نحن فيه انتهى فان
قلت ان التفصيل بين حجية ظنه بالنسبة اليه دون غيره خارج عن الطريقة لانه ان كان مجتهدا صح له ولغيره العمل بظنه
ويكون ظنه حجة في حقه وحق غيره والا فلا يجوز له ولا لغيره العمل بظنه فان من لم يكن مجتهدا وظيفته التقليد لا الاجتهاد
قلت ان الملازمة ممنوعة اذ لا دليل عليها وقيام الاجماع على عدم الفرق بين عدم حجية ظنه بالنسبة الى غيره وعدم حجيته
بالنسبة اليه غير ظاهر بل الظ خلافه كيف لا والافتراق بينهما حاصل في المجتهد الفاسق الذي يكون ظنه حجة في حق نفسه دون
غيره وفي المفضول الذي يجب عليه العمل بظنه ولا يجوز لغيره العمل به مع وجود الافضل والتمكن من الرجوع اليه بناء على ما عليه
المعظم من وجوب تقليد الاعلم وعدم جواز تقليد غيره مع وجوده وعدم حجية ظن المجتهد الفاسق في حق نفسه في حيز المنع
فان الاقوى بل المتعين حجية ظنه في حق نفسه ولو سلم فيكفي في تحقق الافتراق بين الامرين ثبوت التفصيل بينهما في المفضول مع
وجود الافضل والتمكن من الرجوع اليه لا يقال ان الملازمة بين الامرين يدل عليها مشهورة ابي خديجة لظهورها في جواز الرجوع
الى المتجزي في الحكومات والترافع اليه في الخصومات مع وجود المجتهد المطلق والتمكن من الرجوع اليه فيها وهو يستلزم جواز
الرجوع اليه في الفتوى ايضا لما يظهر من اتفاق الاصحاب على عدم جواز الترافع الى من لا يجوز العمل بفتواه لانا نقول ان المشهورة
قد عرفت فيما تقدم انها ضعيفة ~~[illegible]~~ ايضا سندا ودلالة لا تقاوم مقبولة عمر بن حنظلة الدالة على خلافها وعلى اعتبار معرفة
جميع الاحكام او المعظم في الواقع كما تقدمت الاشارة اليه نعم لو لم يمكن الرجوع الى المجتهد المط ولا الاخذ بالاحتياط ودار الامر بين تقليد
المتجزي او تقليد الميت ابتداء فلا يبعد تقديم الاول للاجماع على عدم جواز تقليد الميت ابتداء ومصير جماعة بل المعظم الى حجية
قول المتجزي هذا اذا لم يطلع على الشهرة ولم يعثر بفتوى المشهور واما اذا عرف فتويهم وامكنه الجمع بين فتويهم وفتوى المتجزي
فهو المتعين والا فلا يبعد تقديم الاخذ بفتوى المشهور لان الظن الحاصل بفتويهم اقوى من الظن الحاصل من فتوى المتجزي واذا انحصر
الطريق في الظن فالعمل بالظن الاقوى هو المتعين لحكم العقل به كما عرفت فيما تقدم ومما ذكرنا يظهر تكليف المتجزي بناء على عدم
حجية ظنه ووجوب التقليد عليه لو دار امره بين عمله بظنه واجتهاده او تقليد الميت حيث لا يمكنه الاحتياط فان امكن الجمع بين ظنه
وفتوى المشهور فهو المتعين والا فلا يبعد تقديم العمل بظنه لانحصار طريقه في الظن ومع انحصار الطريق فيه يتعين العمل به بحكم
العقل هذا تمام الكلام في المتجزي بحسب القوة والملكة الذي قد عرفت فيما تقدم ان المتيقن منه هو من كان استنباطه للمسائل و
اقتداره عليه جزئيا يقتدر عليه في بعضها دون بعض واما من كانت قوته تامة وملكته كاملة مع كون فعليته ناقصة على الوجه
المتقدم اليه الاشارة فقد عرفت انه خارج عن محل النزاع في المسئلة وانه مجتهد مطلق كما نص عليه جماعة وظنه فيما اجتهد فيه
من المسائل وان كان قليلا حجة بالنسبة اليه والى غيره ولا يجوز له التقليد والرجوع الى العالم لكن السيد السند خالي العلامة في
المفاتيح جوز التقليد للمجتهد المطلق مطلقا فيما لم يجتهد فيه ووجهه غير واضح لنا ومع ذلك لم نعثر على موافق له في ذلك واما ما يحكى
عن الشيخ الفقيه من القول بعدم حجية ظن المجتهد وان لم يكن مستنبطا للقدر المعتد به من الاحكام على وجه يعد فقيها عرفا
على نحو صدق ساير ما اشتق من اسامي العلوم على اربابها كالصرف والنحو والاصول ونحوها فما لم يكن كك فلا يكون ظنه حجة
لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى غيره لانه قبل استنباط القدر المعتد به من الاحكام لم يكن فقيها ووظيفته الرجوع الى الفقيه
لما دل على ان الناس صنفان فقيه وغير فقيه وان وظيفة الثاني الرجوع الى الاول ولدلالة مقبولة ابن حنظلة على اعتبار معرفة
احكامهم ع على وجه العموم ولا اقل من العموم العرفي الذي لا يصدق بمجرد عموم الملكة والقوة ما لم يكن عالما فعلا قدرا معتدا به من
الاحكام على وجه يصدق عليه عرفا انه عارف باحكامهم ع فيظهر ضعفه مما عرفت ومما ذكرناه في تعريف الفقه بانه العلم بالاحكام

فيما اجتهد فيه اجماعا واما ما لم يجتهد فيه فالمعروف بين الاصحاب انه لا يجوز له التقليد فيه فان الواجب عليه
ان يجتهد فيه ويعمل باجتهاده او يعمل بالاحتياط لتمكنه من العلم او الظن القايم مقامه بالحكم فلا يكون طريقه
منحصرا في التقليد والاخذ بقول الغير بخلاف العامي الغير المتمكن من الاجتهاد ومن الاخذ بالاحتياط فان طريقه منحصر
في التقليد

الرجوع

الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية من ان المراد بالعلم بالاحكام ليس العلم الفعلى بجميع الاحكام فانه مع ندرته بل تعذره لم يكن شرطا فى قيام ظن المجتهد مقام العلم وحجيته فى حقه وحق غيره اذ لم يلتزم ذلك احد من الفقهاء والاصوليين لا من الخاصة ولا من العامة بل المراد بالعلم بالاحكام التهيؤ والشانية القريبة من الفعلية واطلاق العلم على هذا المعنى وان كان مجازا تنزيلا للقوة القريبة منزلة الفعلية الا انه متداول فى الاطلاقات وكثير فى الاستعمالات فهو اما حقيقة عرفية او مجاز شايع فالمعرفة باحكامهم فى المقبولة لا يراد بها الا هذا المعنى الحاصل فى ذى القوة التامة والملكة الكاملة وان لم يجتهد الا فى قليل من المسائل فلا شبهة فى حجية ظنه بالنسبة اليه والى غيره وما دل من الاجماع ونحوه على ان الناس صنفان فقد دل على انهم صنفان مجتهد ومقلد وان الاول يجب عليه ان يجتهد فى كل ما يرد عليه من المسائل ويحتاج اليها ويعمل بظنه واجتهاده والثانى يجب عليه ان يرجع اليه ويقلده فيما يحتاج اليه من المسائل ومن له قوة قوية وملكة تامة على وجه يتمكن من الاجتهاد فى كل ما يرد عليه من المسائل ويحتاج اليها وفى اغلب المسائل بل جلها مجتهد مط وان لم يجتهد فعلا فى مسئلة من المسائل اصلا تكليفه الاجتهاد فيما يرد عليه من المسائل ويحتاج اليها والعمل بظنه فاذا اجتهد فى مسئلة من المسائل ولو مسئلة واحدة واستنبط الحكم فيها ولو بالتخيير او الرجوع الى الاصل فى مقام العمل عند تعارض الادلة وعدم المرجح فى البين والتوقف فى مقام الاجتهاد فهو فقيه بالنسبة الى ما اجتهد فيه واستنبط حكمه قليلا كان او كثيرا فان صدق عنوان الفقيه عليه بالنسبة الى ما اجتهد فيه امر واضح لا شبهة فيه بل لا خلاف فيه فيما اعلم اذ قد عرفت فيما مر انه لم يشترط احد فى صدق عنوان الفقيه الاجتهاد وحصول الظن بالحكم فعلا فى جميع المسائل او القدر المعتد به منها والاجماع لم يقم الا على لزوم كون المكلف عالما بحكم على سبيل الاجتهاد او اخذ احكمه بطريق التقليد واما لزوم كونه مجتهدا فعلا فى جميع المسائل او القدر المعتد به فلم يقم الاجماع عليه كما هو واضح فصاحب القوة التامة والملكة الكاملة الخالية عن الفعلية بالمرة يجوز له التقليد ان جوزنا التقليد للمجتهد المط بالنسبة الى المسائل التى لم يجتهد فيها كما هو مختار السيد الخال فى المفاتيح والا فان لم يجوز ذلك للمجتهد المط كما هو ظاهر الاصحاب وتقتضيه ظواهر الادلة فلا يجوز له التقليد بل يجب عليه ان يجتهد ويعمل بالاحتياط تحصيلا لليقين بالبرائة والقطع بفراغ الذمة عن التكليف الثابت بالضرورة هذا وينبغى التنبيه على امور منها انه لو قلد المجتهد المطلق ثم تسافل المجتهد الى التجزى فان لم يرجع حال التجزى عما افتى به حال الاطلاق فلا اشكال فى جواز بقائه على تقليده بل وجوب بقائه عليه على القول بعدم جواز الرجوع عن تقليد المجتهد الى تقليد مجتهد اخر وان رجع عنه حال التجزى فلا يجوز بقائه على تقليده على القول بحجية ظنه ووجوب عمله باجتهاده واما على القول بعدم حجية ظنه وعدم جواز عمله باجتهاده ففى جواز بقائه على تقليده وعدمه وجهان اقويهما الاول للاصل السالم عن المعارض اذ لا معارض له الا الرجوع حال التجزى ولا عبرة به على هذا القول فيكون وجوده كعدمه ومنها انه لا يشترط فى تحقق الاجتهاد وصحته فى موضع علمه بجميع الاحكام الشرعية وبحكم كل مسئلة ترد عليه للاصل ولاستلزام اشتراطه الدور وامتناع الاجتهاد لان العلم بجميع الاحكام الشرعية الواقعية لم يكن مقدورا الا للائمة الاطهار وحجج الله فى ارضه وسمائه وعن جدى العلامة البهبهانى نفى الخلاف فيه وعن شرح التلمسانى انه لم يصر احد الى اشتراطه ومنها ان التوقف فى بعض المسائل فى مقام الاجتهاد لتعارض الوجوه والادلة لا فى مقام العمل ليس من التجزى اجماعا اذ ما من مجتهد الا ويكون فى مقام الاجتهاد متوقفا فى بعض المسائل وان كان فى مقام العمل حكمه من الرجوع الى الاصل او التخيير او الاحتياط معلوما عنده فلو اشترط فى تحقق الاجتهاد ذلك لامتنع الاجتهاد وما وجد مجتهدا اصلا ومنها ان المراد من جواز التجزى بمعنى جواز عمل المتجزى بظنه انما هو وجوب عمله بظنه لا مجرد الرخصة كما صرح به جماعة ففى كل مورد يجوز له العمل بظنه لا يجوز له التقليد والعمل بقول الغير

القول فى التقليد وفيه مباحث المبحث الاول

فى تعريفه وهو لغة التقليد القلادة كما فى الصحاح ومجمع البحرين وغيرهما قال فى الصحاح القلادة فى العنق وقلدت المراة فتقلدت هى ومنه التقليد فى الدين وتقليد الولاة الاعمال قال فى مجمع البحرين والقلادة التى تعلق فى العنق وقلدته قلادة جعلتها فى عنقه وفى حديث قلدها رسول الله عليا اى الزمه بها وجعلها فى رقبته وولاة امرها واصطلاحا كما عن شرح المبادى لفخر الاسلام وفى اصطلاح اهل العلم كما فى مجمع البحرين وفى قول علماء الاصول كما فى القوانين عن العضدى وغيره وفى اصل الاستعمال كما فى المعالم وعرفا كما فى الفصول عرفوه بانه العمل بقول الغير من غير حجة كما فى المعالم ومن غير حجة ملزمة كما فى المحكى عن النهاية والاحكام ماخوذ من تقليد القلادة وجعلها فى عنقه كما فى المحكى عن الكتابين قال فى المعالم كاخذ العامى والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول ليس تقليدا له وكذا رجوع العامى الى المفتى لقيام الحجة فى الاول بالمعجزة والثانى بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والاطراد فى تسمية اخذ المقلد العامى بقول المفتى تقليدا فى العرف هو ظاهر انتهى وما قاله ره هو المصرح به فى المحكى عن النهاية والاحكام بزيادة الرجوع الى ما اجمع عليه اهل العصر من المجتهدين وعمل القاضى بقول الشاهدين فالا ليس تقليدا لاشتماله على الحجة الملزمة لوجوب قبول قول الرسول بما دل على وجوب تصديقه من المعجزة ولوجوب الرجوع الى حكم الاجماع بقول الرسول ثم الايات الدالة عليه ولوجوب قبول قول المفتى والشاهدين الاجماع عليه وقيام الادلة كالنصوص وقد يسمى ذلك تقليدا بعرف الاستعمال ولا مشاحة فى الالفاظ انتهى وظاهر هؤلاء بل صريحهم او منها ان للتقليد معنيان احدهما بحسب الاستعمال والاخر بحسب العرف فان صريح المعالم ان ما عرفوه به معناه بحسب الاستعمال واطلاقه على تقليد العامى للمفتى بحسب العرف وصريح النهاية والاحكام عكس ذلك وهو ان ما عرفوه به معناه بحسب العرف واطلاقه على تقليد العامى للمفتى انما هو بحسب الاستعمال وانما دعاهم الى ذلك التزامهم قيد من غير حجة الى العمل الاخص من القول كما يقتضيه تمثيلهم له باخذ العامى والمجتهد بقول مثله وتصريحهم بان رجوع العامى الى المفتى ليس تقليدا لقيام الحجة عليه وظهور قيد الحجة بالملزمة فى النهاية والاحكام فى الملزمة على العمل وذلك لان استلزم عدم الحجة عليه ايضا لان الحجة على خصوص الحكم تدل على وجوب العمل به فيكون حجة على العمل ايضا بخلاف الحجة على الاخذ والعمل فانها لا يستلزم ان يكون حجة على خصوص الحكم كما فى العامى المقلد للمجتهد لقيام الحجة على العمل لا على قوله بخصوصه عنده وعدم الحجة على العمل لا يستلزم عدمها على خصوص القول الا ان ما صرحوا به من ثبوت معنيين له بحسب العرف وبحسب الاستعمال مع مخالفته الاصل من جهتين لاستلزامه الاشتراك وتعدد النقل باعتبار النقل كونه منقولا من معناه اللغوى الى العرفى ومنه الى معنا بحسب الاستعمال خلاف الظاهر ايضا فان الظاهر ان معناه عرفا وبحسب الاستعمال واحد وهو الاخذ بقول الغير وقبوله من غير حجة على قوله بخصوصه للاخذ لا الغير القابل مط كان للاخذ حجة ودليل على الاخذ كما فى تقليد العامى للمفتى او لم يكن له حجة على الاخذ ايضا كما فى تقليد العامى لمثله وتقليد المجتهد لمثله ولغيره فان التقليد بهذا المعنى شامل لجميع اقسام التقليد وهو حقيقة فيه عرفا واصطلاحا لعدم صحة سلبه عن جميع اقسام التقليد عرفا واصطلاحا قطعا ولان تعلقه بقول من غير حجة بالعمل اللازم تقييد العمل بالفرد النادر لان الاخذ بدون الدليل على الاخذ نادر ولان تعلقه بقول الغير اقرب من تعلقه بالعمل وعليه استعماله عند الفقهاء والاصوليين فى تقليد العامى للمجتهد باعتبار كونه المقصود من البحث فيه فى هذا المقام لا يوجب كونه حقيقة فيه بالخصوص وموضوعا له عندهم وضعا تعينيا او تعيينيا بالكثرة استعمالهم فيه من كثرة استعمال الكلى فى بعض افراده فتبادره اصطلاحا تبادر اطلاقى لا وضعى لعدم صحة سلبه عنده عن سائر اقسامه وهو ظاهر ومنها ان المراد بالعمل فى التعريف الاخذ والقبول للعمل عند الحاجة اليه وان لم يتعقبهما العمل لعدم تحقق الحاجة لا خصوص العمل كما يشهد به ذكر الاخذ فى المعالم والقبول فى المحكى عن النهاية والاحكام بعد تعريفه بالعمل وتدل عليه ان الاخذ والقبول للعمل عند الحاجة تقليد حقيقة عرفا واصطلاحا لعدم صحة سلبه عنه ولان الظاهر من اطلاقاته عرفا واصطلاحا ولذا ابدل العمل فى التعريف بالاخذ فى المحكى عن المقاصد العلية وغيره وبالقبول فى جملة من العبائر ففى الوافية التقليد هو قبول قول من يجوز عليه الخطاء من غير حجة ودليل وفى مجمع البحرين والتقليد فى اصطلاح اهل العلم قبول قول الغير من غير دليل قال سمى بذلك لان المقلد يجعل ما يعتقده من قول الغير من حق وباطل قلادة فى عنقه وفى السيف مطالب الجنة والنار اى يتوصل به اليهما وعن جامع المقاصد هو قبول قول الغير المستند الى الاجتهاد وعن ك فى مبحث المقلد هو العمل بقول الغير سواء كان مستندا الى الاجتهاد او اليقين فذكر بعضهم فى التعريف العمل وبعضهم الاخذ وبعضهم القبول للاختلاف فى التعبير لا حقيقة لان كلا من العمل والاخذ والقبول للعمل تقليد كما هو الظاهر من اطلاقاته ولما فى الفصول من انه لا يعتبر فى ثبوت التقليد وقوع العمل بمقتضاه لان العمل مسبوق بالعلم فلا يكون سابقا عليه ولئلا يلزم الدور فى العبادات من جهة ان وقوعها يتوقف على قصد القربة وهو يتوقف على العلم بكونها عبادة فلو توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دورا نعم العمل يعتبر فى لزوم حكم التقليد ان قلنا بعدم جواز العدول

والازم حكم مط وفيه نظر فالعزم على العمل بفتاوى مجتهد معين كلا او بعضا القريب من الفعل واخذها وقبولها للعمل ان كان بعد الاطلاع والعلم
بها فهو تقليد وان لم يكن قد عمل بها وان كان بدون العلم والاطلاع بها فلا يكون تقليدا بل هو عزم على التقليد قطعا فان عزم
عليه واطلع وعلم بعضها دون بعض فهو تقليد فيما اطلع عليه دون ما لم يطلع عليه فيجوز له العدول من تقليده الى تقليد مجتهد آخر
فيما لم يعلم به ولا يجوز له العدول فيما علم به واخذه للعمل بناء على ما هو المعروف بين الخاصة والعامة من ان المقلد اذا قلد مجتهدا في حكم
في الاحكام الشرعية لا يجوز له العدول منه الى مجتهد اخر فيما قلد الاول مع عدم المرجح وهذا مما لا اشكال فيه ان كان العزم والاخذ
والقبول مع العمل وان كان ذلك قبل العمل فكذلك ايضا لان المتبادر من العمل في تعاريفهم وان كان خصوص العمل الا انك قد عرفت ان مرادهم
منه ليس خصوص العمل فعلا بل ما يشمل العزم على العمل القريب من الفعل وهو الاخذ والقبول للعمل مع العلم والاطلاع عليه فمن عزم عزما
قريبا من الفعل على تقليد مجتهد بخصوصه انه مقلد له فيما عزم عليه وعلم به فلا يجوز له العدول فيه منه الى مجتهد اخر وهو ظاهر كظهور ما
قدمناه من ان التقليد عرفا واصطلاحا هو قبول قول الغير من غير دليل على قوله بخصوصه عند الاخذ به مطلقا وان كان هناك حجة على العمل
ام لا ولذا جوز الفقهاء والاصوليون التقليد في الفروع ولم يجوزوه في الاصول وما هذا الا ان قبول قول الغير فيهما تقليد دل
الدليل من الاجماع والايات والروايات بل العقل ايضا على جوازه في الفروع ولم يدل الدليل على جوازه في الاصول او دل الدليل
من الايات والروايات على عدم جوازه وهذا منهم اقوى شاهد ودليل على ما ذكرناه الذي هو المصرح به في المحكي عن شرح المبادي لفخر
الاسلام في تعريف التقليد اصطلاحا قال وهو قبول قول الغير في الاحكام الشرعية من غير دليل على خصوصية ذلك الحكم والقيد الاخير
لان المقلد يستند الى حجة وهي ان هذا الحكم قد افتى به المفتي وكلما افتى به المجتهد فهو حق فان هذه حجة لكن ترد في جميع الاحكام التي تقليد المجتهد
فيها فلولا هذا القيد لم يكن ذلك تقليدا انتهى فيما ذكرنا يجمع بين اطلاق جماعة من الفقهاء جوازه واطلاق الايات والروايات على الدالة
جوازه وبين اطلاق جماعة المنع منه واطلاق الايات والروايات المانعة منه فيحمل اطلاق الاولين على الجواز في الفروع ويحمل اطلاق الاخرين
على المنع في الاصول ونحوها مما لا دليل على جوازه فيه ومنه يظهر الجواب عما اورده المحقق القمي قدس سره في القوانين من الاشكال على
تجويزهم التقليد في الفروع دون الاصول فانه ره بعد ان نسب التعريف المتقدم عن المعالم الى علماء الاصول وبنى عليه قال والقول و
على هذا فيشكل قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بان المراد من لفظ التقليد هنا ان كان ما ليس عليه دليل فكيف
يجوز في الفروع وان كان مما ثبت عليه دليل فكيف لا يجوز في الاصول فان اشكاله هذا يندفع بما عرفت من ثبوت الدليل عليه في
الفروع دون الاصول لا بما ذكره في المناص عنه من جعل التقليد في الفروع على الاصطلاح الجديد والتقليد في الاصول على ما عرفوه به فانه بعد
اشكاله المذكور قال والمناص عنه ان يجعل التقليد هنا مجرد الاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن القيدين فما له الى ان اخذ قول الغير في
الاصول الاصطلاحي اعني الاخذ من غير دليل وجه عدم جوازه هو عدم الدليل والدليل على العدم وقوله في الفروع ليس منه بل هو ما هو التقليد
اطلق عليه التقليد ايضا باصطلاح جديد وهو الاخذ ممن قام الدليل على جواز الاخذ منه ثم يشكل المقام في قولنا بعد جواز التقليد في الفروع
فانا نعين المجتهد العادل للتقليد فلا يجوز تقليد غيره فان ذلك في معنى ان هذا القسم من الاخذ بقول الغير يخرج عن التقليد على
الاصطلاح الاول لانه عمل بقول الغير بالدليل ولذلك يجوز واما غيره فهو عمل بقول الغير من غير دليل فلا يجوز انتهى وهو كما ترى ضعيف
يظهر ضعفه مما عرفت من ان للتقليد عرفا واصطلاحا وبحسب الاستعمال معنى واحد شامل للقسمين وهو الاخذ بقول المجتهد العادل
من غير دليل على قوله بخصوصه كان دليل على الاخذ به ام لا وليس في كلماتهم ما يدل على ثبوت اصطلاحين اول وجديد للتقليد وظهور
عبارة المعالم والنهاية والاحكام او صراحتها في عدم الحجة على الاخذ والعمل قد عرفت فساده نعم يخرج عن التقليد بجميع اقسامه
الرجوع الى الرسول واهل بيت العصمة وكل من ثبت عصمته لدلالة برهان العصمة على صحة ولزوم الاخذ به في كل ما يقولونه اصولا الائمة
او فروعا او غيرهما من الاحكام وغيرها والاخذ بقول المجمعين مطلقا على طريقة العامة واذا حصل القطع برضا الامام او دخول شخصه في
المجمعين او قوله في اقوالهم على طريقة اصحابنا لحصول القطع بصحة ولزوم العمل به واما الاخذ بقول المجتهد العادل فلا يكون خارجا عنه بل
هو احد اقسامه لان دليل الاخذ به لا يكون دليلا على قوله بخصوصه اذ لو سئل المقلد عن دليل قول المجتهد ودليل الحكم فلا يجيب الا بلا ادري

والقول

والقول بان اخذ العامي بقول المجتهد العادل بالدليل عليه وهو دليل على ثبوت قوله ايضا وانه حكم الله في حقه ولو ظاهرا مدفوع بان
دليله دليل على لزوم العمل بقوله لا على صحة قوله فان دليله واحد سار في جميع الموارد وهو ان هذا مما افتى به المفتي وكلما افتى به المفتي
المجتهد العادل فهو حكم الله في حقي وهو لا يكون الا دليلا على لزوم العمل لا خصوص الحكم المختلف دليله في الوقائع كما هو واضح وبما نقل
من ان قول المفتي انما يثبت على العامي ويصير حكما شرعيا في حقه بعد اخذه به بما دل على جوازه فهو باخذه ما لا دليل عليه حال الاخذ وان دل
دليل الاخذ عليه بعد الاخذ بخلاف الاخذ بقول المعصوم والاجماع فان برهان العصمة حجة على صحة قوله سواء اخذ به ام لا وكذلك حكم
الحاكم وقول الشاهد واخبار ذي اليد وما اشبه ذلك فان ما دل عليها دل على حجيتها بنفسها وثبوت مقتضاها في الظاهر اخذ بها او لم يأخذ
بها ومحصله ان ادلتها دلت على انها حجة شرعية يجب العمل بها ودليل تقليد العامي للمجتهد العادل لا يدل على صحة قوله وانه حجة شرعية
يجب العمل بها بل غايته الدلالة على جواز الاخذ به اما انه بنفسه حجة شرعية فلا دلالة في دليله على ذلك اصلا ثم انه ره بعد اشكاله ورده ذكره
المناص عنه اشكاله ثانيا بقوله ثم يشكل المقام آه قال وفيه انك قد عرفت سابقا ان اخذ العامي من مثله قد يكون من جهة حجة عنده وانه مكلف
به ح فيكون هو مثل تقليده للمجتهد واعتبار كون الدليل على الاخذ دليلا في نفس الامر لا عند المكلف لا يتم للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين
الاخذين احدهما بقول المجتهد والاخر بقول غيره مع عدم معرفة كليهما بوجوب الاخذ من المجتهد وعدم الاخذ من المجتهد من جهة الدليل بل
اخذه رجما بالغيب بمظنة انه ايضا مثل العامي الاخر الذي اخذ منه الاخر واعتبار ان يكون الدليل دليلا عنده وفي نفس الامر كليهما في جواز
التقليد ايضا مما لم يدل عليه دليل مر وسيجيء ويمكن دفع هذا الاشكال بتخصيص النزاع في الصورة التي زال الغفلة بالمرة وحصل الشك
في الصحة وهو مخصوص بالعلماء الاذكياء كما سنشير اليه ولكن كلماتهم مطلقة ولم نقف على تفصيل في كلامهم الا ان يقال اعتمادا في التقليد
على اصولهم المقررة النافية للظلم المثبتة للعدل انتهى اقول ان فرض اخذ العامي بقول مثله من جهة حجة عنده انه كان من جهة حجة عنده
على قول مثله فهو لا يكون تقليدا بل هو في الحقيقة عمل بالدليل الذي عنده وان كان من جهة حجة عنده على الاخذ بقول مثله لا على قوله
فهو وان كان تقليدا الا انه اما ان يعلم ان مثله جاهل بالحكم لا يعلمه كهو او يعتقد انه عالم بالحكم ويعرفه او لا يعلم ذا ولا ذاك ان كان
الاول والثالث فلا يمكن فرض قيام الحجة عنده على العمل به والاخذ منه سواء علم وجوب الاخذ من المجتهد وعدم جواز الاخذ من غيره
ام لا الا ان فرض الحجة عنده على الاخذ من مثله على التقديرين غير معقول اما على تقدير معرفته وجوب الاخذ من المجتهد دون غيره فظاهر
واما على تقدير عدم معرفته ذلك فلان الاخذ ح لا يكون من جهة الحجة بل من جهة التشهي والميل القلبي فلا يكون تقليده مجزيا قطعا
كما ان تقليد الاخر للمجتهد رجما بالغيب لا يعلم اجتهاد من اخذ منه ولا وجوب الاخذ من المجتهد او يعلم وجوبه لكن لا يعلم اجتهاد من اخذ منه
كذلك لا فرق بينهما ح لما ذكره ره من لزوم الظلم المنافي للقواعد المقررة النافية له المثبتة للعدل في الفرق بينهما ح وان كان الثاني
بان اعتقد ان مثله الذي اخذ منه عالم بالحكم ويعرفه ولا يكون جاهلا به وان الاخذ منه من جهة الحجة عنده على الاخذ منه فيكون
تقليده مجزيا ما دام يكون باقيا على اعتقاده ولا يخطر بباله خلافه اذ هو ح كاخذ العامي من المجتهد من جهة الدليل عنده وفي نفس الامر
والفرق بينهما ح ملزوم للظلم كما ذكره ره ومجرد موافقة حجة الثاني لنفس الامر ومخالفة حجة الاول له لا يوجب الفرق بينهما الا في حصول الاجر
للثاني من جهة الاصابة وعدم حصوله للاول فلا فرق بينهما ح من جهة الاجزاء الا اذا كان الاول في تحصيل حجة واعتقاده مقصرا لا
قاصرا فان تقليده ح لم يكن مجزيا كما ان تقليده لمثله وتقليد الاخر للمجتهد رجما بالغيب لا من جهة حجة ولا من جهة معرفة وجوب الاخذ من
المجتهد دون غيره لا يكون تقليد كل واحد منهما مجزيا هذا ويمكن ان يقال الفرق بين العاميين المقلد احدهما لمثله من جهة دليل عنده و
الاخر للمجتهد مع عدم معرفة كل منهما وجوب الاخذ من المجتهد دون غيره من جهة الدليل وكان اخذ كل منهما رجما بالغيب لا ينافي القواعد المقررة
النافية للظلم المثبتة للعدل لان تقليد المقلد لمثله من جهة دليل عنده لا في نفس الامر يكشف عن كونه مقصرا لا قاصرا لقوله تعالى والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فان عدم اهتدائه السبيل لا يكون الا من جهة عدم مجاهدته فيكون مقصرا لا يكون تقليده مجزيا بخلاف
الاخر المقلد للمجتهد فان تقليده يكون مجزيا لكونه ح مصيبا وعدم معرفته وجوب الاخذ من المجتهد لا يقدح في اصابته غايته ان يكون مقصرا
او قاصرا في معرفة ذلك وعلى التقديرين لا ينافي ذلك الاصابة والخروج عن عهدة التكليف كما هو واضح فتامل جدا واطلاق تعريفه

مالاهة

الاخذ بقول الغير من غير حجة يقتضي ثبوته بالعمل بقول الغير من غير حجة على خصوص قوله سواء كان في الاحكام الشرعية الاصولية او الفرعية التكليفية او الوضعية او في غيرها من الاحكام العقلية او العرفية او الامور العادية وهو كذلك لان الاخذ من الغير من غير حجة في جميع تقليد عرفا والاصح سلبه عن شيء من ذلك قطعا وتقييده بكونه في الاحكام الشرعية في المحكي عن شرح المبادي لفخر الاسلام في تعريفه اصطلاحا انما هو لكونه اظهر افراده وكونه المقصود منه في هذا المقام لا لانه حقيقة فيه ومجاز في غيره ويشير الى ما ذكرناه ما في الفصول من قوله وعرفوه عرفا بالاخذ بقول الغير من غير حجة وينبغي ان يراد بقوله فتواه في الحكم الشرعي او لوازمه لكان اولى فان هذا هو المعنى المتداول في العرف والمبحوث عنه في المقام وقد يطلق التقليد على الاخذ بقول الغير في الموضوع الشرعي كقول الفقهاء الاعمى يقلد في معرفة الوقت و القبلة انتهى ويعتبر في التقليد الحيثية اي كون العمل بقول الغير من حيث انه قول الغير مط وان اتفق الموافقة لانه الظاهر المتبادر منه وضعا بل اطلاقا كما توهم لان الجاهل اذا عمل عملا اتفق موافقته لقول المجتهد فلا يكون عمله عملا بقول المجتهد بل هو عمل بما وافق قول المجتهد ولا يصح ان يقال ان هذا الشخص الجاهل مقلد لذلك المجتهد فيما عمله نعم لو عمل بعد علمه بالموافقة لقول ذلك المجتهد من حيث انه قوله كان ذلك تقليدا وخلافهم في ان الجاهل اذا عمل عملا واتفق موافقته لقول مجتهد فهل هو مجز ام لا لم يكن خلافا في انه هل هو تقليد ام لا اذ الظاهر اتفاق الفريقين على عدم كونه تقليدا وخلافهم انما هو في ان الموافقة كافية في صحة العمل واجزائه ومسقطة للقضاء فيما يجب فيه القضاء ام لا لمجرد الموافقة لا يكون تقليدا سيما بناء على القول بلزوم تعيين المجتهد الذي تقلده الجاهل ويعتبر في جواز التقليد وصحته العلم بقول المجتهد الذي يريد ان يقلده او الظن المعتبر شرعا به الحاصل من الاسباب الشرعية كخبر العدل ونحوه فلا يكفي مطلق الظن به وان لم يكن حاصلا من الاسباب الشرعية للاصل مع عدم دليل على اعتبار مطلق الظن في امثال ذلك **المبحث الثاني** في ان مسئلة جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد مط او في الجملة وعدمه كذلك وسائر مسائل التقليد الاتية ليست من مسائل اصول الدين لان موضوع علمها العقائد ومسائلها يتعلق بها ويلزمها العمل والتقليد هو العمل بقول الغير كما عرفت فلم يكن من العقائد بل هو فعل المكلف جوازه وعدمه وسائر مسائله متعلقة بفعل المكلف وعمله ويلزمه الاعتقاد ولذا لم يتعرض المتكلمون في كتبهم الكلامية للاجتهاد والتقليد ولم يجعلوهما من مسائل علم الكلام وليست من مسائل علم الفقه والمسائل الفرعية لان موضوع علم الفقه افعال المكلفين ومسائله متعلقة بها اولا وبالذات العملية ولو بالواسطة لا شفاها عكس اكثر المسائل الاصولية ومسائل التقليد وان كانت متعلقة بفعل المكلف وعمله ومقتضى تعلقها به كونها من المسائل الفرعية الا انها لم يتعلق به اولا وبالذات بل بواسطة ان قول المجتهد حجة ودليل لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد فتعلقها به بواسطة الحجية والدليلية والكلام في جوازه كالكلام في جواز العمل بخبر الواحد وغيره من الادلة فهي مسائل من المسائل الاصولية العملية ولذا تعرض الاصوليون لها في كتبهم الاصولية ولم يذكروها في كتبهم الفقهية الا على وجه المناسبة والاستطراد فان قلت موضوع علم الاصول الادلة الاربعة الاجماع والكتاب والسنة والعقل ويبحث فيه عن عوارضها وقول المجتهد ليس من الادلة الاربعة فقوله والعمل به لا يكون من المسائل الاصولية قلت موضوع علم الاصول مطلق الدليل سواء كان من الادلة الاربعة او من غيرها ولا يشترط في الدليل ان يكون دليلا لجميع المكلفين للاصل ولاستلزامه عدم كون الادلة الاربعة دليلا ايضا لانها ليست ادلة لعامة الامة بل هي ادلة للمجتهد دون غيره من عوام الامة فالادلة الاربعة دليل المجتهد وقول المجتهد دليل غيره ممن لم يبلغ رتبة الاجتهاد دون غيره ممن له رتبة الاجتهاد **المبحث الثالث** في الاحكام المتعلقة بالتقليد وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في ان من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له التقليد مط او لا يجوز مط بل يجب الاجتهاد مط او يجوز فيما يحتاج الى الاجتهاد والترجيح وتحصيل الظن مط وان كان عالما بطرف من العلوم ولا يجوز فيما كان دليله الاجماع ودليل العقل وغيرهما مما يفيد القطع مط وان كان عاميا بحتا او لا يجوز للعالم بطرف من العلوم مط ولو فيما يحتاج الى الاجتهاد وتحصيل الظن ويجوز للعامي البحت مط ولو فيما دليله الاجماع و نحوه مما يفيد القطع وجوه واحتمالات بل واقوال وقبل الخوض في تحقيق الحق في المسئلة لا بد من بيان امرين اما الامر الاول ففي بيان ما يقتضيه الاصل في المقال فنقول وبالله التوفيق وعليه الاتكال ان الاصل يقتضي عدم الجواز سواء اريد به الحكم الوضعي اي الصحة والكفاية وترتب الاثر والكفاية في الخروج عن عهدة التكليف الثابت باليقين او التكليفي بمعنى

العملية بل الاعتقادية بنفسه

ويجب عليه التقليد مط

الاباحة وعدم الحرمة اما ان اريد الحكم الوضعي فلان ترتب الاثر حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي وحيث لا دليل فالاصل عدمه وعدم الكفاية في سقوط التكليف الثابت باليقين مع ان الاصل عدم سقوطه ايضا ولان التكليف باتفاق الفريقين ثابت اما بالاجتهاد او التقليد وعلى الاول لا يجوز التقليد وعلى الثاني يجوز الاجتهاد لاتفاق الجميع على جوازه لان الخلاف انما هو في لزومه وبه يحصل القطع بالامتثال بخلاف التقليد فانه لا يحصل به الامتثال اذا كان المكلف به المجمل المردد بين الامرين الاجتهاد من القواعد المقررة المسلمة لان التكليف اليقيني يقتضي البراءة اليقينية وهي لا يحصل الا بالاجتهاد بالبداهة والقول بان التكليف بالمجمل من الامرين ما لم يتعين تكليف بالمجمل وهو قبيح عقلا وبناء العقلاء على عدم اعتباره مدفوع بان التكليف بالمجمل قبيح عقلا وبناء العقلاء على عدم اعتباره حيث لا يمكن الامتثال به كالشبهة الغير المحصورة لا مط وان امكن الامتثال به بالاجتناب عن الجميع كالشبهة المحصورة او الاتيان بالجميع او بما يحصل به اليقين بالبراءة كما نحن فيه فلا يكون التكليف به قبيحا عقلا وبناء العقلاء فيه على لزوم الامتثال والتكليف به واقع ايضا فان قلت ان القدر الثابت من الدليل عدم جواز ترك الامرين معا لاستلزامه المخالفة القطعية لا تعين احدهما لان المخالفة القطعية ترتفع بالاتيان باحدهما اما التقليد او الاجتهاد قلنا ان المخالفة القطعية تركهما معا ثبت باتفاق الفريقين على ثبوت التكليف باحد الامرين ووقوع الخلاف بينهما في تعيين المكلف به اوجب الشك في المكلف به والاصل فيه كما عرفت لزوم الاتيان بما يحصل به القطع بالامتثال ولا يحصل الا بالاجتهاد هذا مضافا الى ان التكليف اما ان يعلم ثبوته اجمالا او لا يعلم ثبوته وعلى الاول اما ان يكون العلم الاجمالي بثبوته معتبرا ام لا وعلى الثاني اما ان يجب التحرز عن الضرر المحتمل ام لا وعلى التقادير الاربعة لا يجوز التقليد للزوم الاحتياط والاتيان بما يحصل به اليقين بالبراءة وهو الاجتهاد كما عرفته على التقدير الاول من الشق الاول ولزوم دفع الضرر المحتمل بالاتيان بما يحتمل الوجوب وهو الاجتهاد على التقدير الاول من الشق الثاني ولزوم الرجوع الى اصالة البراءة على التقدير الثاني من الشقين ويؤيد ذلك ان التقليد غير مأمون من المفسدة لكونه محتملا للضرر فلا يجوز لحكم العقل بعدم جواز الاقدام عليه باعتباره حكمه بوجوب دفع الضرر وان كان محتملا واما ان اريد بجواز التقليد الحكم التكليفي فالاصل عدم جوازه ايضا لوجوه احدها ان كل احد من احاد المكلفين مكلف بالاحكام الواقعية النفس الامرية وتحصيل العلم بها واذا تعذر فمكلف بالاجتهاد وتحصيل الظن بها لانه اقرب الى الواقع من التقليد والعمل بقول الغير من غير دليل عليه ثانيها الاجتهاد واجب عينا على عامة المكلفين باجماع العلماء كافة ولا خلاف بينهم فيه وخلافهم انما هو في بقاء وجوبه عند قيام من يقوم به الكفاية وتعذر الاجتهاد على عامة الناس وعدمه فاذا شك في بقاء وجوبه وارتفاعه فالاصل بقاؤه الى ان يدل دليل على عدمه وعدم قيام من يقوم به الكفاية ليس شرطا في وجوبه حتى يقال الاصل الاشتراط بل وجود من به الكفاية ان كان شرطا فهو شرط في ارتفاع وجوبه واذا وجب الاجتهاد وجب العمل به للاجماع المركب فان كل من قال بوجوبه قال بوجوب العمل به وكل من قال بعدم وجوب العمل به قال بعدم وجوبه ولا قائل بوجوبه وعدم وجوب العمل به مع ان وجوبه مع عدم وجوب العمل به لغو منزه عنه الحكيم على الاطلاق ومما ذكرنا يظهر ضعف ما قد يقال في دفع هذا الاصل بانه يجري في الصور النادرة التي لا يكاد يوجد من به الكفاية واما في الصور الغالبة التي تكون من به الكفاية موجودا فلا نظر الى ان الشك بالنسبة الى غير من به الكفاية انما هو في نفس التكليف الذي الاصل فيه البراءة وذلك لما عرفت من ان عند وجود من به الكفاية يقع الشك في بقاء التكليف وارتفاعه لا في اصل التكليف ثالثها انك قد عرفت فيما تقدم ان القائل بجواز التقليد لا يقول بحرمة الاجتهاد بل يقول بعدم لزومه بخلاف القائل بلزوم الاجتهاد فانه يقول بحرمة التقليد فالاجتهاد جوازه متفق لانه مجمع عليه بين الفريقين مع ثبوت التكليف ووجود القدر المتيقن في البين فالعقل حاكم بالحكم القطعي التنجيزي بوجوب الاتيان بالقدر المتيقن لان به يحصل اليقين بالبراءة ومن القواعد المسلمة ان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية وهي لا تحصل الا بالاجتهاد رابعها ان التكليف بالاحكام الشرعية ثابت بالضرورة والعمل بما وراء العلم من الظن والتقليد حرام بنص الكتاب وصريح السنة واجماع الامة والعقل وبعد ثبوت التكليف لا من الاجتهاد ليحصل للمكلف العلم

بالحكم او بالامثال ولو بواسطة اصل من الاصول العملية القطعية فان حصل له العلم بها فهو المتبع والا فلا بد له من الاجتهاد
والعمل به لله وان امره بينه وبين التقليد والعمل بهما معا والتخيير بينهما وطرحهما معا لا سبيل الى ما عدا الاول لاستلزام
الثاني ترجيح المرجوح على الراجح والثالث الجمع بين المتناقضين في صورة المخالفة والاجماع على عدمه مطلقا اذ لا قائل
بوجوب الاجتهاد والتقليد معا والرابع التسوية بين الراجح والمرجوح والخامس المخالفة للقطع بثبوت التكليف فيتعين الاجتهاد
والعمل به رابعها الاصل المستفاد مما دل على حرمة العمل بما وراء العلم من العقل واجماع الامة والكتاب والسنة كقوله تعالى وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله سبحانه ولا تقف ما ليس لك به علم وان الظن لا يغني من الحق شيئا الى غير ذلك من الايات الكثيرة
ونحوها الروايات في غاية الكثرة اما الامر الثاني ففي بيان الاقوال في المسئلة فنقول وبالله التوفيق والاستعانة قد اختلف
علماء الاسلام الفقهاء والاصوليون من الخاصة والعامة في ان من لم يبلغ رتبة الاجتهاد ولم يتمكن من الاستدلال على شيء من الاحكام
الشرعية النظرية هل يجوز ان يستفتي ويعمل بفتوى المجتهد والعالم بالحكم الشرعي ام لا بل يجب عليه الاجتهاد على اقوال ثالثها التفصيل
بين العامي البحت فيجوز له التقليد مطلقا وان كانت المسئلة دليلها مفيدا للعلم وبين العامي المحصل لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد
فيجب عليه الاجتهاد مطلقا وان احتاجت المسئلة الى الترجيح وتحصيل الظن ولا يجوز له التقليد وهو المحكي عن بعض المعتزلة رابعها
التفصيل بين المسائل فكل مسئلة فيها دلالة قاطعة لا يجوز له التقليد فيها ويجب عليه الاجتهاد فيها مطلقا وان كان عاميا بحتا وهو المحكي
عن ابي علي الجبائي في المحكي عن جملة من الكتب وحيث ان القائل بالتفصيلين شاذ وفسادهما ظاهر لم يلتفتوا اليهما ولم يذكروهما
في تعداد الاقوال في المسئلة واقتصروا على ذكر قولين منها الاول الجواز مطلقا وهو المشهور بين علمائنا بل علماء الفريقين شهرة عظيمة كادت
تكون اجماعا بل هي اجماع في الحقيقة كما ادعاه جماعة وسيأتي اليه الاشارة وهي محكية ايضا حكاية مستفيضة بل متواترة وتنسب الى
اكثر العلماء في المعالم والى البصريين من الفقهاء باسرهم في المحكي عن العدة والى اتفاق المحققين في المحكي عن النهاية ومنية اللبيب والى المحققين
من الاصوليين في المحكي عن الاحكام والى الامامية كافة واكثر الناس ومعتزلة بغداد في المحكي عن شرح المبادي لفخر الاسلام والى فحول
المتأخرين والمحققين من اصحابنا في المحكي عن المقاصد العلية وجواز التقليد في كلامهم يحتمل ان يكون مرادهم منه وجوبه وقيل انه المشهور
وبقي الخلاف فيه بين الامامية قديما وحديثا السيد في المحكي عن الذريعة وتقتضيه بعض ادلتهم كما يأتي السؤال والنفر ونحوهما وهو الظاهر
من اتفاقهم على ان من لم يكن وظيفته الاجتهاد يجب عليه التقليد والسؤال من العلماء فمقابل المشهور القول بالجواز المقابل للوجوب
فالمشهور مضيقون الامر عليه بوجوب التقليد عليه وغير المشهور موسعون عليه بتجويز كل من التقليد والاجتهاد وتخييره بينهما فالمشهور
المثبتون للتقليد اذا بين موجب له وهم الاكثر ومجوز له فتكون الاقوال في المسئلة خمسة ويحتمل ان يكون مرادهم من جوازه الجواز
المقابل للوجوب كما هو ظاهر لفظ الجواز ويقتضيه بعض ادلتهم كالعسر والحرج واختلال نظام امر المعاش ونحو ذلك وعليه فيكون
مقابل المشهور القول الثاني الاتي بوجوب الاجتهاد عينا فالمشهور موسعون عليه بتجويز كل من الاجتهاد والتقليد وغير المشهور
مضيقون عليه بايجاب الاجتهاد كما ان المشهور على الاحتمال الاول مضيقون عليه بايجاب التقليد وبعض ادلتهم كالاجماع ونحوه
يحتمل للاحتمالين الثاني عدم جواز التقليد ووجوب الاجتهاد مطلقا وهو المحكي في المفاتيح وغيره عن السيد ابن زهرة في الغنية وفي المحكي
عن الذكرى والمقاصد العلية عن جماعة من قدماء الاصحاب وفي المحكي عن التهذيب والمبادي وشرحه عن معتزلة بغداد وفي المحكي عن
المعارج عن بعض المعتزلة والقائلون بهذا القول قد اختلف كلماتهم فظاهر بعضهم كما في المفاتيح عن السيد بن زهرة في الغنية وفي
المحكي عن الذريعة عن بعض وفي المحكي عن العدة عن قوم من البغداديين انه يجب عليه تحصيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية كما يجب عليه تحصيل
العلم في مسائل اصول الدين وظاهر جماعة كما في المحكي عن بعض قدماء اصحابنا وفقهاء حلب وفي المحكي عن المقاصد العلية عن كثير من القدماء وفقهاء
حلب كابي الصلاح وابن زهرة وجوب الاجتهاد عينا وعدم جواز التقليد فيحتمل هذا القول الى قولين كما احتمل قول المشهور الى قولين وجوب
التقليد وجوازه فتكون الاقوال في المسئلة ستة فاذا عرفت الاصل في المسئلة والاقوال فيها فاعلم ان الحق فيها قول المشهور بجواز التقليد
وعدم وجوب الاجتهاد عينا وان خالف الاصل للزوم الخروج عنه بالادلة الواضحة والبراهين الساطعة وهي كثيرة احدها الاجماع المحقق

كالمعارج والتهذيب والنهاية والمبادي وشرحه لفخر الاسلام منه

عن الذكرى

[illegible]
قال في القواعد الدينية لاصحابنا قولان احدهما وذكر كثير من الفقهاء وفقهاء حلب كابي الصلاح وابن زهرة بوجوب الاجتهاد وعدم جواز التقليد انتهى منه

العلوم

العلوم من تتبع كلماتهم من حال السلف والخلف على الافتاء والاستفتاء من غير نكير ولا تعرض للدليل بوجه من الوجوه ولم يسمع من زمان
الائمة الى زماننا هذا ان احدا انكر ذلك ومنع من الافتاء والاستفتاء وقد كان يخلو عظيم عاصر الائمة ولم يخل عن واحد منهم
انه انكر ذلك على احد منهم ولا اوجب خلافه بل كانوا يصوبونهم في ذلك ويامرونهم بالرجوع الى اصحابهم المجتهدين العارفين وقد جرت سيرتهم
وسيرة شيعتهم من ذلك الزمان الى زماننا هذا على ذلك على وجه لا يمكن انكار شيء من ذلك ومنكره مكابر بالبديهة ومنع الاجماع والسيرة
الكاشفة كشفا قطعيا عن ذلك بان افتائهم واستفتائهم انما هو للاطلاع والعلم باجماعهم ليعمل بالحكم على يقين اذ ذلك منهم كالافتاء والاستفتاء
في مسائل اصول الدين التي لا يجوز فيها التقليد والعمل بقول الغير من غير دليل اجماعا مدفوع بان افتائهم واستفتائهم في مسائل اصول الدين
مع ذكر الدليل وطلبه بخلافهما في المسائل الفرعية لتجردهما عن ذكر الدليل وطلبه وما ذلك الا لانهما للعمل لا لمعرفة الدليل وبما عن شيخ
الطائفة في العدة من ان على بطلان التقليد في اصول الدين ادلة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك كما في النكير ولا دليل
على بطلانه في فروع الدين ومنع الاجماع لمصير جمع من اعيان القدماء واجلاء الطائفة على عدم جواز التقليد ولدعوى السيد بن زهرة
ان الطائفة مجتمعة على انه لا يجوز العمل الا بالعلم ومنع اجماعهم على جواز العمل بقول الغير لجواز الخطاء عليه ولانه موضع الخلاف
وان امرهم انما هو رجوع العامي الى المفتي فقط واما العمل فلا بد ان يعلم فيناه وفيما غيره من علماء الامامية اجماعهم ويعمل بالحكم على
يقين فيه ما لا يخفى اما اولا فلان مخالفة الجماعة بنفسها لا يقدح في تحقق الاجماع على طريقة اصحابنا الذين لا يشترطون فيه اتفاق
الكل كما يشترطه العامة فيه واما ثانيا فلان اجماع الطائفة على عدم جواز العمل بغير العلم لا ينافي جواز التقليد الثابت بالاجماع وغيره
مما سيأتي من الادلة لانه عمل بالعلم لا بغيره ومنع السيد بن زهرة الاجماع على جوازه لا يصغى اليه مع نقل جمع كثير من اجلاء الطائفة
واعاظمهم وجمع من العامة الاجماع على جوازه كالسيد في الذريعة والشيخ في العدة والمحقق في المعارج والعلامة في النهاية وفي المبادي
وولده فخر الاسلام في شرحه والايضاح والشهيد في الذكرى والامدي في الاحكام والعضدي في شرح المختصر ونسب حكايته في المعالم الى
غير واحد من الاصحاب قال وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر ونسبه المحقق القمي
في القوانين بعد ان ادعاه الى صريح السيد المرتضى وغيره من علماء الخاصة قال والحق الجواز مطلقا سواء كان عاميا بحتا او عالما بطرق
من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمدعى في كلماتهم وصرح بالاجماع
السيد المرتضى وغيره من العلماء الخاصة قال في الذكرى بعد ما نقلنا عنه ويدفعه اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير نكير
ولا تعرض للدليل بوجه من الوجوه انتهى وكون استفتائهم العلماء للعلم باجماعهم يتم لو كان كل واحد من المستفتين يستفتي في كل مسئلة العلماء
فردا فردا وهو خلاف ما هو المعلوم من سيرتهم في الاستفتاء من استفتائهم عالما واحدا وما ذلك الا للعمل واما ثالثا فالمنع من مخالفتهم
لبعد مصيرهم الى ما هو واضح الفساد من وجوب تحصيل العلم والاجتهاد على العوام ولان جمعا من محققي اصحابنا كالفاضلين والسيد
عميد الدين وغيرهم لم ينسبوا ذلك الى احد من الامامية ولو كان فقهاء حلب ذاهبين الى ذلك لاطلعوا عليه وصرحوا به وتفرد الشهيد بنسبته
بالاطلاع عليه في غاية الغرابة ولو جمع بين حكاية الشهيد وعدم حكاية من تقدم ذلك بان فقهاء حلب ذهبوا اليه ثم عدلوا عنه
كان وجها وايد ذلك السيد السند خالي العلامة بما اجاد فيه وحسن حيث قال ومما يؤيد ما ذكرناه عدم نقل القول المذكور عن
الامامية وعن بعضهم احد من الاصوليين من العامة على الظاهر وعده من مطاعنهم كما نسب بعضهم القول بعدم حجية خبر الواحد اليهم
وجعلوه من مطاعنهم لان القول المذكور لو كان للامامية او لبعضهم لصح عده من المطاعن بزعمهم انتهى لا يقال ان علم العامي
بالاجماع من الادلة الاتية على جواز التقليد اما باجتهاده ودرايته او بتقليده وعمله بقول العلماء فان كان الاول فهو لا ينتج مجتهد خلاف
الفرض خصوصا في العمل بالاجماع المنقول الذي لا يفيد الا الظن وان كان الثاني فهو دور باطل لتوقف تقليدهم في العمل بذلك على جواز تقليدهم
وهو متوقف على تقليدهم في ذلك وهو دور مصرح لانا نقول نختار اولا الاول ولا يلزم منه خلاف الفرض لان علم العامي بالسيرة والاجماع على
جواز التقليد يحصل بادنى نظر والتفات الى عمل الناس وبناء العلماء ولا يتوقف على الاجتهاد ومعرفة المقدمات الست المعتبرة فيه
ومعرفة الاصول الاربعة ودلالتها من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل لان حصول العلم له بذلك لحصوله له من النظر في سلوك

وغيره

السيرة

السموات والارضين واختلاف الليل والنهار وبدلالة الاثر على المؤثر على وجود الصانع وثانيا الثاني ولا دور لان مسئلة جواز التقليد وعدمه من المسائل الاصولية لا يتوقف التقليد فيها على التقليد في الفروع وان توقف التقليد فيها على التقليد في هذه المسئلة الاصولية ثانيها ما احتج به المحققون من علماء الخاصة والعامة وهو انه لو لم يجز التقليد لوجب اما تحصيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية تكليفية كانت او وضعية كما هو ظاهر بعض القائلين بعدم جوازه او الاجتهاد المشروط بمعرفة مقدماته وشروطه واستفراغ الوسع بحيث الطاقة في تحصيل العلم او الظن بها عن ادلتها التفصيلية وامر الكل باحد الامرين حرجا عظيما وعسرا شديدا والزاما بما فيه اختلال نظام العالم وعيش بني ادم المنافي لغرض الحكيم على الاطلاق وذلك لافضاء الامر به في حق العامي وحق الخلق اجمع الى الفكر والنظر في ادلة الحوادث والنظر في فروع المسائل ودلائلها والى الاشتغال بذلك عن مصالح العباد عن المعايش وعن التناكح والتناسل والى تعطيل الصنايع والحرف وقطع الحرث والنسل وخراب الدنيا ورفع الاجتهاد والتقليد راسا وذلك لكثرة الوقايع الحادثة الفقهية وعدم نهاية لها والتباس دلائلها وكل واحد من الامور المذكورة فضلا عن جميعها حرج وضرر منفي عقلا ونقلا كتابا وسنة واجماعا والرجوع في غير ما علم بالضرورة من الدين من ثبوت تكاليف الهية كثيرة في غير ما علم من الاجماع والضرورة وموجب للخروج عن الدين وعدم التدين بشريعة سيد المرسلين مع كون ما علم بها امورا مجملة لا يعلم كيفيتها وتفاصيلها الا بالاجتهاد والنظر والترجيح في الادلة لا يمكن الامتثال فيها الا بذلك والعمل بالاحتياط فيها وفي غير ما علم بالضرورة والاجماع مع عدم امكانه فيما دار الامر فيه بين النقيضين او الضدين كالوجوب والحرمة والصحة والفساد والشرطية والمانعية ونحو ذلك موجب للعسر والحرج وعدم الخروج عن عهدة التكليف الثابت بيقين في واقعة او واقعتين فضلا عن الوقايع والحوادث الكثيرة الغير المتناهية وامر الكل بذلك من الرجال والنساء تكليف بما لا يطاق وكذا امرهم بالاجتهاد لقصور اكثرهم عن بلوغ درجة الاجتهاد وان اشتغلوا في التحصيل مدة عمرهم لان اكثرهم همج رعاع لا يتمكنون من التحصيل فضلا عن الاجتهاد الذي ليس امرا سهلا يتمكن منه كل احد ويحصل له الاجتهاد عند نزول الحادثة ووقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف مدة العمر او اغلبه فيه كما هو ظاهر لا يدانيه شك وريبة بل ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ومحصل ذلك كله ان العامي اذا نزلت به الحادثة ووقعت الواقعة الفرعية فاما ان لا يكون متعبدا ومامورا فيها بشيء وهو باطل اجماعا لانه خلاف اتفاق الفريقين واجماعهم على ثبوت التكليف فانهم بين موجب عليه التقليد والرجوع الى فتوى العلماء وموجب عليه الاستدلال او يكون متعبدا بشيء فاما بالاستدلال والنظر في الدليل المثبت للحكم او بالتقليد فان كان الاول فهو باطل لان الاستدلال اما بالتمسك باصالة البراءة او بالاحتياط او بالنظر في الادلة السمعية او العقلية والكل باطل اما الاولان فباطلان اجماعا كما عرفت واما الثالث فباطل لانه ان لزمه الاشتغال اما من حين عقله وكماله او حين نزول الحادثة والاول باطل لوجهين احدهما ان الرسول والائمة بعده لم يامروا من بلغ واستكمل عقله بالاشتغال في تحصيل رتبة الاجتهاد وكذا الصحابة والتابعين لم يلوموا تاركي طلب العلم ورتبة الاجتهاد وثانيهما انه لو اشتغل كل احد بعد عقله وكماله في الاستدلال الى استيعاب فنه بالنظر في ذلك المودي الى الضرر في امر المعاش المضطر اليه العباد واختل النظام وانتشر فيه الفساد والثاني تكليف ما لا يطاق لانه متعذر اذ يستحيل اتصاف العامي بصفة المجتهدين عند نزول الحادثة فانه يجب عليه على هذا التقدير اكتساب صفة المجتهدين عند نزول الحادثة وهو غير مقدور وبالبديهة وان كان الثاني فهو المطلوب وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في انه لو لم يجز التقليد وكان الواجب تحصيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية للزم تكليفهم بما فيه الحرج الشديد بل تكليف ما لا يطاق وهو باطل عقلا وشرعا فتعين التقليد وثبت جوازه فان قلت ان هذه المحاذير لاتية في مسائل اصول الديانات مع انه لا يسوغ التقليد فيها اجماعا قلت ان مسائلها محصورة اسهل ادلتها وادنى تامل فيها فانها عقايد مضبوطة محصورة بخلاف مسائل الفقه فان حوادثها منتشرة لا نهاية لها ومسائله كل واحدة منها مفردة بدليل على حالها وهي اكثر من المسائل الاصولية باضعاف مضاعفة كثيرة فلذا امتنع التقليد في مسائلها وجاز في مسائله فان قيل ان المحاذير المذكورة يمنع عن الاجتهاد بقدرها لا مطلقا قلنا ان اشتغال الجميع بالنظر والاجتهاد الى ما دون لزوم المحاذير المذكورة ان اريد به ان يشتغلون بالنظر والاستدلال الى ما دون لزومها وعند لزومها يتركون الجميع الاشتغال به ففيه اولا ان الاشتغال

فالذهاب في غير الاجماع ونحوهما الى اصالة البراءة مخالف للاجماع المحقق والمحكي وما علم بالضرورة من الدين م

لادى

الى ما دون لزومها لا يحصل به الاجتهاد والتمكن من الاستدلال فلا يفيد فائدة وثانيا انها تلزم بمجرد الاشتغال بذلك ولا يتوقف لزومها على مضي زمان وثالثا ان عند لزومها وترك الاشتغال ان لم يكلفوا بشيء فهو كما عرفت باطل اجماعا وان كلفوا بالتمسك باصالة البراءة او بالاحتياط فهو باطل اجماعا ايضا كما عرفت ايضا وان كلفوا بالتقليد فهو المطلوب الذي لا محيص عنه وان اريد به ان يشتغل الجميع بالنظر والاستدلال فمتى لزمت المحاذير المذكورة اشتغل بعضهم بالنظر والاستدلال وترك الباقون الاشتغال ففيه مضافا الى ما عرفت من لزومها بمجرد الاشتغال من دون توقف على مضي زمان ان التاركين للاشتغال يتعين عليهم التقليد لما مر فلا محيص عنه وهو المطلوب ايضا لانا لا نريد بجواز التقليد جوازه للجميع وانما نريد جوازه لغير المجتهد فان وجوب الاجتهاد بالوجوب الكفائي لا العيني مجمع عليه بين الفريقين ولا خلاف فيه وانما الخلاف بينهما في وجوبه عينا على الجميع وان اريد به اشتغال الجميع بالنظر والاستدلال في المسائل الى ان يلزم العسر والحرج والضرر ويتركون الاشتغال بالنسبة الى غيرها من المسائل ففيه مضافا الى لزوم ذلك بالاشتغال به ولو في مسئلة من المسائل ان ما يلزم من الاشتغال فيه بدلا عن المسائل اما ان لا يكلفون بشيء فيه او يكلفون فيه بالرجوع الى اصالة البراءة او بالعمل بالاحتياط او بالتقليد لا سبيل الى ما عدا الاخير لما عرفت فتعين التقليد فان قلت ان تعذر الاجتهاد وتعسره على العوام ومنعه من طلب المعاش يتم على طريقة المجوزين للتقليد القائلين بحجية الظواهر المحتملة كالقياس وخبر الواحد ونحوهما والقائلين بالادلة الظنية لان امر الاجتهاد عندهم صعب يحتاج الى صرف مدة العمر او اغلبه فيه واما المانعون عنه العاملون بالقطعيات فتعذره وتعسره عندهم ممنوع لان امره عندهم سهل لا يحتاج الى تعب شديد لما عن فقهاء حلب من الاقتصار على القطعيات كالاجماع ونحوه وما يتمكن المكلف من تحصيل العلم به بسهولة وان قل وفيما عدا ذلك وان كثر يعمل بالاحتياط المحصل للعلم بالواقع او بالاصول القطعية كاصالة الاباحة في المنافع واصالة الحرمة في المضار واذا ورد نص قاطع في متنه ودلالته فيعمل به ويترك العمل بالاصول المخصصة به وادراك حكم العقل بالاباحة في المنافع والحرمة في المضار سهل على العامي لا صعوبة فيه لانه ان كان به شيء من الذكاء عرف حكم العقل وان كان في غاية البلادة ينبهه المفتي وكما ان الاشتغال في اصول العقايد لا يكون متعذرا ولا متعسرا ولا مانعا من طلب المعاش فكذا معرفة هذا القدر اليسير لا يتعذر ولا يتعسر ولا يمنع من طلب المعاش لانه ان وجد دليل قطعي من اجماع ونحوه او نص قاطع في متنه ودلالته فيدركه بادنى اشارة من قول المفتي وان لم يوجد فينبهه على حكم العقل ولو منع طلب المعاش من ذلك لكان منعه من وجوب النظر في مسائل اصول الديانات والى ما فيه من الصعوبة والافتقار الى الكد الشديد ومعلوم ان الصحابة ما كانوا يلومون من لم يتعلم علم الكلام قلنا اولا ان القطعيات وما يمكن حصول العلم فيه بالاحكام الشرعية الفرعية بسهولة ليست الا ضروري الدين والمذهب والاجماع والخبر المتواتر معنى والمحفوف بالقراين القطعية والعقل القاطع والمكاشفة والالهام الالهي ومعلوم ان شيئا منها في جميع المسائل الشرعية الفرعية لا يحصل للعلماء المجتهدين الصارفين جميع اوقاتهم الباذلين انفسهم في تحصيل الاحكام الشرعية ومعرفتها فكيف بالعوام فكلما يدل على انسداد باب العلم على العلماء يدل على انسداد بابه على العوام بطريق اولى ودعوى ان حصول العلم بالاحكام للعوام اسهل من حصوله للعلماء لان كثرة تطرق الشبهة في حصول العلم على العلماء يوجب صعوبة تحصيل العلم لهم فان منع الشبهة من حصول العلم امر ظاهر بديهي ولذا اشترط في حصول العلم بالتواتر عدم سبق الشبهة وقلة حصول العلم لاهل الوسواس وصاحب الجربزة ليست الا لكثرة الشبهات وتراكم الاحتمالات بخلاف العوام فانه يحصل لهم العلم بالاحكام الشرعية بمراجعة الايات والروايات المتعلقة بها ولا يحصل العلم بها للعلماء بمجرد ذلك ولذا يعتقد العوام في مسائل اصول الدين بادنى شيء ولا كذلك العلماء وليس ذلك الا لما ذكر فانسداد باب العلم بها على العوام ممنوع وان سلمنا انسداد بابه على العلماء مدفوعة بان حصول العلم بها للعوام يتوقف على الرجوع الى الايات والاخبار بقدر ما يحتاج اليه وهو غير ممكن مع سعيهم فيما لا بد منه من نظم امور معاشهم وتكليفهم بعدم الاشتغال بامر معاشهم تكليف بما لا يطيقونه ولا ينقادون اليه فانهم مع تجويز التقليد لهم لا ينقادون اليه الا الاوحدي منهم فكيف بالاجتهاد وتحصيل العلم بالاحكام الشرعية وبان حصول العلم بها لهم بمراجعة الايات والاخبار ممنوع اشد المنع لتوقفه على معرفة معانيها ودلالتها وهي لا تحصل الا بعد تحصيل العلوم الادبية واللغة وعلم التفسير ونحو ذلك مما لا يحصل الا بتعب كثير وكد شديد

مع انهم اذا زاولوا المراجعة حصلت لهم شبهة عظيمة خصوصا بالنسبة الى اصحاب الافكار القوية والاذهان المستقيمة لا يقدرون على
حلها الا بعد معرفة مقدمات الاجتهاد وشرائطه وبان الايات والاخبار اكثرها بل جلها ظواهر لا تفيد العلم ومحصل العلم منها
كان كالسوداوي المحصل للعلم من جهة امور لا توجب العلم في عادة العقلاء وبان سهولة حصول العلم للعوام دون العلماء توجب
كون مراتب العوام اعلى من مرتبة العلماء وكون كد العلماء في تحصيلهم العلم امرا فاسدا قبيحا وهو خلاف ما نطقت به الايات
والاخبار وحكم به العقل من عدم تسوية من يعلم ومن لا يعلم وما ورد في مدحهم وعلو درجاتهم وعظم شانهم وما لهم في تحصيلهم
العلم من الاجر والثواب بان سد باب العلم للعوام بل جميع المكلفين في زماننا بل في كل زمان الا المعصومين ع ومن اختص بهم
امر بديهي غني عن البيان وثانيا ان القطعيات غالبا لا تفيد الا امورا مجملة واحكاما كلية ككون الصلوة واجبة والصوم واجبا
والحج واجبا والبيع مشروعا والصلح جائزا ونحو ذلك لا يعلم تفاصيلها وكيفياتها وشروطها واحكامها المعلوم ثبوتها في الجملة
بالضرورة من الدين والمذهب ولا يمكن العمل بها الا بعد ثبوتها ولا يمكن اثباتها الا باعمال الادلة الظنية والنظر والترجيح فيها و
من المعلوم ان العامي لا يتمكن من ذلك فلا بد له من التقليد فيها لان بدونه لا يمكنه العمل لانه غير متمكن من تحصيل العلم بها ومن البين ان
العمل لا يتحقق الا بايجاد الكيفية التي لا يعلمها فما يعلمه من الكليات والمجملات لا ينفعه في العمل وما ينفعه في العمل لا يعلمه فلو كان التكليف
بالاحكام الشرعية منوطا بالعلم بما في الواقع ونفس الامر لزم ان لا يكون احد من العوام بل من العلماء في هذه الازمنة بل في جميع الازمنة
مكلفا بها بل يلزم ذلك بالنسبة الى جميع الملل والاديان للقطع بانسداد باب العلم بتفاصيل العبادات والمعاملات واجزائها
واركانها وشرائطها واحكامها التي لا تحصل تلك الاعمال الا بها امر لا يختص بطائفة دون اخرى وزمان دون اخر وامة دون امة
وان حصل الاختلاف من جهة اخرى فتجرد العلم بعناوين عامة ككون الصلوة واجبة يجب فيها الركوع والسجود والبيع حلالا مع
فيه تعيين الثمن ونحو ذلك من الكليات لا ينفع لعمل المكلف فيلزم هدم فروع الدين راسا فينحصر الدين في الاصول وهذا باطل
بالضرورة ومن ادعاه فقد انكر ضروري الدين واي ضروري فيكون كافرا لما ثبت من ان منكر ضروري من ضروريات الدين كافر
وثالثا ان القطعيات حصولها لما عدا الضروري من الدين والمذهب منها للعامي ممنوع لتوقفه على معرفة اقوال العلماء والاخبار والايات
ومعانيها ودلالتها وكيفية استفادة الحكم منها ومعرفة القرائن المفيدة للقطع واحتفاف الخبر بها ومعرفة حكم العقل وكيفية حكمه ومن
المعلوم ان معرفة هذه الامور مختصة بالعلماء المتتبعين في الاخبار وكلمات العلماء واقوالهم العارفين طرق الدلالة وكيفية العمل بها
ولا يحصل للعوام كما هو واضح ورجوعهم في معرفة ذلك الى قول العلماء والسؤال منهم تقليد لهم وعمل بقولهم في الدليل وهو تقليد له
وعمل بفتواهم ايضا ورابعا ان مع انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية اذا اقتصر العامي على القطعيات وما يتمكن من حصول العلم به بسهولة بقي
في غيرها من وقايع كثيرة غير متناهية اما ان لا يكون مكلفا بشيء او يكون مكلفا بشيء فان كان الاول فهو باطل لما عرفت من مخالفة
الاجماع واستلزامه الخروج من الدين ومخالفة لما هو المعلوم بالقطع واليقين من ثبوت تكاليف كثيرة فيها وان كان الثاني
فلا يخلو اما ان يكون مكلفا بالاجتهاد او بالعمل بالاحتياط او بالرجوع الى حكم العقل باصالة البراءة في الشك في التكليف واصالة
الاباحة في المنافع واصالة الحرمة في المضار او بالرجوع الى فتوى المجتهد والسؤال من العالم لا سبيل الى الاول لما عرفت من
استلزام وجوب الاجتهاد على جميع العباد عينا العسر والحرج والضرر والضرار واختلال النظام وفساد الحرث والنسل وخراب البلاد
بل تكليفا بما لا يطاق وان فسر الاجتهاد بما مر عن فقهاء حلب كما صرح به المحققون والضرورة حاكمة به لتوقفه على معرفة العلوم الادبية
وغيرها مما يعجز عنه العوام بل العلماء ايضا لما نرى من ان جمعا من الاذكياء والعلماء يبذلون جهدهم سنين متطاولة في تحصيل مرتبة
الاجتهاد ولا يحصلون ادنى مرتبته مع تفريغ انفسهم عن كل شغل يخل به فكيف بالعوام الذين لا حظ لهم من العلم ولا ادراك
لهم اصلا كاهل السوق واهل القرى والبوادي كالاكراد والاعراب وغيرهم والنساء والعبيد والجواري وحديثي التكليف
مع كثرة مشاغلهم وشدة حاجتهم الى امر المعاش وعدم تمكنهم من فهم الاجماع وحقيقته وتحققه وفهم ان الاصل في المنافع
الاباحة وفي المضار الحرمة وفهم النصوص الظاهرة ومعانيها واطلاعهم عليها كيف لا وقد صار كل ذلك مطارح انظار الاذكياء

ومحل

ومحل انظار العلماء ورجوعهم في فهم ذلك الى قول العلماء وتثبيت العلماء لهم عليه في متابعتهم للعلماء في ذلك مع عدم امكان فهم اغلبهم
ذلك باشارة العلماء وتعليمهم ايضا وعدم امكان رجوع اكثرهم الى العلماء في فهم ذلك لبعدهم وعدم تمكنهم من الوصول اليهم او
لعدم فهمهم ذلك وعدم فهمهم الرجوع الى العلماء فيه فهو على تقدير امكانه وحصوله عين التقليد في الدليل وهو مستلزم للتقليد
في الحكم باسوء حال كما يشير اليه ما عن الشهيد في الذكرى بعد نقل قول فقهاء حلب من قوله وما ذكروه لا يخرج عن التقليد عند
التحقيق وخصوصا عند من اعتبر حجية خبر الواحد لان للبحث فيه عرضا عريضا انتهى فتعذر الاجتهاد وتفسيره ولو بنحو ما عن فقهاء حلب
بديهي لا يحتاج الى البيان ولا يفتقر الى اقامة الحجة والبرهان ويدل عليه مضافا الى ما ذكرناه ان وجوب الاجتهاد على العامي
بنحو ما عن فقهاء حلب يوجب تطرق الفساد العظيم ووقوع الخلل الجسيم والهرج والمرج في الدين كما هو ظاهر وهو باطل بالضرورة ولا
الى الثاني لانه مع انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية لا يمكن الاحتياط اما فيما دار الامر فيه بين الضدين والنقيضين فظاهر
واما في غيره من الحوادث الغير المحصورة فلانه مع افضائه الى العسر والحرج والضرر والضرار واختلال النظام وسد باب المعاش و
التناكح والتناسل وعدم الخروج عن عهدة التكليف بل وتكليف ما لا يطاق مخالف للاجماع الفريقين لاجماعهم على عدم وجوب
الاحتياط على المجتهد فلا يجب على العامي لتساويهما في الوجوه الدالة على عدم وجوبه مع ان العمل بالاحتياط بعين التقليد في الاخذ
بقول المفتي لان القول بوجوب الاجتهاد عينا على عامة المكلفين في غاية الشذوذ والندرة والقول به وان نسب الى فقهاء
حلب الا انك قد عرفت انه لم يقل به احد من اصحابنا بل الظاهر ان اصحابنا متفقون على جواز التقليد بل وجوبه فان لم يكن
مجمعا عليه فعليه معظمهم ومن المعلوم ان ما هو كذلك تطمئن به النفس ولو سلم تساويهما وفقد المرجح في البين فالقاعدة العقلية
تقتضي التخيير بينهما ومعه يثبت جواز التقليد وعدم وجوب الاجتهاد عينا ولا الى الثالث لما عرفت من عدم تمكن اكثر العوام
من فهم حكم العقل وكيفيته ومورده فتعين الرابع وهو التقليد وهو المطلوب وخامسا انه لو سلم امكان حصول العلم للعامي
بسهولة في كيفية عبادة او معاملة فهو في غاية القلة والندرة وغيره في غاية الكثرة ومن المعلوم ان في اقتصاره على ما علمه ورجوعه
في غيره الى الاصل خروجا عن الدين بالقطع واليقين لا يقال ان التكليف مشروط بالعلم عقلا وشرعا وحيث لا علم فلا تكليف
لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه وقبح التكليف بدونه ولذا من لم يسمع صيت الاسلام ولا يخطر بباله لا يكون مكلفا ولا معاقبا
اتفاقا فالناس باسرهم علماؤهم وعوامهم كهذا لا يكونوا مكلفين فيما لم يعلموا به لانتفاء شرط التكليف بالنسبة اليهم لانا نقول فرق
واضح بين من لم يسمع صيت الاسلام وبين العامي الذي يعلم بالضرورة ثبوت التكليف بفروع الشريعة فيجب عليه الفحص وتحصيل
العلم حسب الامكان فمن لم يعلم ثبوت التكليف راسا لا شيء عليه قطعا لا عقلا ولا شرعا واما من انقاد الى الاسلام وعلم
بالضرورة ان فيه فروعا واصولا وعلم اجمالا جملة من مسائل الاصول وان الاحكام الشرعية الفرعية باقية الى يوم القيمة
وان حلال محمد ص حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة ولا يعلم تفاصيلها فيجب عليه تحصيل العلم بتفاصيلها مع
امكانه لثبوت العلم الذي هو شرط التكليف فمع عدم امكانه لما علم بالضرورة من عدم امكان الوصول الى الواقع يجب عليه
الرجوع الى الاسباب الشرعية والعمل بمقتضاها وهي الاجتهاد بالنسبة الى المجتهد والتقليد والسؤال من العلماء بالنسبة الى
العامي الذي لا يمكنه العلم بالواقع ولا الاجتهاد الذي هو عسر وحرج ولم يعمل احد من الامامية علماؤهم وعوامهم بغير علم ولم يسلك عليه
مسلكا بغير بصيرة ودراية بل الكل متفقون على ان العمل في الدين لا بد ان يكون على وجه القطع واليقين فالمجتهد العامل بالظن و
غيره مما لا يفيد العلم انما يعمل بالعلم الحاصل له من الادلة القطعية الدالة على اعتبار ظنه وعلى ان الشارع اوجب عليه العمل به كما اوجب
العمل لظاهر اليد وبالظن في الصلوة وفي القبلة وغيرهما واصالة طهارة الاشياء وشهادة العدلين وقول ذي اليد ونحو ذلك
مما يكون التكليف بها منوطا بالعلم وليس العمل بها عملا بما لا يعلم والعامي يعمل بقول المفتي لما علم من ان الشارع اوجب عليه العمل بقوله ومن
المعلوم ان المجمع عليه بين علماء الاسلام كافة ان ما دل من العقل والنقل على حرمة العمل بالظن وبقول الغير مورده ما لا يفيد بغير العلم
العلم ما لم يقم قاطع على اعتباره وهو لا يشمل محل البحث الذي دل القاطع من العقل والنقل على اعتباره فالمدعي ان العمل بغير العلم قبيح

عقلا

عقلا وشرعا ان عنى ما ذكرنا فما ادعاه حق لكن محل البحث وهو جواز التقليد للعامى ليس منه وان عنى ان العقل يحكم بقبح التكليف بما لا يفيد العلم بالواقع مع التمكن من العلم بالواقع فهو حق ايضا لكن محل البحث ليس منه ايضا لما هو المعلوم بالضرورة من انسداد باب العلم الى الواقع على العلماء المتبحرين فضلا عن العوام وان عنى ان العقل يحكم بقبحه مطلقا وان لم يتمكن من العلم بالواقع ففساده ظاهر لا يحتاج الى البيان فان عادة العقلاء قد جرت على الاعتماد بامور لا يفيد العلم بالواقع كالمكاتيب والاخبار والامارات ونحوها وطريقة المعاملات والمحاورات التى عليها بناء العالم من آدم الى الخاتم عم وبناء الشرع عليه في المخاطبات الشرعية وغيرها وعلى الامارات في القبلة الظنية وغيرها والاسباب الظاهرة والدلالات الظنية في العبادات والمعاملات والاقارير في الاحكام وقطع الخصومات والحدود والديات والتكاليف الالهية وكون الشئ قبيحا من جهة لا يلزم ان يكون قبيحا من جميع الجهات بل قد يكون قبيحا من جهة وحسنا من جهة اخرى وكذا كون الشئ حسنا من جهة لا يلزم ان يكون حسنا من جميع الجهات كالصدق فانه حسن بالذات الا اذا كان ضارا فيصير قبيحا والكذب فانه قبيح بالذات الا اذا كان نافعا فيصير حسنا وكعقوق فعل قبيح مطلقا ومن جميع الجهات كالظلم وفعل حسن مطلقا ومن كل جهة كالايمان لا بوجوب الفعل الاختيارى فيهما بل ينقسم اليهما والى ما ذكرناه الذى منه العمل بالظن وبغير العلم ومنه التقليد الذى هو قبيح مع التمكن من الاجتهاد بغير عسر وحرج والقبيح مع عدم التمكن منه اصلا او الا بعسر وحرج وضرر منفى شرعا فان قلت ان وجوب الاجتهاد على العامى ان استلزم العسر والحرج والضرر فنمنع بطلان اللازم لان التكليف بما فيه الحرج ليس كالتكليف بما لا يطاق المحال في المنع العقلى لعدم كونه محالا وانما دلت الايات والروايات على المنع عنه وهى لا تفيد الا الظن والمجوزون التقليد له لا يجوزون له العمل بالظن وايضا هى عمومات قابلة للتخصيص فتخصص بما دل على وجوب العمل بالعلم ومع عدم امكان حصول العلم بالواقع يقوم الظن مقامه لانه اقرب الى العلم ومع ذلك هى عمومات معارضة بالعمومات الدالة على حرمة التقليد والعمل بقول الغير من غير علم والتعارض بينهما من تعارض العامين من وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع هذه العمومات على ان الاجتهاد يجب عينا على كل احد حيث لم يوجد من به الكفاية اتفاقا من الفريقين وهو مستلزم للعسر والحرج ايضا فما هو الجواب عنه في هذه الصورة فهو الجواب في غيرها قلنا اولا ان التكليف بما فيه الحرج العظيم والعسر الشديد كالتكليف بما لا يطاق المحال في المنع عقلا لان التكليف بما فيه الحرج دليل عدم جوازه غير منحصر في الايات والاخبار بل يدل عليه ايضا الاجماع القطعى بل العقل ايضا لان تكليف الحكيم على الاطلاق بما فيه الحرج والضرر ظلم مناف للعدل والعقل حاكم بقبحه فهو مناف للقواعد المقررة النافية للظلم المثبتة للعدل وثانيا ان العمومات المانعة عنه شمولها لكل ما فيه حرج وان كان ظنيا لكن شمولها لبعض افراده قطعى لان مع عدم شمولها لشئ من افراده يوجب اللغوية في كلام الحكيم المنزه عنها كما لا يخفى ومحل البحث ان كان من ذلك البعض فهو المطلوب والا فهو ملحق به بالاولوية القطعية اذ لا حرج اعظم من الحرج اللازم من وجوب تحصيل العلم او الاجتهاد على عامة العباد عينا او العمل بالاحتياط فيما لا يعلمون حكمه في الواقع ونفس الامر وثالثا ان التعارض بين العمومات المانعة عنه والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وان كان من تعارض العامين من وجه الا ان الترجيح مع العمومات المانعة عن العسر والحرج والضرر والضرار لاعتضادها بالاجماعات المحكية حكاية مستفيضة بل متواترة والشهرة العظيمة القريبة من الاجماع والموافقة للشواهد العقلية وتقدمها على كثير من العمومات المعارضة لها تعارض العامين من وجه ورابعا وجوب الاجتهاد عينا في صورة فقد من يقوم به الكفاية على كافة العباد من الرجال والنساء ممنوع بل الظاهر انه لا يجب عينا في هذه الصورة الا على من له اهلية الاشتغال في تحصيل رتبة الاجتهاد وعلى المستعدين له من المشتغلين المحصلين الذين لقلتهم لا يوجب تحصيلهم رتبة الاجتهاد اختلال النظام ولا العسر والحرج عليهم كما هو واضح وخامسا ان ثبوت التكليف بما فيه الحرج في صورة فقد من يقوم به الكفاية من الصور النادرة في غاية الندرة بل لا تكاد توجد لا يوجب ثبوته وجوازه في غيرها من الصور الغالبة الكثيرة في غاية الكثرة بالبديهة ثالثها قوله تعالى في سورتى النحل والانبياء فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون احتج به المحققون على جواز التقليد ورجوع الجاهل الى العالم وجه الدلالة ان الذكر عبارة اما عن العلم كما عن مجمع البيان او عن اهل القرآن من العلماء كما عنه ايضا وعلى التقديرين المراد السؤال عن اهل العلم واهل القرآن من العلماء وهو باعتبار صيغة الجمع في فاسئلوا عام للمخاطبين بنفس الخطاب ولغيرهم المشاركين لهم من الغائبين والمعدومين الى يوم الدين باعتبار ما دل على

الاشتراك

الاشتراك من الاجماع وقوله عم حكمى على الواحد حكمى على الجماعة وحلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرام محمد حرام الى يوم القيمة وغير ذلك وباعتبار حذف المضاف المفيد للعموم لكل ما لا يعلم على وجه يدخل فيه محل البحث ولا يختص ببعض ما لا يعلم بعينه او لا بعينه لانه على التقديرين غير مفهوم من اللفظ ومستلزم لتخصيص المفهوم من معنى السؤال وهو طلب الفائدة ببعض الافراد وبعض الصور دون بعض وهو خلاف الاصل وباعتبار اطلاق الامر بالسؤال عام لصورتى حصول العلم بالسؤال عن العالم وعدمه ووجوب السؤال عنه يدل على قبول قوله ووجوب العمل بقوله حصل العلم من قوله ام لا لان قوله بنفسه ومن حيث هو لا يفيد العلم قطعا واذا افاده احيانا فهو باعتبار قرائن داخلة او خارجة من اجماع او احتفاف بقرائن مفيدة للعلم واهل الذكر لا يراد به جميعهم كما توهم ولانه لا يفيد العموم الجمعى ولا الافرادى العرفى ولا الاستغراقى لصدق اهل الذكر واهل العلم واهل القرآن على كل فرد فرد من افراد العلماء بخصوصه كصدق اهل القرية على كل فرد فرد من اهلها فلا يكون الامر بالسؤال عن اهل الذكر امرا بالسؤال عن جميع العلماء او اكثرهم فيكفى في الامتثال به السؤال عن واحد منهم لما عرفت ولان تكليف احاد المكلفين المتفرقين في الامصار والاعصار بسؤال ما لا يعلمه عن جميع العلماء المتشتتين في الامصار والبلدان والقرى المستدرجين بحسب الازمان والاعصار تكليف بما لا يطاق وموجب لفوات تكليفه فيما لا يعلمه لان ذلك محال عادة بل وعقلا ايضا لاختلافهم في الانظار والافكار وعدم امكان اتفاقهم في حكم كل ما لا يعلمه احاد المكلفين بحسب الراى والنظر وتقييد اطلاق الامر بسؤال من لا يعلم في كل ما لا يعلمه عمن يعلم بما اذا علم السائل اجماع العلماء على حكم ما لا يعلم او احتفاف قول من يسئله بما يفيد العلم له تقييد للاطلاق بالصور النادرة في غاية الندرة لا ينصرف الاطلاق اليها ومع ذلك خلاف الاصل وخلاف ما هو المتعارف في العرف والعادة من عدم حمل المطلقات على الفروض النادرة وموجب لان يكون وجوب السؤال مشروطا بعلم السائل باحد الامرين وهو اولا خلاف الاجماع وثانيا علم السائل باحد الامرين يتوقف على معرفة اقوال العلماء واجماعهم او احتفاف جواب من يسئله بما يفيد العلم به واذا عرف ذلك فيكون سؤاله وجوابه لغوا لانه تحصيل للحاصل فامره سبحانه من لا يعلم بالسؤال عمن يعلم انما هو لجواز التقليد ووجوب العمل بقول من يعلم لان السؤال بدون العمل لغو لا فائدة فيه وكون فائدته حصول العلم قد عرفت فساده واحتمال فائدة اخرى غير الامرين خلاف الاصل والظاهر ونادر في غاية الندرة لا يحمل الاطلاق عليه ولا ينصرف اليه ومما ذكرنا يظهر الجواب عما يقال من ان وجوب السؤال والامر به لا يستلزم كونه للعمل لا عقلا ولا نقلا لانه كما يحتمل ان يكون لذلك يحتمل ان يكون للعلم والاطلاع او لامر اخر غيرهما لحصول الفائدة بكل واحد منها وان الفائدة الثانية اظهر للتعبير عن المسئول عنه بالاهل الذى هو معنى الجمع ومن المعلوم انه اذا سئل عن الجميع فاجابوا يحصل العلم عادة ولو كان المراد جواز التقليد والعمل لكان التعبير بذى الذكر وبالعالم ونحوهما اولى ولو سلم عدم ظهوره فهو محتمل ومع احتماله لا يتم الاستدلال وفيه مضافا الى ما عرفت من ان شمول الاهل للجميع ليس على سبيل الحقيقة ولا على سبيل العموم الاستغراقى وان التعبير بالاهل لكون المخاطبين بالسؤال الجماعة لا لمعنى الجمعية فيكون كقوله اكرموا العلماء الذى اطلاقه يقتضى اكتفاء كل واحد من المامورين بالاكرام باكرام واحد من العلماء كما هو ظاهر وقوله فاذا سئل الجميع فاجابوا حصل العلم عادة ممنوع لانه انما يحصل العلم اذا اجابوا بشئ واحد مطلقا وان اجاب كل واحد منهم بجواب مغاير لجواب الاخر وجواب الجميع بجواب واحد لا يتحقق الا في واقع يكون حكمها مجمعا عليه بينهم وهى الفروض النادرة في غاية الندرة لا ينصرف الاطلاق اليها وحمله عليها خارج عن المحاورات العرفية وعن المتعارف والعادة بالبديهة ووجوب السؤال وان لم يستلزم وجوب التقليد وكونه للعمل لا عقلا ولا نقلا الا انه كما عرفت مفهوم من اطلاق الامر بالسؤال الدال عليه بالدلالة الالتزامية المعبر عنها بدلالة الخطاب المعتبرة كدلالة اكرم زيدا ان جائك على عدم وجوب الاكرام عند عدم المجئ ودلالة طويل النجاد على طول القامة وكثير الرماد على الجود ونحو ذلك واحتمال الفائدة الثانية قد عرفت فساده واحتمال فائدة غيرهما قد عرفت ما فيه ايضا فان قلت ان حمل الامر بالسؤال على السؤال لحصول العلم فيه ارتكاب محذور واحد وهو تقييد اطلاقه بما اذا حصل العلم منه وحمله على السؤال للعمل فيه ارتكاب محذورين احدهما تخصيص اهل الذكر بالعالم الذى يجوز تقليده لانه لا يجوز تقليد كل عالم وثانيهما تخصيص عموم ما لا يعلم المستفاد من حذف المضاف بما يجوز التقليد فيه

واتفاق جميع العلماء في حكم كل ما لا يعلمه كله كما انه محال عادة بل وعقلا

وهو

وهو الفروع ويخرج منه ما لا يجوز التقليد فيه كاصول الدين واصول الفقه عند المعظم وكثير من الموضوعات ولا يلزم شيء منهما على الحمل الاول لان حصول العلم من كل عالم في كل ما لا يعلم وان كان من اصول الدين واصول الفقه والموضوعات وغيرها معتبر ولو كان العالم كافرا او غيره ممن لا يجوز تقليده ولا ريب ان ارتكاب محذور واحد اولى من ارتكاب محذورين مع ذلك التقليد وان كان خلاف الظاهر فهو اولى من التخصيص لانه لا يجوز فيه لانه لا يلزم منه استعمال اللفظ المطلق في غير ما وضع له بخلاف التخصيص فانه مجاز لانه استعمال العام وارادة الخاص مجازا وهو استعمال له في غير ما وضع له ودعوى اولوية التخصيص من التقييد لشيوعه بحيث اشتهر انه ما من عام الا وقد خص بخلاف التقييد الذي لم يشتهر انه ما من مطلق الا وقد قيد ممنوعة بل لا يبعد دعوى العكس ودعوى ان المراد من العام في قولهم ما من عام الا وقد خص الاعم من المطلقات المحمولة على العموم والالفاظ الموضوعة للعموم كما هو التحقيق لان اطلاق العام على كل منهما بطريق الحقيقة فان مجازية استعمال اللفظ المطلق في العموم لا يستلزم مجازية اطلاق لفظ العام عليه بعد استعماله في العموم والا لكان اطلاق لفظ الامر على يغتسل و يتوضأ ونحوهما مما استعمل في معنى الامر مجازا او باطلا قطعا قلنا ولا ان حمل اهل الذكر على من يجوز تقليده لا يكون تخصيصا ولا يجوز الا ان العالم بغير المسائل الشرعية والعالم بها غير العامل بها ليسا باهل الذكر لان الظاهر ان اهل الذكر هو العالم بها العامل بها دون غيره والعالم العامل بها يجوز تقليده فيما يجوز التقليد فيه وهو الفروع وعدم جواز تقليده في الاصول وكثير من الموضوعات يوجب التخصيص في عموم ما لا يعلم المستفاد من عموم حذف المضاف فلا يلزم من كون المراد من الامر بالسؤال الامر به للعمل الا محذور واحد ايضا وهو تخصيص عموم كل ما لا يعلم بما يجوز فيه التقليد وبالجملة الاية الشريفة دالة على وجوب السؤال فيما يجب فيه المسئلة ممن له اهلية السؤال ولا ريب ان من له اهلية السؤال في الاحكام الالهية انما هو الفقيه الذي يجوز تقليده ليس الا وما يجوز فيه التقليد ليس الا ما لا يدل الدليل على عدم جوازه فيه فالامر دائر بين ارتكاب التقييد وعدمه ولا ريب ان الثاني اولى للاصل وغيره فتدبر وثانيا ان اولوية التقييد الذي لم يكن استعمال الامر في غير ما وضع له من التقييد والتخصيص فالتخصيص اولى لشيوعه وبناء العرف عليه واطلاق العام في قولهم ما من عام الا وقد خص على المطلق المستعمل في العموم وان كان بطريق الحقيقة الا انه نادر لا ينصرف اليه الاطلاق في قولهم ما من عام الا وقد خص فحمله على الاعم من المطلقات المحمولة على العموم والالفاظ الموضوعة للعموم خلاف الظاهر وثالثا انه لو سلم اولوية التقييد من التخصيص ومساواته له فلا ريب ان التخصيص هنا وان تعدد اولى من هذا التقييد الخارج عن المتعارف كما عرفت من ان المجاز لانه مرجوح بالنسبة الى المجاز المتعارف المرجوح بالنسبة الى التخصيص ورابعا لو سلم عدم خروج هذا التقييد عن المتعارف في العادة وسلم اولويته من التخصيص فهذا التخصيص اولى منه لما عرفت من انه المفهوم من اللفظ بالدلالة الالتزامية المعتبرة ولاعتضاده بفهم المعظم واحتجاجهم بالاية الشريفة على جواز التقليد ورجوع الجاهل الى العالم في موارد عديدة وعلم حجية المعتبر للعلم بها على ما ذهب اليه من اعتباره واما ما قد يقال من ان عموم الاية الكريمة قد ورد في مورد خاص وهو في حق كفار قريش حيث انكروا نبوة نبينا ص ورسالته معللين بان الله سبحانه اجل من ان يجعل البشر رسولا بل الرسول لا بد وان يكون ملكا ليدعو الخلائق الى الله سبحانه فنزل في الرد عليهم وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فالمامور بالسؤال ليس الا القريش والمسئول عنه ليس الا اهل التورية والانجيل كما عن مجمع البيان حاكيا عن ابن عباس وغيره والمسئول منه ليس الا ارسال الرسل من جنس الرجال فلا دلالة في الاية الشريفة على المطلوب بوجه من الوجوه لان موردها لا يجوز التقليد فيه اتفاقا بل يجب تحصيل العلم فيه فلا يجوز تخصيص عموم الاية الكريمة بما يجوز فيه التقليد فانه غير جائز لقبح استثناء مورد العام منه كيف وقد ذهب فريق من الاصوليين فيما اذا ورد عام في مورد خاص الى ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل كما هو المشهور المؤيد المنصور ففيه المنع من عدم جواز تخصيص العموم بغير المورد واخراج المورد منه سيما اذا دل القاطع على اخراجه وكان طريقة العرف واهل اللسان على العمل بالعموم وعدم الاعتبار بخصوص المورد ودعوى ان العبرة بعموم اللفظ انما هي اذا كان اللفظ بملاحظة خصوص المحل باقيا على افادة العموم واما اذا لم يكن كذلك بان كان العموم على حسب المورد وبقدرها فليس ذلك تخصيص العموم

التخصيص الذي هو استعمال الموضوع للعموم
في غير ما وضع له وهو الخصوص تم بل
التخصيص اولى منه لما حقق في محله
من انه لو دار الامر بين ٤

بخصوص السبب والمورد لا بعموم اللفظ
تخصيص عموم الاية الشريفة بما يجوز
فيه التقليد ليس بصحيح وان قلنا بان
العبرة

بالمورد كي يقال ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب هنا بل تحصيل العموم بالمورد وبينهما فرق واضح مدفوع بظهور بقاء العموم على عمومه بملاحظة المورد لان لزوم تحصيل العلم في خصوص المورد انما هو باعتبار دليل خارجي من اجماع وغيره دل على اعتبار العلم فيه واعتبار العلم فيه لا ينافي دلالة الاية الشريفة على وجوب السؤال فيه لما عرفت من دلالتها على السؤال فيما لا يعلم حصل العلم من السؤال فيه ام لا فهو بناء على اعتبار العلم فيه داخل في اطلاقها او عمومها فلا يرتفع العموم بملاحظة كما هو واضح والمنع عن افادة الامر بالسؤال العموم ووجوبه في كل ما لا يعلم نظرا الى عدم كون الصيغة من صيغ العموم غايته وجوبه وجواز التقليد في الجملة وهو اخص من المدعى بل لا يرتبط به لاحتمال اختصاصه بما يجوز فيه التقليد في الجملة او بصورة حصول العلم من الجواب ضعيف جدا يظهر ضعفه تماما من افادة حذف المضاف العموم وان العبرة بالعموم لا بخصوص المورد مضافا الى انه اذا ثبت جواز التقليد في الجملة ثبت مطلقا اما لعدم القائل بالفصل او لان الصورة الخاصة من فروع الدين وللاولوية ان كانت من اصول الدين واصول الفقه او الموضوعات مع ان الحمل على الاخيرين بعيد غاية البعد واحتمال اختصاصه بصورة حصول العلم من الجواب قد عرفت فساده فانه لا اطلاق الامر بالسؤال مع انه لو كان المراد باختصاصه بصورة حصول العلم من الجواب لجاز الامر به بالسؤال عن اهل الذكر لحصوله بالسؤال عن غيرهم ايضا فلو كان الامر به لذلك لكان اللازم ان يقال فاسئلوا ~~اهل الذكر~~ ان كنتم لا تعلمون اللهم الا ان يقال ان التخصيص بالسؤال عن اهل الذكر لان تحصيل العلم به اسهل واقرب الى الحصول من السؤال عن غيره فان قلنا انا لا نسلم ان المراد من اهل الذكر جميع العلماء الذين يجوز تقليدهم لظهور كلمات المفسرين في اختصاصه بطائفة خاصة لا يجوز تقليدهم ولاختلافهم في تفسيره فمنهم من فسر اهل الذكر بمن مضى من الامم السابقة مطلقا مؤمنا كان او كافرا كما عن الرماني والازهري في المحكي عن مجمع البيان لان الذكر ضد السهو وهو متعلق بالعلم والذكر بمنزلة السبب المؤدي الى العلم في نكر الدليل ولذا سمي العلم ذكرا فاهل الذكر اهل العلم باخبار من مضى من الامم ومنهم من فسره باهل الكتاب وهم اهل التورية والانجيل كما عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتاده في المحكي عن المجمع لانه يخاطب مشركي مكه حيث انهم كانوا يكذبون النبي ص لشدة عداوتهم له مطلقا ويصدقون اليهود والنصارى فيما يخبرون به من كتبهم ومنهم من فسره باهل القران وهو المحكي عن ابن زيد في المحكي عن المجمع لان الذكر القران فهم العلماء بالقران وقد روي عن علي ع قال نحن اهل الذكر وروي ذلك عن ابي جعفر ع ايضا ومنهم من فسر بعضهم ان الله تعالى سمى النبي ص ذكرا في قوله تعالى ذكرا رسولا قلنا ان ظاهر اللفظ هو السؤال عن اهل العلم للعمل كما عرفته ولا ينافيه كلمات المفسرين في تاويل الاية الشريفة وتنزيلها فان للقران سبعين بطنا مع ان كلمات المفسرين لم تثبت ولم تثبت حجيتها سيما مع معارضة بعضها مع بعض وقد اشار الى ذلك السيد الاستاد خالي العلامة في المفاتيح و وكلام المفسرين الذي اشار اليه في مجمع البيان لم تثبت ومجرد النقل عنهم لا يفيد الثبوت مضافا الى انه لم تثبت حجيته تماما كالذي رواه عن امير المؤمنين ع فان قيل ان المراد من اهل الذكر اهل بيت العصمة ع كما ورد في الاخبار الكثيرة ففي خبر عبد الله ابن عجلان عن ابي جعفر ع في قول الله عز وجل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قال رسول الله الذكر انا والائمة ع اهل الذكر وخبر عبد الرحمن بن كثير قال قلت لابي عبد الله ع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قال الذكر محمد ص ونحن اهله المسئولون وخبر الوشاء قال سئلت الرضا ع فقلت جعلت فداك فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فقال نحن اهل الذكر ونحن المسئولون وخبر ابي بكر الحضرمي قال كنت عند ابي جعفر ع ودخل عليه الورد اخو الكميت فقال جعلني الله فداك اخترت لك سبعين مسئلة ما يحضرني منها مسئلة واحدة فقال ولا واحدة يا ورد قال بلى قد حضرني منها واحدة قال ع وما هي قال قول الله تبارك وتعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون من هم قال ع نحن وخبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال ان من عندنا يزعمون ان قول الله عز وجل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون انهم اليهود والنصارى قال اذا يدعونكم الى دينهم ثم قال بيده الى صدره نحن اهل الذكر ونحن المسئولون وخبر الوشاء ايضا عن ابي الحسن الرضا ع قال سمعته يقول قال علي بن الحسين عليهما السلام على الائمة من الفرض ما ليس على شيعتهم وعلى شيعتنا ما ليس علينا امرهم الله عز وجل ان يسئلونا قال فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فامرهم ان يسئلونا وليس علينا الجواب ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا وعن الكليني عليه الرحمه

الذكر

انه روا هذه الاخبار فی اصول الکافی فی الباب الذی عقده لان اهل الذکر الذی امر الله تعالی الخلق بسؤالهم هم الائمة ع وروی
مثل هذه الاخبار من طرق العامة ایضا کخبر الحافظ محمد بن مؤمن الشیرازی الذی هو من علمائهم وثقاتهم فی تفسیر الآیة الشریفة
باسناده الی ابن عباس قال اهل الذکر یعنی اهل بیت محمد وعلی وفاطمة والحسن والحسین صلوات الله علیهم اجمعین وهم اهل العقل
والبیان وهم اهل بیت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائکة والله ما سمی الله المؤمن مؤمنا الا کرامة لامیر المؤمنین صلوات الله
علیه وعن محمد بن مؤمن انه روی هذا الحدیث من طریق اخر عن شعبان الثوری عن السدی عن الحارث باتم من هذه العبارة وحکی
المولی محمد صالح المازندرانی ره فی شرحه علی اصول الکافی انه قال قال رسول الله ص الذکر انا والائمة ع اهل الذکر سمی صلی الله ذکرا لانه یذکر
بالوعظ والنصیحة کما سمی بشیرا ونذیرا لانه یبشر بالثواب وینذر بالعقاب وعن ابن الاعرابی انه ذکر عن بعضهم ان لله تعالی الف اسم
وللنبی ص کذلک وذکر منها علی التفصیل بضعا وستین وعن عیاض انه قال له ص اسما جائت فی الایات والروایات جمعنا منها کثیرا فی کتاب
الشفا وینبغی ان یعلم ان اهل الذکر اطلق علی القران ایضا لانه موعظة وتنبیه فلو فسر الذکر بالقران لکان صحیحا وکان الائمة ع اهل
الذکر لکن التفسیر الاول لکونه عن صاحب الشرع مقدم علیه قلنا انه لا شبهة فی ان الائمة ع اهل الذکر واهل العلم لانهم صلوات الله
علیهم معدن العلم ومنبعه وان علومهم الصافیة علوم حقیقیة واقعیة لا تزول عنهم بالعوارض والسوانح العارضة یعلمون الامور و
الاشیاء بحقایقها وکنهها وعلومهم بتعلیم الله سبحانه ونعم وانتشر العلم منهم الی شیعتهم ومحبیهم الذین استضاؤا باشعاع انوارهم و
اقتبسوا العلم من ضیاء مصباحهم فلا شبهة فی شمول الایة لهم ودخولهم فیها وانهم الاصل فیها وغیرهم ممن یشملهم الایة الشریفة تبع لهم
وانما الکلام فی اختصاص اهل الذکر بهم وعدم صدق اهل الذکر علی غیرهم من علماء شیعتهم الذین اخذوا العلم منهم ع ولا دلالة فی هذه الاخبار
وغیرها علی ذلک ولو دلت فهی موهونة بفهم المعظم من عموم اهل الذکر وشمولها العلماء شیعتهم ولو سلم عدم وهنها بفهم المعظم فالظاهر
ان تفسیر اهل الذکر بهم صلوات الله علیهم لانهم اظهر الافراد واکملها وغیرهم من العلماء تبع لهم علی ان ذلک تفسیر وتنزیل لا ینافی شمول
اهل الذکر لغیرهم بظاهر اللفظ الذی هو حجة مع ان هذه الاخبار المرویة من طرقنا اسانیدها ضعیفة لما اشار الیه السید السند
خالی العلامة فی المفاتیح من اشتمالها علی معلی بن محمد الضعیف وعبد الله بن عجلان الضعیف ایضا وعبد الرحمن بن کثیر وابی بکر الحضرمی الغیر
المعتبر ومحمد بن الحسین واحمد بن محمد المشترکین بین الثقة وغیرها وعلی من لم یعلم حاله ولو سلم اعتبارها فقد یناقش فی دلالتها بامکان التخصیص
بصورة التمکن من الوصول الیهم ع والسؤال عنهم وفی صورة عدمه یرجع الی عموم اللفظ وکونه تخصیصا مخالفا للاصل معارض بان
التخصیص بهم ع مط خلاف الاصل ایضا فیتعارضان ویتساقطان فیبقی عموم اللفظ علی حاله لکنه کما تری لان تخصیص عموم اللفظ بهم
مط لازم علی تقدیر صحة الاخبار المذکورة فان التخصیص بهم ع فی صورة امکان السؤال عنهم ع وبقاء العموم علی حالها فی صورة عدمه
مستلزم لاستعمال العام فی اطلاق واحد فی معناه الحقیقی والمجازی وهو غیر جائز کما علیه جماعة وعلی تقدیر جوازه کما علیه اخرون
فهو مع انه خلاف الاصل مرجوح بالنسبة الی التخصیص بهم مط فیرجح قطعا ولو ساواه ولم یرجح احدهما علی الاخر فتصیر الایة الشریفة
مجملة لا یصح التمسک بها فی محل البحث فالاولی فی الجواب ما ذکرناه فان قلت ان الایة الکریمة علی تقدیر دلالتها علی جواز التقلید و
العمل بقول المفتی فهی معارضة بما دل من الکتاب والسنة وغیرهما علی عدم جواز العمل بغیر العلم والعمل بالعمومات الناهیة عنه اولی
من العمل بعموم هذه الایة الشریفة لکثرتها ووضوح دلالتها واعتضادها بالاصل قلت ان العکس اولی لاعتضاد الایة الشریفة باجماع
اصحابنا واتفاقهم عدا النادر منهم علی جواز التقلید وبان عدم جواز التقلید ووجوب الاجتهاد علی عامة المکلفین من الرجال
والنساء والصبیان عسر وحرج وتکلیف بما لا یطاق ویؤدی الی اختلال النظام وخراب الدنیا وغیر ذلک من الادلة المتقدمة و
الاتیة وما یقال فی ترجیح العمل بالایة الشریفة علی العمل بتلک العمومات فی محل البحث لان تعارضهما من تعارض العام والخاص فان الایة
الشریفة اخص والخاص مقدم علی العام ففیه ما لا یخفی لان التقلید والعمل بقول المفتی وان کان اخص من العمل بما وراء العلم لانه فرد
من افراده الا انه اعم من جهة شموله لصورتی افادته العلم وعدمه فتعارضهما من تعارض العامین من وجه اللهم الا ان یمنع شموله لصورة
العلم لانه فی صورة افادة قول المفتی العلم لا یکون تقلیدا وعملا بقول الغیر بل هو عمل بالعلم وبعد تسلیم ان الایة اخص من العمومات

المانعة

المانعة عن العمل بما وراء العلم لا وجه له لما قد یقال ان تقدیم الخاص علی العام لیس من باب التعبد بل انما هو من جهة ان الخاص اقوی دلالة
من العام وهو اذا تساویا من جمیع الجهات الا من هذه الجهة والا فقد یرجح العام علی الخاص وان تعدد واتحد العام کما اذا اعتضد العام
برجحات وقرائن خارجیة یصیر العام اقوی دلالة من الخاص وقد یتوقف فیما اذا ساوت دلالة العام بملاحظة المرجحات الخارجیة
لدلالة الخاص علی وجه لا یترجح احدهما علی الاخر وذلک لما عرفت من اعتضاد الایة بما لا یعارضه اعتضاد العام بالکثرة
والموافقة للاصل ولو فرض تساویهما من جهة المرجحات فالخاص مقدم علی العام کما هنا رابعها قوله تعالی فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة
لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون وقد تمسک به جماعة من المحققین ایضا وجه الدلالة
انه سبحانه امر الطائفة من کل فرقة بالنفر والتفقه وانذار الباقین من کل فرقة اذا رجعوا الیهم والانذار یعم الانذار بالروایة
وبالفتوی بل الظاهر منه هنا الثانی لان التفقه انما هو الاجتهاد وتحصیل الاحکام الشرعیة من مدارکها وانذار الفقیه
غالبا بالفتوی وبیان ما یفتی به وفائدة تعلم الطائفة وتفقههم وانذارهم القوم لیس الا قبول المنذرین بالفتح انذار المنذرین
بالکسر وعملهم به وهو عین التقلید لانه اذا لم یجز للمنذرین التقلید والعمل بالانذار لکان الانذار وایجابه لغوا ولانه لو کان
الاجتهاد واجبا علی الاعیان لاوجب الله سبحانه النفر والتفقه علی الجمیع لا تخصیصه بطائفة ولان المنذرین ان کانوا غیر
مکلفین بفروع الشرع فهو باطل اجماعا بل ضرورة من الدین والمذهب وان کانوا مکلفین بها فاما من غیر تعلم وتفقه
فهو تکلیف ما لا یطاق وان کان بالتعلم فهو باطل ایضا لانه یلزم عموم وجوب التعلم والتفقه لکافة المکلفین والمفید
خلافه فیتعین التقلید تما یقال من ان ایجاب التفقه علی بعض الفرقة لا یلزم عدم ایجابه علی البعض الاخر حتی یکون خلاف
المفید ضعیف جدا لان ایجابه علی البعض من حیث هو وان لم یلزم منه ذلک الا ان ایجابه وایجاب الانذار علی البعض یلزم
منه ذلک کما هو واضح واضعف من ذلک ما قد یقال من انا نمنع کون المراد من التفقه الاجتهاد بل المراد به اخذ العلم
عن النبی ص وانذار القوم بالروایة لا الفتوی وذلک لان اخذ کل طائفة من کل فرقة العلم عن النبی ص وانذار القوم بالروایة
غیر ممکن فیکون تکلیفا بالامر المحال وبما لا یطاق فلا یکون المراد منه الا الاجتهاد وارادة اخذ المتمکن العلم عنه ص و
الانذار بالروایة واجتهاد غیر المتمکن وانذاره بالاجتهاد والفتوی او ما یعمه والانذار بالروایة یوجب استعمال اللفظ فی
اطلاق واحد فی معنیین حقیقیین او حقیقی ومجازی وهو بقسمیه اما ممتنع او جائز ونادر وعلی خلاف الاصل وما عن
المحقق فی المعارج من انه لقائل ان یقول الانذار ما یوجب التخویف ولکن قد یکون باعثا علی النظر فی الادلة فلم لا یجوز
ان یکون هو المراد ففیه ان انذار الطائفة الباعث علی الاجتهاد والنظر فی الادلة لیس باشد واقوی من انذاره سبحانه
وتخویفه کل فرقة وایجابه علیهم الاجتهاد والنظر فی الادلة فتخصیصه عز وجل التفقه والانذار ببعض الفرقة اقوی
شاهد ودلیل علی عدم کون المراد من الانذار فی الایة الشریفة التخویف الباعث علی الاجتهاد وان المراد منه التخویف
الباعث علی العمل بما یبینه المنذر من الاحکام الشرعیة والتکالیف الالهیة والاستدلال علی اثبات المدعی بقوله تعالی ان
الذین یکتمون ما انزلنا من البینات الایة کما عن الذکری والکفایة وبانه لا ریب فی انه لا یجوز تقلید غیر العالم ولا تقلید
العالم الفاسق فلو لم یجز تقلید العالم العادل لتساویا من هذه الجهة والاصل عدمها والعموم قوله تعالی هل یستوی الذین
یعلمون والذین لا یعلمون وقوله عز من قائل افمن کان مؤمنا کمن کان فاسقا لا یستوون ضعیف جدا الا انه یمکن ان یجعل
مؤیدا واضعف من ذلک الاستدلال علیه بان المفتی اذا لم یکن عادلا فلا کلام فی عدم جواز تقلیده واذا کان عادلا
وافتی فقد اخبر بالحکم لان الفتوی خبر لغة وان لم یکن خبرا اصطلاحا فیجب قبوله والعمل به لعموم مفهوم ایة النبا بناء علی
تقدیم الحقیقة اللغویة علی العرفیة مط وان کانت عامة والعرفیة خاصة ووجوب العمل بالفتوی هو التقلید وذلک
لانه علی تقدیر تسلیم تقدیم اللغة علی العرف مط نقول ان المفتی یخبر ان ما یفتی به مؤدی ظنه کما هو المصرح به فی صغری الحقیقة
قیاسه وهو ان هذا ما ادی الیه ظنی ومفهوم ایة النبا لا یدل الا علی قبول خبره وتصدیقه فیما اخبر به من ان ما افتی به مؤدی

ظنه

طه واما انه يجب العمل بظنه فلا يدل عليه مفهومها بل يحتاج الى دليل اخر غيره والعمل بالخبر المروى عن الامام ع عمل باخبار الراوى ان ما يخبر به
قول الامام ع لا بمفهوم الآية الشريفة والعمل بما يخبر به عمل بقول الامام ع لما دل على وجوب طاعته وانه حجة الله على عباده خامسها
الاخبار المتواترة المتظافرة الدالة على جواز التقليد بل وجوبه صريحا وظاهرا منها الخبر الطويل المروى عن البحار بالاسناد
الى ابى محمد العسكرى ع المتضمن لآخره نقول قال رجل للصادق ع فاذا كان هؤلاء القوم من اليهود لا يعرفون الكتاب الا بما
يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم فان لم يجز لاولئك لا
القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء من علمائهم فقال بين عوامنا وعلمائنا وعوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث استووا القبول
فان الله قد ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم واما من حيث افترقوا فلا قال بين لى يا ابن رسول الله قال ع ان عوام اليهود كانوا
قد عرفوا علمائهم بالكذب الصريح واكل الحرام والرشاء وتغيير الاحكام من وجهها بالشفاعات والعنايات والمصانعات وعرفوهم
بالتعصب الشديد الذى يفارقون به اديانهم وانهم اذا تعصبوا ازالوا حقوق من تعصبوا عليه واعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له
من اموالهم وظلموهم من اجلهم وعرفوهم يقارفون المحرمات واضطروا بمعارف قلوبهم الى ان من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز
ان يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله فلذلك ذمهم لما قلدوا من قد عرفوا ومن قد علموا انه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه
ولا العمل بما يؤديه اليهم عمن لم يشاهده ووجب عليهم النظر بانفسهم فى امر رسول الله ص اذ كانت دلائله اوضح من ان تخفى واشهر من ان لا
تظهر لهم وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك
من يتعصبون عليه وان كان لاصلاح امره مستحقا وبالترفرف بالبر والاحسان على من تعصبوا له وان كان للاذلال والاهانة مستحقا
فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهائهم واما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا
لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فاما من ركب من القبائح
والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منه عنا شيئا ولا كرامة مولينا الصادق ع فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا
لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم واما من ركب من القبائح و
الفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة وهو كما ترى صريح فى جواز تقليد الفقيه العادل من
الشيعة مط والمنع من تقليد الفقيه الغير العادل مط ومنها قول ابى جعفر ع لابان بن تغلب فى عدة من الاخبار المعتبرة اجلس فى مسجد
المدينة وافت الناس فانى احب ان يرى فى شيعتى مثلك ومنها الخبر المروى فى المحكى عن المحاسن المتضمن لقول ابى جعفر ع وبقول العلماء
فاتبعوا اهتداء ماموا باتباع قول العلماء وتقليدهم ومنها خبر عمر بن حنظلة وابى خديجة المتضمنان لامر مولينا الصادق ع بالترافع و
التحاكم الى من نظر فى احاديثهم وحلالهم وحرامهم وعرف احكامهم كما فى الاول والى من عرف شيئا من قضاياهم كما فى الثانى وقصور
سنديهما غير قادح بعد انجبارهما بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية والوجوه ويكون اولهما مقبولة فلا دعى جماعة ومنهم شيخنا المتقدم
الشهيد الثانى فى ذلك عمل الاصحاب بها وثانيهما معروفة بمشهورة ابى خديجة وقصور دلالتهما باعتبار ورودهما فى التحاكم والعمل بالحكم
فلا دخل لهما بالفتوى غير قادح ايضا لما قاله السيد السند خالى العلامة فى المفاتيح من ان الترافع قد يكون باعتبار التنازع فى الموضوع
كما اذا ادعى ملكية دار فى يد غيره فانكره وقد يكون باعتبار اشتباه الحكم كما اذا كان فيما انتقل اليه بالبيع الواقع على وجه المعاطاة
او فى نشر الحرمة بعشر رضعات ونحو ذلك والرجوع الى الحاكم ح تقليد له كما لا يخفى قال والرواية مطلقة شاملة للقسمين فهى باطلاقها
تدل على المدعى وذلك لوضوح ان العمل بالحكم باعتبار اشتباه الحكم لم يكن عملا بالفتوى قطعا بل هو عمل بالحكم وان كان حكم الحاكم
مستندا الى فتواه ولذا يجب على المحكوم عليه العمل به فى تلك القضية الخاصة وان كان حكم المسئلة عنده خلافه ولا يجوز له العمل به فى
واقعة اخرى غيرها وكذا المحكوم له ولا يجوز نقضه لا لغيره من الحكام ولا له وان تبدل رايه واختار خلافه ويحرم رده ومن
المعلوم يجوز نقضها والعدول عنها ولا يجب على المقلد تقليده فيها بل يجوز له تقليده فيها وتقليد غيره المخالف له فى الفتوى ان الفتوى
بل العمدة القول فى الفصل الذى ادعاه وليا تحقق فى محله من ان القاضى لا يجوز له القضاء الا اذا كان مجتهدا ومفتيا

والاجماع

والاجماع على عدم جواز الترافع الا عند مجتهد جامع للفتوى فرتبته ايضا متاخرة عن مرتبة الاجتهاد والافتاء فاذا ثبت
بالخبرين وجوب العمل بحكم الحاكم ثبت جواز العمل بفتواه بل وجوبه بطريق اولى ودعوى ان الخبرين تعارضهما عموم ما دل
على المنع من العمل بما وراء العلم وتعارضهما من تعارض العامين من وجه والترجيح مع تلك العمومات لانها مع كثرتها منها ما هو من
كتاب الله تعالى وانه متواتر وقطعى سندا مدفوعة بمنع كون الترجيح مع تلك العمومات بل هو مع الخبرين لان غيرهما من الاخبار المتقدمة
من التواتر معنى والآيات المتقدمة لاعتضادها بالكثرة وبما هو من كتاب الله تع ايضا وبالشهرة العظيمة وغيرهما من المرجحات
المتقدمة وبتقييد اطلاق الخبرين بصورة حصول العلم بالحكم تنزيل له على الفرد النادر فى الغاية وخارج عن المحاورات العرفية ومخالف
للاجماع على عدم اعتبار حصول العلم فى نفوذ الحكم ولزوم العمل به وحرمة التخلف عنه وتنزيلهما على صورة حصول العلم بالفتوى و
ابقائهما بالنسبة الى الحكم مع انه استعمال اللفظ فى معنييه وهو ممتنع عند جماعة وممكن عند اخرين الا انه عندهم غير واقع او واقع على اطلاقهما
فى غاية الندرة يوجب تخصيص تلك العمومات المانعة بالنسبة الى الحكم وتقييد اطلاق الخبرين بالنسبة الى الفتوى لى واذا دار الامر
بين تخصيص تلك العمومات فقط والعمل باطلاق الخبرين فى كل من الحكم والفتوى وتخصيص تلك العمومات بالنسبة الى الحكم وتقييد اطلاق
الخبرين بالنسبة الى الفتوى فلا ريب ان الاول اولى وارجح بل هو المتعين ومنها مكاتبة اسحق بن يعقوب الى مولنا صاحب الزمان روحى
له الفداء يسئل عن مسائل اشكلت عليه فورد التوقيع بخطه صلوات الله عليه واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا
فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله عليهم وهى كما ترى صريحة فى الامر بالرجوع الى رواة احاديثهم العالمين باحكامهم واخذ احكامهم منهم و
الامر بالرجوع الى رواة احاديثهم انما هو للعمل باقوالهم وفتاويهم لا للعمل بالاحاديث لتعليله ع ذلك بقوله فانهم حجتى عليكم وانا
حجة الله فكما يجب اخذ الاحكام منه ع كذا يجب اخذها من رواة احاديثهم ولانه لو كان المراد الرجوع اليهم للعمل باحاديثهم لورد فى
التوقيع الامر بالرجوع الى احاديثهم المروية عنهم ومنها خبر عبد الله بن سبرة المروى احدهما فى المحكى عن المحاسن وثانيهما فى المحكى عن
الكافى عن جعفر بن محمد ع قال قال رسول الله ص من عمل بالمقاييس فقد هلك واهلك ومن افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ
والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك ونحوهما الخبر المروى عن العوالى المتضمن لقول النبى ص من افتى الناس بغير علم كان ما يفسد
من الدين اكثر مما يصلحه ومن افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك ومفهوم هذه
الاخبار يدل على جواز الفتوى مع الامرين واطلاق جوازها تدل بالدلالة الالتزامية على جواز التقليد وقبول الفتوى و
تقييده بصورة حصول العلم منها لا دليل عليه فالاصل عدمه ومع ذلك تنزيل للاطلاق على الندرة افراده وهو بعيد فى الغاية ومنها
خبر ابى عبيدة الحذاء عن ابى جعفر ع قال من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من
عمل بفتياه ومنها خبر عبد الرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبد الله ع اياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتى الناس برايك
وان تدين الله بما لا تعلم ونحوه خبر مفضل بن زيد عنه ع ايضا قال قال ابو عبد الله ع انهاك عن خصلتين ففيهما هلك الرجال انهاك
ان تدين الله بالباطل وتفتى الناس بما لا تعلم ومنها الخبر المروى عن مصباح الشريعة قال قال الصادق ع لا تحل الفتيا لمن لا يستفتى
من الله عز وجل بصفاء سره واخلاص عمله وعلانيته وبرهان من ربه فى كل حال لان من افتى فقد حكم والحكم لا يصح الا باذن من
الله وبرهانه اذ لا يعلم انه هو الذى يدخل بين الله تع وبين عباده وهو الحاجز بين الجنة والنار قال سفيان بن عيينة ينتفع بعلمى غيرى
وانا قد حرمت نفسى نفعها ولا يحل الفتيا فى الحلال والحرام بين الخلق الا لمن كان اتبع الخلق من اهل زمانه وناحيته وبلده بالنبى ص
قال امير المؤمنين لقاض هل تعرف الناسخ من المنسوخ قال لا قال هل اشرفت على مراد الله عز وجل فى امثال القرآن قال لا قال
هلكت واهلكت والمفتى يحتاج الى معرفة معانى القرآن وحقائق السنن وبواطن الاشارات والآداب والاجماع والاختلاف و
الاطلاع على ما اجمعوا عليه وما اختلفوا فيه ثم حسن الاختيار ثم العمل الصالح ثم الحكمة ثم التقوى ثم ح ان قدر ومنها الاخبار التى
تمسك بها المجوز لتقليد الميت والاخبار الواردة عنهم ع المتضمنة لامرهم فيها بالرجوع الى محمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن و
الفضل بن شاذان وامثالهم واخذ معالم الدين عنهم وهذه الاخبار مع كثرتها وتراكمها ودلالتها بانواع الدلالات الظاهرة على

جواز التقليد المجتهد العادل العارف بالاحكام الكلية من مداركها المقررة لشرف المطلع عليها المتدبر التام فيها على القطع بجواز
وشناعة القول بالمنع عنه وفساد ما احتج به المانعون عنه وقد احتجوا بوجوه ضعيفة موهونة اهون من بيت العنكبوت احدها ما في
القوانين عن البغداديين من ان تجويز المستفتي الخطاء على المفتي يمنع عن قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح فيكون
التقليد قبيحا ولانه لا يجوز التقليد في البحث في الاصول فاذا كان مكلفا بالاجتهاد والعلم فيها فلا بد من ان يكون متمكنا منه والا
لزم التكليف بالمحال ومن تمكن من الاجتهاد فيها فيتمكن منه في الفروع ايضا لانها اشكل من الفروع واكثر شبهات ومحصله انه لو جاز
التقليد في مسائل فروع الدين لجاز في مسائل اصوله كالتوحيد والعدل والنبوة والتالي باطل للزوم تحصيل العلم بمسائل
اصوله اجماعا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة فان المقتضي لجوازه في الفروع ليس الا حصول الظن بصدق المفتي ولزوم العمل به المتعسر
الاجتهاد فيها وتحصيل العلم بها وهذا المقتضي بعينه ثابت ايضا في الاصول التي الاجتهاد فيها وتحصيل العلم بمسائلها اصعب واشكل
والوجهان كما ترى في غاية الظهور من الضعف اما الوجه الاول ففيه اولا ان مطلق تجويز الخطاء لا يمنع عن العمل والا لمنع عن العمل
بكثير مما ثبت جواز العمل به شرعا ولا يفيد العلم ويحتمل الخطاء كالعمل بشهادة العدلين وظاهر يد المسلم وقول ذي اليد وقول
اهل الخبرة وغير ذلك مما هو في غاية الكثرة فجواز العمل بها ما الا لدلالة الادلة القطعية الدالة عليه مع احتمال الكل ولو احد منها الخطاء والمفسدة وفيه
اقوى دليل وشاهد على ان مطلق تجويز الخطاء والمفسدة لا يصلح للمنع عن العمل وقد ابدى ذلك السيد السند خالي العلامة في المفاتيح
قال ومما يعضد ما ذكرنا ما تقرر عند العقلاء من ان الشر القليل يجوز ارتكابه لجلب الخير الكثير فليتدبر انتهى قلت ويجوز ارتكابه
لدفع الشر الكثير والمفسدة العظيمة وثانيا ان مطلق تجويز الخطاء لو منع عن العمل لمنع عن عمل المجتهد بنفسه بظنه واجتهاده في
تحصيل الاحكام الشرعية من مداركها المقررة بحسب وسعه وطاقته اذ لا يعتبر في اجتهاده تحصيل العلم بها الذي لا يحتمل معه الخطاء
ويكفي فيه الظن بها المحتمل معه الخطاء لما ثبت من التخطئة وفساد التصويب وان حكم الله تعالى واحد لا يختلف باختلاف اراء المجتهدين فكما
ان المستفتي يجوز الخطاء على المفتي وكذا المجتهد نفسه يجوز الخطاء فيما ظن انه حكم الله تعالى في حقه وحق مقلديه وقد دل القاطع
مع هذا التجويز على حجية ظنه ووجوب عمله به وثالثا ان قبح التقليد انما هو لعدم افادة العلم واحتماله الخطاء والمفسدة وهذا
بعينه جار في الاجتهاد الذي اوجبه على الاعيان المانعون عن التقليد بل هو فيه على ما صرح به المحققون اقوى واجلى وذلك لوجوه
اما اولا فلظهور ان كثيرا من العوام بل عامتهم الا النادر منهم لا يتمكنون من الاجتهاد وفهم الاحكام من ادلتها ولو بتعليم العالم
ولا يدركون شيئا مما يحتاجون اليه من الاحكام ولا شيئا من مداركها ولو بتفهيم العالم اياهم لا الاجماع ولا النصوص ولا غيرها
ولا معانيها ولا كيفية دلالتها وخلوها عن المعارض ووجوه الترجيح عند وجوده وهو ظاهر واما ثانيا فلظهور انه لو امكن
تحصيله بعضهم فهم شيء من ذلك ولو قليلا بتعليم العالم فلا يساعده زمانه ولا اوقاته على فهم شيء من ذلك بنفسه او بتعليم العالم اياه
وكذا العالم لا يساعده الا نزرا واوقاته على تعليم قليل مما يحتاج اليه بعضهم فكيف بعامتهم وبجميع ما يحتاجون اليه واما ثالثا فلظهور
انه لو فهموا شيئا من ذلك بتعليمه وتفهيمه وبيانه مدارك حكم المسئلة من الاجماع والنصوص وغيرهما من مداركه وكيفية دلالتها
واسباب الترجيح فلا يكون فهمهم ذلك بطريق العلم الا ان العالم غير عالم بذلك فكيف بهم ففهمهم لا يكون الا بطريق الظن ونحوه
مما يحتمل الخطاء والمفسدة ولا يكون فهمهم اقوى من فهم العالم المعلم لهم بل فهمهم اضعف من فهمه بمراتب شتى فتجويز الخطاء في
فهمهم اشد واظهر ومع ذلك تجويز الخطاء عليهم من جهتين من جهة فهمهم ومن جهة فهم العالم وتعليمه وبيانه بخلاف تجويز
الخطاء على المفتي فانه من جهة واحدة وهي من جهة فهمه خاصة فان قلت ان بعضا من المانعين عن التقليد لا يجوز التقليد على الا
ايضا بل اوجب تحصيل العلم قلت ان فساده اظهر يظهر مما قدمناه سابقا ومما سياتي في الجواب عن حجته على العلم ولزوم تحصيله
واما رابعا فلظهور ان اخذ المدارك من العالم والمفتي وعلمهم بها تقليد ومتابعة له في الدليل بل وفي الفتوى ايضا كما اشار اليه
وصرح به الشهيد قدس سره في المحكي عن الذكرى فانه بعد ان نسب جواز التقليد الى اكثر الامامية ونسب الى بعض قدمائهم وفقهاء
حلب وجوب الاستدلال على العوام والاكتفاء فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص

الظاهرة

الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع علم قاطع في سنده ودلالته وان النصوص محصورة قال وما ذكره
لا يخرج عن التقليد عند التحقيق خصوصا عند من اعتبر حجية خبر الواحد فان في البحث عنه عرضا عريضا انتهى والظاهر ان مراده
كما صرح به جماعة ومنهم المحقق القمي في القوانين ان الرجوع الى الاجماع والنصوص وغيرهما من مدارك الاحكام مبني على صحة
الاستدلال بها وهو من المسائل الاجتهادية سيما اذا كانت النصوص من اخبار الاحاد التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز لهم الاعتماد
على شيء منها الا بعد الاجتهاد في حجيتها وجواز العمل بها فاذا اعتمدوا فيها على قول العلماء فهو تقليد وان اجتهدوا في ذلك
ايضا مع انه غير ممكن كما عرفت فلا فرق بينهم وبين المجتهد مع ان ظاهرهم انهم يفرقون بينهم وبينه حيث اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع
من مناقشة العلماء للحاجة ما قالوه ورابعا ان قبح التقليد ان سلم فهو مع عدم قيام القاطع على عدم جوازه وثبوت الرخصة
فيه من الشارع كما دل عليه الايات الواردة في ذم تقليد الكفار اباءهم وقوله عز وجل قل او لو كانوا لا يعلمون شيئا ولا يهتدون
وذلك انما هو تقليد الجاهل غير العالم لان القبيح ما منع الشارع عنه ولم يثبت الرخصة فيه منه لا عموما ولا خصوصا
واما مع قيام القاطع على جوازه وثبوت الرخصة فيه من الشارع خصوصا وعموما كتقليد الجاهل العالم ورجوعه اليه
الذي هو محل البحث فلا قبح فيه اصلا لا شرعا ولا عقلا لما ثبت بالضرورة من ان كلما حكم به الشرع حكم به العقل وبالعكس وقد
ثبت الرخصة من الشارع في تقليد الجاهل العالم ورجوعه اليه بل امره برجوع من لا يعلم الى من يعلم عقلا ونقلا كتابا وسنة واجماعا
كما عرفت فيما سلف وخامسا انه ان سلمنا قبح التقليد ذاتا فلا ريب ان القبيح بالذات قد يصير حسنا بالعرض كالكذب النافع في
بعض الوجوه والقتل قصاصا او حدا والظلم والتعدي على الظالم المعتدي والجرح وشرب الخمر ونحوها من المسكرات لحفظ
النفس والبدن واكل الميتة حال الاضطرار ونحو ذلك مما هو في غاية الكثرة كما ان الحسن ذاتا قد يصير قبيحا بالعرض كالصدق
الضار في بعض الوجوه وغيره مما هو كثير ايضا والتقليد المبحوث عنه وان كان قبيحا ذاتا لكنه صار حسنا بالعرض باعتبار
الاضطرار اليه خصوصا في امثال زماننا ومن هذا القبيل العمل بالظن الذي قبح بالذات بنص الكتاب وصريح السنة وحكم
العقل واجماع الامة قد صار حسنا للالجاء والاضطرار باعتبار انسداد باب العلم وبقاء التكاليف الالهية وعدم امكان
التخلص في الخروج عن عهدة التكليف الثابت بالقطع واليقين الا بالعمل به وسادسا ان العمل بالظن الحاصل من الاجتهاد
او غيره قبيح ايضا لعموم الكتاب والسنة وغيرهما خرج منه ظن المجتهد الحاصل من القاطع الدال على حجية ظنه ولا دليل على حجية
ظن العامي وان حصل من اجتهاده وخروجه عن عموم ما دل على المنع عنه وقبحه بخلاف تقليده للعالم ورجوعه اليه فانه قد
دل القاطع على جوازه وخروجه عن عموم ما دل على المنع من التقليد وقبحه كما عرفت واما الوجه الثاني ففيه مضافا الى
ما اشرنا اليه سابقا اولا النقض بانه لو جاز الاجتهاد في الفروع وجب على الاعيان كما عليه المانعون عن التقليد فيها
لجاز في الفروع لعين ما ذكروه وحيث لا يجوز الاجتهاد والعمل بالظن في الاصول المعتبر فيها تحصيل العلم فلا يجوز في الفروع
ايضا وثانيا المنع على الاجماع على عدم جواز التقليد في الاصول وقد صار الى جوازه فيها جماعة من المحققين على ما هو المحكي
عنهم ومنهم شيخ الطائفة في المحكي عن العدة وثالثا منع كون الاجتهاد في اصول الدين كالتوحيد والعدل والنبوة اصعب من
الاجتهاد في فروعه لان مسائل اصوله معدودة مبتنية على قواعد عقلية وشواهد ذوقية وجدانية تسهل ادراكها
اجمالا لكل من التفت اليها ادنى التفات وليس المطلوب فيها الا الدليل الاجمالي كما يدل عليه قول مولينا الصادق عليه السلام عليكم
بدين العجائز يدركه كل احد بمجرد الالتفات الى صنع الصانع القادر المتعال الحكيم على الاطلاق والى ملكوت السموات
والارضين واختلاف الشمس والقمر والليل والنهار والى النجوم وطلوعها وافولها وغير ذلك من العجائب التي لا يصدر
الا من الواحد الفرد الصمد الذي لا شريك له ولا شبيه بل يدرك ذلك كل احد بالنظر الى صنعه سبحانه وقد يدركه حتى
الاطفال والصبيان كما يدل عليه ما ورد عنهم كل مولود ولد على الفطرة الا ان ابواه يهودانه وينصرانه مع ان مسائلها
قليلة في غاية القلة سيما بالنسبة الى المسائل الفروع التي لا نهاية لها لانها جزئيات متفرقة متشتتة مستحدثة انا فانا

لانهاية لها اكثرها واكثر ادلتها مداولات خفية ومحفوفة باختلافات واختلالات لا يرجحه والهافي كثير منها ويعجز
عنها الاعاظم من فحول العلماء والمحققين والى ما ذكرنا يشير قول السيد المرتضى رضي الله عنه في المحكي عن ذريعته وقول
المحقق في المحكي عن المعارج قال في الذريعة واما قولهم اذا امكن ان يعلم الاصول وهي اغمض فلا بد من ان يكون متمكنا من
العلم باحكام الفروع فغلط لان العلم بالاصول من التوحيد والعدل وما يلحق بهما يمكن ان يعلم على جهة الجملة من اخصر الوجوه
واقربها وانما طول المتكلمون في ذلك طلبا للتفريع والتدقيق والا فالعلم على سبيل الجملة قريب جدا وانما يحتاج الى الفكر
الطويل عند دخول الشبهة القادحة والعامي اذا عرضت له شبهة لا يعلم قدحها فيما هو معتقد له وعالم به الا وهو متمكن من
حلها ومعرفة ما يبطلها وان كان غير متمكن من ذلك لقصور فطنته فهو ايضا لا يعلم قدح الشبهة فيما اعتقده فلا يؤثر في حاله
وحوادث الشرع التي لا تنحصر ولا تنضبط ولا يكفي فيها العلم بالجملة ولا بد في كل مسئلة منها من علم يخصها فالعامي لا يجوز ان
يتمكن من العلم بتفصيل احكام كل الحوادث التي حدثت وستحدث من حيث تمكن من العلم بالاصول على طريق الجملة وقد فرقنا بين
هاتين المسئلتين في مواضع من كتبنا وهذا قدر كاف هنا انتهى قال في المعارج والجواب بالفرق بين المسئلتين بتشعب مسائل الفقه وكثرة
ادلتها وسهولة ادلة الكلام وقلتها انتهى ورابعا ان المطلوب في الاصول ومسائلها الاعتقاد ثم العمل فالعمل تابع له وهو مبني على
العلم لانه لا يحصل بتقليد العلماء فاعتبر فيه العلم بخلاف الفروع ومسائلها فان المطلوب فيها العمل والاعتقاد تابع له لانها تابعة
للمصالح وهو يحصل بمتابعة العلماء وتقليدهم فاكتفي فيه بالظن والى ما ذكرنا يشير قول شيخ الطائفة في العدة والمحقق في المعارج
والعلامة في النهاية قال في العدة فان المقلد في الاصول يقدم على ما لا يؤمن من ان يكون جهلا لان طريق ذلك الى الاعتقاد
المتقدم لا يتغير في نفسه عن صفته الى غيرها وليس كذلك الشرعيات لانها تابعة للمصالح ولا يمتنع ان يكون من مصلحتهم تقليد العلماء
في جميع تلك الاحكام وذلك لا يتاتى في اصول الديانات قال في المعارج بعد كلامه السابق وبان العقليات الغرض فيها
الاعتقاد فلا يبتني الا على العلم والشرعيات يجوز فيها التعويل على الظنون عند الدلائل الدالة على اشتمالها على المصالح
قال في والجواب بما تقدم من الفرق بين ما يطلب فيه العلم وما يطلب فيه الظن ثانيها ما عن العدة من انه لا يجوز للمستفتي النهاية
تقليد المفتي لان الطائفة مجمعة على انه لا يجوز العمل الا بالعلم وهو كما ترى اضعف من سابقه في الغاية من وجوه اما
اولا فلان الطائفة بل علماء الاسلام كافة مجمعة على العمل بظنون خاصة واسباب شرعية وعلامات كثيرة غاية الكثرة
لا تفيد العلم بل قد لا تفيد الظن ايضا والمستدل بنفسه قد استدل بها في العدة في مواضع كثيرة واما ثانيا فلان الطائفة
بل المسلمين كافة وعلماء الاسلام قاطبة الا النادر على ان غير المجتهد الجامع للشرائط وظيفته التقليد والرجوع الى
العالم فيما لا يعلم ولا يكون له الاجتهاد والعمل بظنه واجتهاده واما ثالثا فللمنع من كون التقليد عملا بغير العلم بل هو
عمل بما هو معلوم اعتباره شرعا لقيام القاطع على ان قول المجتهد حجة يجب على العامي العمل به فيكون دليله قول المجتهد ولذا
يقول في كبرى قياسه كلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي كما ان المجتهد يقول في كبرى قياسه كلما ادى اليه ظني فهو حكم الله
في حقي وحق مقلدي ودليلهما على كلية كبراهما الاجماع وغيره من الادلة القطعية الدالة على حجية قول المفتي بالنسبة الى
المستفتي وحجية ظن المجتهد بالنسبة اليه والفرق بينهما ان دليل المجتهد في الموارد المختلفة التي لها حكم مخصوص وادلة خاصة
ادلة تفصيلية ودليل المستفتي في جميعها قول المفتي وهو دليل اجمالي سار في الجميع واما رابعا فلان عمل العامي بالعلم الذي
لا يحتمل الخلاف في الشرعيات غير ممكن وتكليفه به تكليف بالمحال وبما لا يطاق لان العلم الذي لا يحتمل الخلاف في جميع الاحكام
الشرعية التي حدثت وستحدث الى يوم القيمة غير ممكن حصوله ولو بمرور الدهور والايام للعلماء والاساطين فضلا عن العوام
بل هو مختص باهل بيت العصمة صلوات الله عليهم اجمعين وحصول هذا العلم ببعض العناوين الكلية الثابتة بالضرورة
من الدين او المذهب ونحوها وان كان حصوله للعوام ممكنا الا ان العمل بها لا يمكن الا بعد العلم بتفاصيلها والعلم بتفاصيلها
على وجه لا يحتمل الخلاف غير ممكن للعلماء فضلا عن العوام والعلم الشرعي الحاصل من الاسباب والعلامات الشرعية والادلة

الطبقة

الطبقة الثانية حجيتها بالخصوص او بالعموم حصوله لجميع العباد غير ممكن ومحال وتكليف جميعهم به تكليف بالمحال وبما لا يطاق
وبما فيه العسر والحرج لاختلال نظام العالم وخراب الدنيا كما اشرنا اليه فيما سلف ولبعض العوام دون بعض وان كان
ممكنا الا انه لا يجدي بالنسبة الى غير المتمكن منه الذي تكليفه ليس الا التقليد والرجوع الى العالم لان تكليفه تكليف بغيره
بما لا يطيقه وثانيا ان المتمكن من ذلك ان تمكن من تحصيله بنفسه بالاجتهاد والرجوع الى الادلة الشرعية فهو مجتهد خارج عن
محل البحث في المسئلة وان تمكن من تحصيله بالسؤال من العالم بها فهو تقليد كما مر اليه الاشارة والى ما ذكرنا يشير قول السيد
السند خالي العلامة في المفاتيح فانه بعد ان حكى التمسك بالوجه المزبور عن العدة قال وقد يجاب بالمنع من كون التقليد عملا بغير علم بل
هو عمل بما هو معلوم اعتباره شرعا فان الادلة على جوازه تفيد ذلك وان ادعى الاجماع على لزوم كون المعمول به مفيدا بنفسه العلم
كالتواتر والاجماع فنمنع من هذه الدعوى بل نقابلها بالضد ومما يشهد بكذبها تمسك مدعيها دائما بظواهر الكتاب والسنة واصالة
البراءة والاباحة واما خامسا فللمنع من كون عمل العامي بالاصول والكتاب والسنة عملا بما هو معلوم اعتباره شرعا لعدم قيام
القاطع على اعتبارها مطلقا حتى بالنسبة الى العوام والقاطع الدال على اعتبارها فقد دل على اعتبارها بالنسبة الى المجتهد الجامع
لشرائط الفتوى العالم بالناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والمجمل والمبين والعام والخاص والمطلق والمقيد وطرق استخراج
الاحكام منها والعالم باسباب الترجيح ووجوبه عند تعارضها ثالثها العمومات المانعة عن العمل بغير علم من الايات وغيرها نحو
قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله عز من قائل ان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله عز وجل ولا تقف ما ليس لك به
علم فان التقليد لا يفيد العلم والعامل به عامل بغير العلم ممنوع عنه بهذه العمومات وفيه اولا ان النظر والاجتهاد لا يفيد العلم وانما يفيد
الظن وهو عمل بما ليس بمعلوم وقول بغير علم فتلك العمومات مانعة عنها ايضا عموما وخصوصا ولا بد من سلوك احدهما وليس في تلك
العمومات دليل على اختصاص المنع باحد الامرين معينا فيجب حملها على ما لا يعلم او يظن فيما يشترط فيه العلم تقليدا لتخصيص العموم اخذا
بما فيه من موافقة القاطع الدال على جواز التقليد في حق العامي وجواز الاجتهاد في حق العالم وثانيا الظاهر بل المتيقن اختصاص
المانعة عن العمل بغير العلم وعن العلم بالظن بما لم يقم القاطع على اعتباره شرعا واما ما قام القاطع على اعتباره كالتقليد الذي
هو محل البحث بالنسبة الى العامي والاجتهاد بالنسبة الى المجتهد فلا تشمله تلك العمومات اما لان موردها الاول او للزوم تخصيصها
بالقاطع الدال على اعتبار التقليد في حق المقلد والاجتهاد في حق المجتهد وبالجملة العمل بالظن بل وبالاسباب والامارات الشرعية
التعبدية التي لا تفيد العلم ولا الظن في الشرعيات انكاره بعد من انكار الضروريات وثالثا ان العمل بكل من العلم والاجتهاد
ولو بتعليم العالم غير ممكن في حق كثير من العوام وتكليفهم باحد الامرين تكليف بالمحال فلا محيص لهم عن التقليد والاخذ بقول
العالم وهو كاف في تخصيص تلك العمومات وثبوت جواز التقليد في الجملة وبهذه الوجوه المضعفة للتمسك بتلك العمومات
يضعف تمسك المانعين عن التقليد بالايات والروايات الواردة في ذم التقليد نحو قوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة وانا
على اثارهم مقتدون فيجب حملها على ذم التقليد فيما يطلب فيه العلم سيما مع ورودها فيه جمعا بينها وبين ما دل على جواز التقليد
رابعها ان جواز التقليد يفضي الى بطلانه لاقتضائه جواز تقليد من يمنعه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون باطلا وهو كما
ترى باطل لوجوه اما اولا فلان جواز تقليد من يمنع عنه او يجوزه مبني على جواز التقليد في هذه المسئلة وهي من المسائل
الاصولية وجواز التقليد فيها اول الكلام بل في محل المنع كما سياتي اليه الاشارة واما ثانيا فللمنع من جواز تقليد من يمنع عنه
لما عرفت من مخالفته للاجماع وغيره من الادلة القاطعة على جوازه فالقول بعدم جوازه متروك بالاجماع على ان الناس صنفان
مجتهد ومقلد خامسها اخبار الثقلين لقوله انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي من تمسك بهما فقد نجى والخبر المتضمن لقوله المتضمن
طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة خرج عنه بعض العلوم للاجماع فبقي العلم بفروع الشرعية واصولها داخلة فيه والخبر
المتضمن لقوله اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له اوجب الاجتهاد مطلقا وهو كما ترى ضعيف في الغاية لان اخبار الثقلين لا ينافي
جواز التقليد لان التقليد والاخذ بقول الفقيه الامامي العادل تمسك بالثقلين كالتمسك بالرواية لانه لا يقتضي الاجتهاد

عليه التقليد ويؤيده ان وثوق العامي بنظر المجتهد واستنباطه اقوى من وثوقه بنظره غالبا بل قد لا يثق بنظره فقد وله عن نظر
المجتهد الى نظره عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما وهو ممنوع عنه واما قوله عليه السلام طلب العلم فريضة فالظاهر انه دليل
من اوجب تحصيل العلم على الاعيان بنفسه او لان خروج العلم الذي لا يجب طلبه اجماعا منه يوجب التخصيص الاكثر الممنوع عند الاكثر لان
ما لم يجب طلبه بالاجماع ما عدى العلم باصول الدين وفروعه وهو في غاية الكثرة فيحمل على طلب العلم فيما يجب فيه العلم صونا للكلام
عن النقص وثانيا انه لا عموم فيه لان العلم فيه اسم جنس محلى بالالف واللام وهو لا يفيد العموم وغايته الاطلاق المنصرف الى الفرد
الظاهر وهو العلم بمسائل اصول الدين التي لا يتحقق الاسلام بدون العلم والاعتقاد بها فان العلم بها اجمالا فرض على كل مسلم
ومسلمة اجماعا وثالثا انه متروك في محل النزاع بالاجماع كما عن النهاية قال لان الناس بين قائلين بوجوب التقليد وقائلين بوجوب
النظر والاجتهاد وكلاهما لا يفيدان العلم واما الخبر المتضمن لقوله عليه السلام اجتهدوا فالظاهر انه دليل القائلين بوجوب الاجتهاد على
الاعيان وفيه ان الخبر ضعيف سندا بل ودلالة لانه وان تضمن الامر بالاجتهاد الا انه لا عموم له بالنسبة الى كل مطلوب حتى يدخل فيه
محل النزاع وان فرض عمومه باعتبار حذف المتعلق يجب حمله على من له اهلية الاجتهاد جمعا بينه وبين ما دل على جواز التقليد و
وجوبه وصونا للامر به عن كونه امرا بما لا يطاق لان من ليس له اهلية الاجتهاد امره به امر بما فيه العسر والحرج والتكليف بما لا يطاق
وكيف كان فالقول بوجوب تحصيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية على الاعيان والقول بوجوب الاجتهاد والنظر فيها
عليهم بطلانهما اظهر من ان يبين فالمتعين على العامي التقليد والرجوع الى المفتي فيهما من غير فرق بين المسائل المحتاجة الى النظر
والاجتهاد وبين المسائل التي عليها ادلة قاطعة كالاجماع ونحوه لاطلاق الادلة والاجماعات المحكية على جواز التقليد لغير
المجتهد واطلاقات الكتاب والسنة المعتضدة بالشهرة العظيمة وظهور عدم الخلاف فيه بين اصحابنا القائلين بجواز التقليد
على ما هو المحكي في المفاتيح ولتعسر الفرق بين المسئلتين وتعذره بالنسبة الى اغلب العوام فان تكليف العامي بالفرق بين ما يحتاج
تكليفه الى النظر والاجتهاد وما عليه القاطع والزامه بالاجتهاد لتوقف الفصل بينهما عليه وقد عرفت ان تكليفه به عسر وحرج تكليف
بالمحال فما عن ابي علي الجبائي من الفرق بينهما بجواز التقليد في الاول دون الثاني محتجا عليه بان ما ليس من المسائل الاجتهادية
الحق فيه واحد يجوز التقليد فيه لا يأمن من التقليد في خلاف الحق بخلاف التقليد في المسائل الاجتهادية لتصويب كل مجتهد
فيها في غاية الظهور من الفساد لبطلان التصويب ووضوح ان الحق واحد والاحكام النظرية وغيرها كلها مجعولة بجعله
سبحانه نعم كما يشهد به قوله عليه السلام حتى ارش الخدش ولانه ان سلم التصويب في المسائل النظرية فلا يأمن المجتهد من التقصير في الاجتهاد
ومن تركه النظر والاجتهاد ومن الغفلة والنسيان والافتاء بغير ما ادى اليه نظره واجتهاده مع ان معرفة العامي الادلة القطعية
ومدلولها ممنوعة وجواز عمله به يحتاج الى دليل قطعي هو في المقام مفقود نعم الاحكام الشرعية المعلومة بالضرورة من
الدين والمذهب كوجوب الصلوة والصوم ونحوهما لا يجوز التقليد فيها لاستواء العامي والمجتهد في العلم بها وانما يقلد العامي
في تفاصيلها الغير المعلومة بالضرورة ونحوها من غير فرق بين العامي العاجز عن النظر فيما عليه ادلة قاطعة وبين القادر عليه
ولا بين العالم بانه اذا نظر في المسئلة يحصل له العلم بحكمها وبين غيره لما عرفت من ان غير المجتهد وان كان عالما تكليفه التقليد
والرجوع الى المجتهد الجامع لشرائط الفتوى لكن قد يقال ان تقليد العامي القادر على النظر في المسئلة التي عليها ادلة قاطعة
العالم بانه اذا نظر فيها يحصل له العلم بحكمها كالمجتهد ولا يفوته بالنظر فيها حكمها المكلف به مشكل لاستوائه مع المجتهد في امكان
تحصيل العلم بالحكم فيها ولاصالة عدم جواز التقليد والعمل بغير العلم وعدم انصراف تلك الاطلاقات الى الصورة المفروضة
لانها من الصور النادرة التي لا تنصرف الاطلاقات اليها ولذا قال استادنا شريف العلماء ره في بعض التقريرات المنسوبة
اليه الفرق بين المسائل الاجتهادية النظرية وبين المسائل التي عليها ادلة قاطعة بجواز التقليد في الاولى وفصل في
الثانية بين ما يكون معلوما بالاجمال وبين ما يكون معلوما بالتفصيل فجوز التقليد في الاول للادلة المتقدمة المخصصة للاصل
ومنعه في الثاني محتجا عليه بان التقليد خلاف الاصل والقدر المتيقن ثبوته في المسائل النظرية لانه جوازه فيها متفق عليه

بين

بين القائلين به واما في غيرها مما عليه ادلة قاطعة فمختلف فيه فيقتصر فيما خالف الاصل على المتيقن لعدم انصراف تلك
الاطلاقات اليه لان المسائل النظرية اظهر افرادها فلا ينصرف الى غيرها وبان القوة العاقلة مانعة عن الاقدام الى التقليد فيه
لو خالف فتوى المفتي المقطوع به ولا ثمرة له لو وافق فتواه المقطوع به لان العمل بالمقطوع به لا بفتواه وبان المثبت لجوازه الاجماع
والسيرة والدليل العقلي والكل منتف فيما نحن فيه اما الاجماع فلوجود الخلاف واما السيرة فلانها غير معلومة ولو سلمت
فهي غير معتبرة لان اعتبارها من باب الكشف لا التعبد وهي غير كاشفة ولو ظنا فيما نحن فيه وان سلم كشفها بالكشف الظني
فلا اعتبار به لان المسئلة من المسائل الاصولية التي قد عرفت في محله عدم حجية الظن فيها وهو كما ترى مخالف للاجماع على ان غير
المجتهد ولو كان عالما تكليفه التقليد واجتهاده في تحصيل العلم من الادلة القاطعة فرع صحة اجتهاده وجواز عمله به ولا دليل
على ذلك بعد ما عرفت من الاجماع الذي لا يقدح فيه وجود الخلاف سيما مع اختصاص المخالفة في ابي علي الجبائي وظهور اتفاق اصحابنا
عليه وعدم خلافهم فيه مؤيدا بان كل باب من ابواب الفقه من الطهارة الى الديات فيها مسائل اجماعية ومسائل عليها ادلة
قاطعة يفتون بالجميع ويستفتون عنهم في الجميع لم يفرق احد منهم لا من المفتين ولا من المستفتين بين الامرين وقد جرت عليه
السيرة من زمان الائمة عليهم السلام الى زماننا هذا عليه من دون نكير وهي سيرة مستمرة كاشفة كشفا قطعيا نحو كشفها عن التقليد في
المسائل الاجتهادية النظرية والعقل حاكم به ايضا لانسداد باب العلم الذي لا يفتح بابه في المسائل المفروضة بالنسبة الى غير المجتهد
الا اذا دل دليل على صحة اجتهاده وجواز عمله به مضافا الى الصعوبة فرقه بين الامرين مع ان ما مال اليه ره واختاره من التفصيل
لا يقول به احد حتى الجبائي ايضا فهو قول بالتفصيل وخرق للاجماع ودعواه ره ان ذلك ليس من محل النزاع بل هو مفروغ
عنه واضحة المنع كوضوح اندفاع دعواه ان عدم القول بالفصل اعم من عدم الفصل في الواقع بثبوت عدم الفصل في
الواقع بالاصل وكيف كان فجواز التقليد للعامي في المسائل الفرعية الغير المعلومة بالضرورة من الدين والمذهب مما
سواء كان عليها ادلة ظنية او ادلة قاطعة مما لا اشكال فيه ولا شبهة تعتريه نعم يشكل تقليد العامي الغير المجتهد في
مسئلتنا هذه وهي جواز تقليده في الفروع او وجوب الاجتهاد عليه فيها لانها من المسائل النظرية التي لا بد ان يجتهد
فيها ولا ينفعه اجتهاد المجتهد فيها لان رجوعه فيها الى المجتهد يتوقف على جواز تقليده فيها وهو دور باطل وبالاجتهاد
خلاف المفروض فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل لا بد ان يستقل بها المقلد ويجتهد فيها لعدم انسداد باب العلم فيها
وسهولة الاجتهاد للمقلد فيها لانه بادنى تامل والتفات يعرف ان الاجتهاد في الفروع على الاعيان يوجب اختلال النظام
والعسر والحرج او المحال وقبح التكليف بما يوجب ذلك فيحكم عقله حكما بتيا بعدم وجوب الاجتهاد فيها على الاعيان وجواز
التقليد فيها سيما مع سماعه جواز التقليد فيها من العلماء وهذا اجتهاد للعامي في هذه المسئلة يجب عليه الرجوع
الى اجتهاده في جواز رجوعه الى المجتهد في الفروع فمع بقاء التكليف الثابت بالضرورة وعدم تمكنه من معرفته
يرجع في جواز رجوعه الى المجتهد الى الكبرى الكلية الثابتة بالادلة المذكورة وهي ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله
في حقي كما ان المجتهد مع انسداد باب العلم وبقاء التكليف بالضرورة يرجع الى الكبرى الكلية الثابتة بالاجماع و
بالادلة العقلية والسمعية وهي ان كلما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي وقد عرفت فيما سلف ان
مسئلتنا هذه من مسائل الاصولية العملية التي لا يجوز فيها التقليد ولا التعويل على ظن لم يثبت اعتباره بالخصوص لعدم
انسداد باب العلم فيها والمقصد الاصلي فيها بيان الادلة وكيفية العمل بها واستنباط الاحكام الشرعية الفرعية
منها لا ربط لها بالعقائد الدينية والمسائل الكلامية فليست هذه المسئلة من المسائل الكلامية كما يجعله المحقق القمي ره
في القوانين حيث قال في دفع هذا الاشكال قال ويمكن دفعه بان عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلامية التي
لا بد ان يستقل بها المقلد فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل يجتهد المقلد فيها فيحكم عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد في
الجزئيات وبجواز تقليده في عدم وجوب التقليد ثم التقليد فيها لان العقل بعد التامل سيما بعد سماعه من العلماء

يجوز له التقليد لفتح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج او الحكم بعدم وجوب الاجتهاد فهذا ايضا اجتهاد للعامي ويجب عليه الرجوع الى اجتهاده كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد الى الكبرى الكلية الثابتة له من الادلة المذكورة مع بقاء التكليف بالضرورة وسيجيء الكلام في تمام المقام عند بيان لزوم النظر في اصول الدين للعامي وكيفيته ومقدار تكليفه فان هذه المسئلة ترجع الى المسائل الاصولية والمباحث العقلية الكلامية انتهى قلت ان موضوع علم الكلام العقائد الدينية لا العمل وان كان تابعا لها وموضوع هذه المسئلة وسائر المسائل الاصولية العملية العمل لا الاعتقاد وان كان تابعا له ومجرد استقلال المقلد بالمسئلة وكون دليلها العقل لا يصيرها من المسائل الكلامية ولا من المباحث العقلية التي موضوعها المطالب العقلية كيف لا ومسائل اصول الفقه لا بد وان يستقل بها العالم بها وجملة من مسائلها بل ومن مسائل الفقه دليلها العقل الذي هو احد الادلة الاربعة ومن موضوع علم اصول الفقه فلا اعرف وجه ما ذكره وهو اعرف بما قاله وينبغي التنبيه على امور احدها ان بناء على ما حققنا من جواز التقليد للعامي في المسائل الفقهية التي لا يعلمها يجوز التقليد فيها مطلقا من غير فرق فيها بين الاحكام الخمسة التكليفية من الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة والاحكام السبعة الوضعية من الصحة والفساد والركنية والجزئية والشرطية والسببية والمانعية لعموم الادلة وشمولها للجميع وللاجماع المركب وعدم القول بالفصل فان كل من قال بالجواز قال به مطلقا وكل من قال بعدم الجواز قال به مطلقا ولا قائل بالفصل وباختصاص جوازه بالاحكام التكليفية فقط مطلقا او الوضعية فقط مطلقا او الاولى مطلقا وبعض الثانية او العكس او بعض الاولى دون الثانية مطلقا او بعض الثانية دون الاولى مطلقا او بعض الاولى وبعض الثانية و في جواز التقليد للعامي في موضوعات الاحكام الشرعية المتوقف استنباط الاحكام عن مداركها الشرعية على معرفة معانيها وحقايقها الشرعية كالفاظ العبادات من الطهارة والصلوة والصوم وغيرها من الماهيات المستحدثة التي اخترعها الشارع وصارت حقايق شرعية لها بالوضع التعيني بناء على ما تحقق في محله او اللغوية او العرفية كالفاظ المعاملات والوقف والوصية والاقرار وغيرها مما تعرض لها الفقهاء في كتبهم الفقهية من كتاب الطهارة الى الحدود والديات وعدمه اشكال ينشأ من الاصل وعموم ما دل على حرمة التقليد والعمل بما وراء العلم فيقتصر فيما خالفهما على موضع اليقين وهو التقليد في الاحكام دون موضوعاتها ومن اطلاق ما دل على جواز رجوع من لم يعلم الى من يعلم فيما لا يعلم واستلزام التقليد فيها التقليد في الاحكام وظهور تعرض الفقهاء لها في كتبهم الفقهية في جواز التقليد فيها اذ لولاه لما كان لتعرضهم لها فائدة او كثير فائدة لاختصاص فائدته في الثمرة العلمية هذا مضافا الى استمرار السيرة قديما وحديثا على التقليد فيها خصوصا في الماهيات المستحدثة الشرعية ولو قيل بجواز التقليد فيما يفتي به المفتي من الحكم الشرعي دون حقيقة اللفظ ومعناه لغة وعرفا لما كان بعيدا وقد نفى البعد عنه السيد السند خالي العلامة في المفاتيح قال ولو قيل بجواز التقليد فيما يفتي به من الحكم الشرعي لا في اصل معنى اللفظ لم يكن بعيدا وظاهره نفي البعد عنه حتى بالنسبة الى معناه الشرعي وهو باطلاقه لا يخلو عن بعد ثانيها انه اذا قطع المقلد عاميا بحتا كان او عالما بخطاء المجتهد في الحكم فلا يجوز له تقليده فيما قطع بخطائه فيه مطلقا سواء قطع بخطائه في مدركه او لم يقطع بخطائه فيه وسواء كان هناك مجتهد جامع للشرائط غيره ام لا للاصل والعمومات المانعة عن العمل بما وراء العلم السليمة عن معارضة ما دل على جواز التقليد فيما نحن فيه لانصراف اطلاقه الى غير هذه الصورة النادرة في غاية الندرة ولان تقليده ح في الحكم الفاسد وهو غير جائز اجماعا لانه حكم بغير ما انزل الله وبغير العدل والقسط الممنوع عنه شرعا كتابا وسنة وهذا مما لا اشكال ولا خلاف فيه وانما الاشكال فيما اذا قطع بفساد مدرك المجتهد في الحكم واحتمل صحة الحكم في نفسه ينشأ من الاصل والعمومات المانعة عن التقليد والعمل بغير علم وان الحكم الذي يكون مدركه فاسدا فاسد وان احتمل الصحة ولا يجوز التقليد في الفاسد ومن العمومات الدالة على صحة التقليد وجوازه وقوة كونه من الاسباب قوى السيد السند خالي العلامة

في المفاتيح

في المفاتيح احتمال صحة التقليد وجوازه فانه ره بعد ان ذكر الاحتمالين والوجهين قال ولا ينبغي ترك الاحتياط ولكن احتمال الصحة في غاية القوة انتهى قلت لا قوة بل المتعين عدم صحة التقليد وعدم جوازه في هذه الصورة ايضا كما مر من الاصل والعمومات المانعة عن العمل بما وراء العلم السليمة عن المعارض لانصراف اطلاق ما دل على الجواز والصحة الى غير هذه الصورة لانها ايضا من الصور النادرة بل الاندر التي لا تشملها العمومات فضلا عن الاطلاقات لان تقليده كتقليد المفتي بغير دليل فانه لا يجوز تقليده وان قطع بعدم خطائه في الحكم اجماعا وعمله بالحكم مع القطع بصحته واصابته وعدم الخطاء فيه عمل بالقطع لا بالتقليد لان التقليد جاز الجاء وضرورة للتوصل الى الخروج عن عهدة التكليف الثابت بالضرورة ومع القطع بخطاء المجتهد في مدرك الحكم لا يتحقق الامتثال والخروج عن عهدة التكليف وان احتمل صحة الحكم لانه عمل بحكم لا دليل عليه لقطعه بفساد مدركه فلا يجوز تقليده في هذه الصورة ايضا سيما اذا كان هناك مجتهد جامع للشرائط غيره وان قلنا بان فتوى المجتهد من الاسباب كاليد وغيرها لا يعتبر فيها الظن ولا عدم الظن بالخلاف بل يجوز العمل بها وان ظن بخلافها وذلك لان الاسباب الشرعية اسباب ما لم يقطع بخلافها واما مع القطع بخلافها فلا تكون اسبابا قطعا مع ان مجرد احتمال كون التقليد من الاسباب لا يوجب الحكم بالجواز وبالجملة اذا قطع المقلد بخطاء المجتهد فاما ان يقطع بخطائه في الحكم فقط او في مدركه مع احتمال صحة الحكم وعلى التقديرين اما ان يكون هناك مجتهد جامع للشرائط غيره ام لا بل يكون المجتهد منحصرا فيه وعلى التقادير الاربعة لا يجوز تقليده اما على تقدير وجود مجتهد غيره فللزوم تقليد المجتهد غيره الذي لا يعلم خطائه لا في الحكم ولا في مدركه لحصول الامتثال والخروج عن عهدة التكليف بتقليده بخلاف تقليد من علم خطائه في الحكم او في مدركه فان حصول الامتثال بتقليده ان لم يكن مقطوعا بعدمه فهو مشكوك فيه والاصل عدمه ولان العقل حاكم بلزوم العمل بما ليس بمعلوم الفساد اذا دار الامر بين العمل به او بما هو معلوم الفساد واما على تقدير انحصار المجتهد فيمن قطع بخطائه فلما مر من الاجماع وغيره من الادلة المتقدمة المعتضدة بعدم ظهور الخلاف فيه اذا قطع بخطائه في نفس الحكم واما اذا قطع بخطائه في مدرك الحكم فللاصل والعمومات المانعة عن التقليد والعمل بما وراء العلم السليمة عن معارضة ما دل على جوازه لانه اما السيرة فهي في هذه الصورة ممنوعة بل هي فيها على الخلاف معلومة او الدليل العقلي وهو فيها ايضا ممنوع للمنع عن ثبوت التكليف في الحادثة المتنازع فيها وثبوت الحكم فيها لما دل على ان لكل حادثة حكما حتى ارش الخدش لا يلازم ثبوت التكليف فيها فيرجع فيها الى اصالة البراءة ولا يلزم منه الخروج عن الدين ولا مخالفة الامر المعلوم وعلى تقدير ثبوت التكليف فيها فلا يلزم منه جواز التقليد لامكان رجوعه فيها الى العمل بالاحتياط ولا يلزم من لزوم العمل بالاحتياط في الحادثة المتنازع فيها تكليف ما لا يطاق ولا العسر والحرج ولا الترجيح بلا مرجح لان المرجح له عدم امكان التقليد للعلم بخطاء المجتهد وعدم امكان الاجتهاد والعمل بالظن لكونه عاميا لا يتمكن من الاجتهاد وعدم امكان الرجوع الى اصالة البراءة لثبوت التكليف بالفرض فيتعين العمل بالاحتياط الذي لا محيص عنه واما الادلة السمعية المجوزة للتقليد فغايتها الاطلاق المنصرف الى غير هذه الصورة النادرة في غاية الندرة ولو سلم عمومها فلا يشملها ايضا لانها اندر الافراد وثالثها ان التقليد هل هو من الاسباب التعبدية كاليد وحكم الحاكم ونحوهما مما لا يعتبر في العمل به الظن ولا عدم الظن بالخلاف بل المعتبر فيها عدم العلم بالخلاف او من الامارات المعتبر فيها الظن كامارات القبلة ونحوها مما يعتبر في العمل به الظن ظاهر الاكثر وصريح جمع الاول وظاهر جملة من العبارات وصريح جمع ومنهم المحقق القمي عليه الرحمة في القوانين الثاني وعليه فلو ظن المقلد بخطاء المجتهد حكما او دليلا فلا يجوز له تقليده كما لو قطع بخطائه وعلى الاول اذا ظن بخطائه حكما او دليلا يجوز له تقليده واستجوده السيد السند خالي العلامة في المفاتيح فانه رحمه الله بعد ان ذكر الاحتمالين ونسب الاول الى ظاهر جملة من عبارات القوم والثاني الى جملة اخرى قال والمسئلة محل اشكال ولكن الاحتمال الاول هو الاجود وعليه فلو ظن المقلد بخطاء المجتهد حكما او دليلا جاز تقليده انتهى قلت ان الاول هو صريح جماعة ويقتضيه

السيرة وظاهر الادلة السمعية الامرة برجوع من لم يعلم الى من يعلم وسؤال من لم يعلم من يعلم المصرحة بنصبهم ع العارفين باحاديثهم
للقضاء والافتاء وانه حجتهم ع كما انهم ع حجة الله وجعل الفتوى من الامارات المعتبرة فيها الظن بتقييد في اطلاقات
الادلة من غير دليل وتضمن مقبولة عمر بن حنظلة الامر بالاخذ بما حكم به اعدل الحكمين واورعهما وافقههما عند التعارض
لا يوجب تقييد الاطلاق لان المدار على الترجيح في صورة التعارض مط وانكان التعارض في الاسباب التعبدية المحضة
كشهادة العدلين ونحو ذلك رابعها ان المجتهد الجامع للشرائط يجوز له الافتاء بل يجب كما يجوز للعامي الاستفتاء
اجماعا بين المسلمين محققا ومحكيا في المفاتيح وغيره وفي المحكي عن مجمع البرهان الظاهر انه لا خلاف في جواز الفتوى
للمجتهد بل وجوبه ويدل على ذلك الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فالحجة فيه مضافا الى الاجماع
والسيرة المستمرة من زمان الائمة ع الى زماننا هذا الكتاب والسنة فمن الاول قوله تع يا داود انا جعلناك خليفة
في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى وقوله عز وجل فاذا حكمت فاحكم بالعدل وبالقسط كما في اية اخرى
وقوله سبحانه ولولا نفر الاية وقوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفي اية اخرى فاولئك هم
الفاسقون وفي ثالثة فاولئك هم الظالمون وقوله سبحانه وتعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات الاية و
من السنة الاخبار الواردة في تفويض الائمة ع الحكم والافتاء بين الناس الى فقهاء شيعتهم العارفين احاديثهم والناظرين
الى حلالهم وحرامهم والباحثين عن ماخذ الشريعة بنصب الادلة والامارات والاخذين احكامهم عن مداركها و
الاخبار الواردة في ابان بن عثمان وامرهم له بالجلوس في المجلس المسجد والافتاء بين الناس وما ورد في نصبهم ع
الفقيه الجامع للشرائط للقضاء والافتاء بين الناس في الوقايع الحادثة وانه حجتهم على الخلق كما انهم حجة الله وما قد
والافتاء ورد من الكتاب والاخبار المتواترة المتظافرة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لاشتمال القضاء عليهما ولتوقف نظام نوع
الانسان عليهما ولزوم الاختلال والهرج والمرج والظلم والمفاسد العظيمة على ترك كل من القضاء والافتاء واخذ حق
المظلوم من الظالم فان العقل بعد ملاحظة ذلك يحكم بجواز الافتاء بل بوجوبه كما هو ظاهر الايات والروايات وظاهر
الاصحاب الاتفاق على وجوبه في زمن الغيبة اذا امن الضرر ولم يخف على نفسه او ماله او عرضه ولا احد من المومنين واذا خاف
على نفسه او على احد من المسلمين من الافتاء بالحق لم يجز التعرض اليه بحال وجاز له مع الضرورة وخوفه الافتاء بمذهب
اهل الخلاف والسكوت مع الضرورة والمكنة كما صرح به جماعة من الاساطين وانما يجب الافتاء كفاية لا عينا كما يجب الاجماع
تقرير ويحصل من تتبع كلماتهم للاجماع الظاهر من اتفاق الاصحاب عليه للزوم الحرج العظيم على العينية وقد صرح بوجوبه كفاية
جماعة من الاساطين قالوا ولكن قد يصير واجبا عينا كما اذا لم يكن ثم من قام به الكفاية فانه يجب على الجميع النهوض اليه
الى ان يوجد من به الكفاية ولا يكفي ظن وصول الناهض الى المطلوب فان على كل خبر مانعا انتهى واذا انحصر المفتي الجامع للشرائط
في فرد ولم يوجد غيره وتوقف عمل العامي بتكليفه في عبادة او معاملة او غيرهما من الاعمال اللازمة على فتواه بحيث لو لم يفته
الواجب لم يتمكن من الاتيان بتكليفه اللازم عليه فقد يتعين عليه الافتاء وتبدل وجوبه الكفائي بالوجوب العيني فان الكفائي المخاطب
به الجميع ويترك به ياثم الجميع ويسقط بفعل البعض فاذا لم يوجد الا واحد فيكون هو المخاطب على التعيين ويحرم
عليه تركه وامتناعه عنه فان امتنع فسق وان لم يصر عليه ان جعلناه كبيرة والا فاذا اصر عليه ويخرج عن اهلية الافتاء لفوات
الشرط لكن لا يسقط بذلك عنه الوجوب لتمكنه من تحصيل الشرط كما لا تسقط الصلوة عن المكلف بامتناعه عن الطهارة التي هي
شرطها مع تمكنه منها فاذا تاب ورجعت العدالة وجب عليه الافتاء وان تعدد المفتي وكان كل منهم صالحا للافتاء ومتمكنا منه وجب
على جميعهم الافتاء واذا قام به بعضهم ولو واحد سقط عن الباقين واذا امتنعوا جميعا اثموا وفسقوا وخرجوا عن اهلية
الافتاء ووجب عليهم جميعا الرجوع بالتوبة واذا لم يتمكن بعضهم من الافتاء سقط عنه الوجوب ووجب على الباقين المتمكنين منه
واذا لم يتمكن الا واحد منهم او لم يتمكن المقلد الواجب عليه العمل الا من الرجوع الى واحد منهم وجب على ذلك الواحد الافتاء

لما عرفت من ان الواجب الكفائي يصير واجبا عينيا عند الانحصار ولعموم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر المتوقفين عليه واذا امكن
الجميع من الافتاء ورجع المقلد الواجب عليه التقليد في العمل بحكم المسئلة الى واحد منهم مع علمه بالباقين وتمكنه من الرجوع
اليهم فهل يتعين الافتاء على المرجوع اليه فيكون استفتاء المستفتي موجبا لصيرورة الواجب الكفائي عينيا ام لا بل تكون الكفاية
باقية وجهان اقويهما الاول اذا كان الامر مضيقا على المقلد بحيث يفوت العمل الواجب عليه برجوعه الى غيره والا فاقويهما الثاني
واحوطهما الاول واذا اعتقد المقلد اجتهاد واحد منهم دون الباقين واستفتى منه عند الضرورة الى التقليد فهل يتعين
عليه الافتاء ح ام لا وجهان اقويهما واحوطهما الاول وعليه فهل يصدق المستفتي في ذلك مط ولو ظن بكذبه او لا يصدق
مط ولو ظن بصدقه او يصدق ان ظن بصدقه او شك فيه والا فلا احتمالات اولها الاول مع كونه احوط اوفق باصالة صحة
فعل المسلم وقوله مما دل على ان القول قول المدعي فيما لا يعلم الا من قبله والثاني اوفق باصالة البراءة مع عدم دليل على حجية
الظن في امثال المقام والثالث قواه السيد السند خالي العلامة في المفاتيح فانه بعد ان ذكر الاحتمالات الثلثة قال واحوطها
الاول ولكن الثالث في غاية القوة قلت التفصيل بين ما اذا كان المستفتي عادلا فالاول لعموم اية النبأ وغيره مما دل على حجية
خبر العدل وبين ما اذا لم يكن عادلا فالثاني ليس ببعيد وانكان الاول اجود لتحكيم اصالة الصحة على اصالة البراءة واذا لم يكن
المقلد محتاجا الى التقليد ولا مضطرا اليه كما اذا تمكن من الاحتياط او كان العمل مستحبا او مكروها واستفتى فهل يجب على المفتي
الافتاء ح ولو كفاية او لا يجب اشكال من اطلاق الاصحاب وجوب الافتاء كفاية واطلاق قوله تع ان الذين يكتمون الاية
ومن اصالة البراءة وانصراف الاطلاق الى غير الصورة المفروضة والاول وانكان احوط الا ان الثاني اقوى واوفق باصالة
البراءة واذا سئل المقلد عما لا يحتاج اليه ولا هو وظيفته كما لو سئل عن كيفية القضاء بين الناس وقطع الخصومات بين المتخاصمين
فلا يجب الجواب والافتاء بل يجوز اجماعا وبلا خلاف فيه يظهر الا اذا علم ان غرضه من ذلك التصدي للحكومات والقضاء بين
الناس بمذهب المفتي فلا يجوز له الجواب بل يحرم اجماعا وبلا خلاف الا ممن شذ وندر من متاخري المتاخرين كالمحقق القمي ره في المحكي عنه
يجوز للعامي القضاء والحكم بين الناس بمذهب من يقلده وهو مخالف لاجماع اصحابنا ولما دل على ان القضاء منصب الامام ع ولا يجوز
لغيره الا من اذن له ع ولم ياذن الا للفقهاء من شيعتهم العالمين باحكامهم فجواب سؤاله مع العلم بغرضه ذلك اعانة على الاثم والعدوان
محرمة بنص الكتاب والسنة واجماع الامة ولو شك في ان غرضه ذلك او التقليد او الاطلاع على مذهب المفتي فهل يجب الجواب مجرد
مط او لا يجب كذلك او يجب ان ظن ان الغرض التقليد اللازم ولا يجب في غيره بل يجوز اذا ظن ان غرضه مجرد الاطلاع ويحرم
اذا ظن ان غرضه القضاء احتمالات احوطها الاول واجودها الثالث وهل يصدق السائل في دعواه الغرض او لا وجوه واحتمالات
تعرف مما سبق واذا كان شخص مجتهدا جامعا للشرائط صالحا للافتاء وجهله الناس ولم يعرفوه فيجوز له الاعلام بنفسه في تمكنه
بمكنهم من ذلك وانكان مجتهد غيره يقوم به الكفاية اجماعا ظاهرا وبلا اشكال فيه ولا في وجوب الاعلام عليه اذا لم يكن مجتهد
غيره وعلم الناس فقد المجتهد الجامع للشرائط وتعطل امور تقليدهم واعمالهم من عباداتهم ومعاملاتهم او كان ولم يعرفه
الناس او يعرفوه ولم تقم به الكفاية واما اذا كان مجتهد غيره واحدا او متعددا يعرفه الناس وتقوم به الكفاية ففي وجوب الاعلام
عليه وعدمه ح اشكال والتحقيق ان يقال ان غيره الذي يعرفه الناس ويعتقدون اتصافه بذلك وتقوم به الكفاية ان كان متصفا
بذلك في الحقيقة ويعلم اتصافه بذلك المجتهد المجهول امره عند الناس فلا يجب عليه الاعلام بل يجوز وان لم يكن متصفا بذلك في الواقع
ونفس الامر وعلم عدم اتصافه به ففي وجوب الاعلام عليه اشكال لكن وجوب الاعلام عليه ح مع كونه احوط فهو اظهر لعموم
ما دل على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر سيما اذا كان من يعتقد الناس اجتهاده يعلم عدم اجتهاد نفسه واما اذا شك
المجتهد المجهول عند الناس في وجود مجتهد جامع للشرائط غيره ورأى اعتماد الناس على بعض واحتمل صلاحيته للافتاء والقضاء
فالاقرب بل الاقوى عدم وجوب الاعلام عليه ح للاصل مع عدم دليل عليه واذا اصلح للافتاء والقضاء جماعة لا يعرفهم الناس
يجب على جميعهم الاعلام كفاية ويسقط باعلام بعضهم بنفسه ان حصل به الكفاية والا فيجب الاعلام بقدر ما يحصل به الكفاية

نعم يستحب للجميع الاعلام لان الافتاء والقضاء لهما اجر جزيل وثواب عظيم كما صرح به جماعة من الاساطين ومنهم العلامة في
المحكي عن التحرير ويدل عليه الاخبار الواردة في مدح العلماء والفقهاء من الشيعة وفي فضل نجاة الاخ المومن من الهلكات و
اي هلكة اعظم من الجهل بالتكليف بعبادة ومعاملة وغيرهما ومن التحير فيه ثم ان الافتاء للمجتهد حيث يجب عليه هل هو واجب مطلق
كالصلوة بالنسبة الى الطاهر فيجب عليه تحصيل مقدمات الاجتهاد ويجب عليه الاجتهاد فيما لم يعلم او واجب مشروط كالحج بالنسبة الى
الاستطاعة فلا يجب عليه تحصيل المقدمات ولا الافتاء الا بعد العلم بالحكم وجهان اقويهما الاول حيث يتمكن من الاجتهاد و
تحصيل مقدماته من غير عسر ولا حرج لاطلاق الادلة الدالة على وجوبه وهو مع ذلك احوط واذا دار الامر بين اجتهاده فيما يحتاج
اليه من الحكم ويتوقف عليه عمله الواجب عليه وبين اجتهاده فيما يحتاج اليه المقلد من الحكم ويتوقف عليه عمله اللازم فالمتعين
عليه ترجيح الاول والاجتهاد فيما يحتاج اليه دون ما يحتاج اليه المقلد من الحكم الواجب خامسها ان جواز التقليد او وجوبه
انما هو بالنسبة الى غير المجتهد وان كان عالما واما المجتهد الجامع للشرائط فلا يجوز له تقليد مجتهد غيره وان كان مساويا له
او اعلم منه فيما اجتهد فيه اجماعا منا بل ومن علماء الاسلام كافة محققا ومحكيا في القوانين والمفاتيح والفصول وفي المحكي عن جملة
وافرة من الكتب كالنهاية والمنية وفي المحكي عن التمهيد لا يجوز للمجتهد بعد اجتهاده تقليد غيره اتفاقا وعن رسالة علم جواز تقليد
الميت انه فان الاجماع واقع بين المسلمين قاطبة على ان المجتهد لا يسوغ له العمل بفتوى غيره والافتاء به وفي المحكي عن الاحكام فقد اتفق
الكل على انه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما اوجبه ظنه وترك ظنه وفي المحكي عن شرح المختصر المجتهد اذا اجتهد فاداه
اجتهاده الى حكم فهو ممنوع عن تقليد مجتهد اخر اتفاقا ويدل عليه مضافا الى الاجماع الاصل القاضي بعدم الصحة وعدم ترتب الاثر و
العمومات الناهية عن التقليد والعمل بغير العلم كتابا او سنة واجماعا خرج منها عمله بظنه للدليل الدال على حجيته وبقي عمله بظن غيره من
مجتهد اخر مندرجا تحته هذا مضافا الى حكم العقل بقبح العدول عما يعلم الى ما لا يعلم او يظن وبقبح ترجيح المرجوح على الراجح والموهوم
على المظنون لان فتوى المجتهد الذي يريد تقليده اذا كان مخالفا لاجتهاده وظنه يكون موهوما عنده فلا يجوز له العدول اليه عقلا
وهذا مما لا خلاف فيه ولا اشكال وانما الخلاف والاشكال في تقليده في المسئلة التي لم يجتهد فيها بعد مع استجماعه للشرائط
وتمكنه من الاجتهاد فقد اختلف الاصوليون في جوازه مط وعدم جوازه مط والتفصيل بين المفتين على اقوال ثالثها التفصيل بتضيق
الوقت وعدمه فيجوز مع الضيق ولا يجوز بدونه ذهب اليه المحقق القمي في القوانين ووافقه صاحب الفصول وزاد عليه
العجز بغير ضيق الوقت قال ولو عجز عن الاجتهاد في مسئلة لضيق وقت او عدم كتاب او عدم تمكن من مراجعته تعين عليه التقليد
في موضع الحاجة ويستمر ذلك باستمرارها الى ان يتمكن من الاجتهاد رابعها التفصيل بما يخصه وما لا يخصه من الاحكام
فيجوز في الاول ولا يجوز في الثاني وهو المحكي عن ابن سريج وبعض العراقيين خامسها التفصيل بين الصحابي وغيره فيجوز لمن
بعد الصحابة تقليد الصحابي دون غيره وهو المحكي عن الشافعي في القديم سادسها التفصيل بين الصحابي ان كان في نظره ارجح
من غيره فيجوز له تقليده وان استووا في نظره تخير في تقليد من شاء وهو المحكي عن ابي علي الجبائي سابعها التفصيل بين الاعلم
وغيره فيجوز تقليد الاول وان كان غير صحابي دون غيره وهو المحكي عن محمد بن الحسن الشيباني ثامنها التفصيل بين الاعلم
من الصحابة او التابعين وغيره فيجوز تقليد الاول دون غيره وهو المحكي عن بعض الناس والقول بالجواز مط هو المحكي عن
احمد بن حنبل وسفيان الثوري واسحق بن راهويه وعن احدى الروايتين عن ابي حنيفة والقول بعدم الجواز لمعظم اصحابنا
وجماعة من العامة وقيل ادعى الشهرة عليه جماعة بل ظاهر اصحابنا ولا حكي عن احد منهم ويدل عليه اولا الاصول والقواعد
الشرعية كاصالة عدم الصحة وعدم ترتب الاثر وعدم فراغ الذمة عن التكليف المعلوم بالتقليد وان الجواز حكم شرعي
لا بد له من دليل والاصل عدمه ومن يدعيه فعليه البيان وعدم الجواز وان كان حكما شرعيا لا بد له من دليل ايضا الا انه يكفي فيه
عدم الدليل على الجواز لان الانتفاء يكفي فيه عدم دليل الثبوت ولا كذلك الجواز المحتاج الى الدليل المثبت له ولا يلزم من جواز التقليد
في حق العامي العاجز عن الاجتهاد والتوصل الى الحكم جوازه في حق المجتهد القادر على التوصل الى الحكم وثانيا العمومات الناهية عن

والنظر والاستدلال على الوجه
المعتبر شرعا فيها لمجتهد اخر من
غير ضرورة ومانع شرعي عن
الاجتهاد م

الاتفاق عليه اذ لم نجد القول بالجواز
مط او على بعض الوجوه لاحد من
اصحابنا م

التقليد والعمل بغير علم كتابا وسنة خرج منها غير المجتهد بالاجماع وغيره من الادلة المتقدمة الدالة على ان بعد انسداد باب العلم و
ثبوت التكليف بالضرورة لا مناص له في الخروج عن عهدة التكليف الا بالتقليد لان تكليفه بتحصيل العلم تكليف بما لا
يطاق وبالاجتهاد المعتبر شرعا المتعذر في حقه تكليف بما لا يطاق ورجوعه الى اصالة البراءة مع ما فيه من المخالفة لما
هو المعلوم من ثبوت التكليف بالضرورة موجب للخروج عن الدين وتكليفه بالاحتياط في جميع الحوادث عسر وحرج وتكليف
بما لا يطاق وفي بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح فتعين عليه التقليد والسؤال عن العالم بنص الكتاب وصريح السنة و
لا يتاتى ذلك في حق المجتهد الجامع للشرائط في المسئلة التي لم يجتهد فيها بعد لانه مع سعة الوقت وعدم ضيقه وعدم مانع
خارجي يمنعه عن الاجتهاد فيها فهو مكلف بالاجتهاد وتحصيل الظن فيها للادلة الدالة على حجية ظنه ووجوب الاجتهاد
وحرمة التقليد عليه واما مع ضيق الوقت وعدم سعته للاجتهاد فيها او وجود مانع خارجي كعدم كتاب وعدم تمكن من مراجعته
او غير ذلك من الموانع الخارجية فهو وان لم يكن مكلفا بالاجتهاد فيها لان تكليفه به فيها تكليف بما لا يطاق الا ان رجوعه
الى اصالة البراءة لا يلزم منه الخروج عن الدين ولا المخالفة لما هو المعلوم لعدم علمه بثبوت التكليف فيها والعلم بان لها حكما
لما دل على ان لكل حادثة حكما مجعولا من الشارع لا يلازم العلم بثبوت التكليف فيها ولو علم بثبوت التكليف فيها فيتمكن من تحصيل
العلم بفراغ ذمته عنه بالعمل بالاحتياط فيها ولا يلزم منه عسر ولا حرج ولا تكليف بما لا يطاق ولا ترجيح بلا مرجح كيف وحسن العمل
بالاحتياط فيها مجمع عليه ومع عدم امكان الاحتياط فيها لدوران الامر فيها بين الضدين فيتخير بين الامرين كما يتخير بينهما
فيما لو اجتهد فيها ويحصل له التردد والتوقف فان قلت ان المجتهد تخيره بينهما في المسئلة التي توقف فيها بعد اجتهاده و
بذل جهده فيها انما هو لتعذر حصول الظن له بالحكم فيها لا لحصوله بالرجوع الى فتوى مجتهد اخر والعمل بقوله فلا يجوز له
التخيير والاخذ باي الامرين شاء قلت لا يخفى ما فيه من وجوه النظر اما اولا فلان تخييره بينهما فيما توقف فيه بعد الاجتهاد
انما هو لتعذر حصول الظن بالحكم له من الاصول والادلة الاجتهادية مط وان حصل من غير ذلك لان الظن بالحكم فيما
توقف فيه يمكن ان يحصل له بتقليد مجتهد اخر ورجوعه اليه بنحو حصوله له بذلك فيما لم يجتهد فيه فلزوم التخيير عليه فيما توقف فيه
ليس الا لما ذكرناه الذي هو بعينه متحقق فيما لم يجتهد فيه واما ثانيا فلان تقليده لمجتهد اخر فيما لم يجتهد فيه على القول بجوازه
من باب التعبد ومن الاسباب الشرعية كتقليد العامي لا من باب حصول الظن له بالحكم بالتقليد والاخذ بقول مجتهد اخر
ولذا يجوز له التقليد فيما لم يجتهد فيه على القول بجوازه وان لم يحصل الظن بالحكم فيه من قول مجتهد يقلده واما ثالثا
فلانه لو سلمنا انه يلزم عليه فيما لم يجتهد فيه تحصيل الظن بالحكم مط وباي وجه حصل فلا يجوز له تقليد مفتي اخر فيه لامكان
حصول الظن له بالحكم من قول المشهور او الاكثر والرجوع الى فتواهم فيتعين عليه العمل به دون فتوى المفتي لان الظن الحاصل
من فتواهم اقوى من الظن الحاصل من فتوى المفتي والعمل باقوى الظنين هو المتعين فلا يجوز له التقليد فيما لم يجتهد على هذا
التقدير ايضا فما دل على جواز التقليد لغير المجتهد لا يدل على عدم جوازه له فيما لم يجتهد فيه مط وان تعذر عليه الاجتهاد
فيه لضيق وقت او عدم كتاب او عدم امكان مراجعته او غير ذلك من الموانع ولا دليل غيره يدل على جوازه له فيما لم يجتهد فيه
مط او عند تعذر الاجتهاد عليه لمانع خارجي من ضيق وقت ونحوه بل اجماعنا الظاهر والمحكي على عدم جواز التقليد للمجتهد
يدل على عدم جوازه له فيما نحن فيه حتى فيما كان قد تقلد فيها قبل الاجتهاد واصالة جواز بقاء العمل بالتقليد واطلاق الادلة
الدالة عليه لا يعارضان الاجماع وغيره مما ذكرناه ومنع المحقق القمي ره الاجماع على عدم الجواز في محل البحث في غير محله لما
عرفت من عدم قائل منا بالجواز في محل البحث فاختياره ره جواز تقليده لمجتهد اخر فيما لم يجتهد فيه مع ضيق الوقت بالخصوص
لا مع عدم ضيقه لا وجه له وكذا لا وجه لما اختاره صاحب الفصول من انه مع عجزه عن الاجتهاد في مسئلة لضيق وقت
او عدم كتاب او عدم تمكن من مراجعته يتعين عليه التقليد في موضع الحاجة قال ويستمر باستمرارها الى ان يتمكن من الاجتهاد
ويمضي على مقتضى التقليد فيما اوقعه على وجهه وان ادى ظنه بعد ذلك الى خلافه ما لم يقطع به كالعامي انتهى قلت قد عرفت

انه مع عجزه عن الاجتهاد في مسئلة لمانع خارجي لا يكون كالعامي ينحصر طريقه في التقليد لان له طريقا الى تحصيل العلم بفراغ الذمة
او الرجوع الى ما يقتضيه الاصول والقواعد الشرعية من البراءة او التخيير او الظن الحاصل من فتوى المشهور واما ما اورده
المحقق القمي ره في القوانين على دليل المانعين عن الجواز مط قائلا ودليل المانع مط وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق اليه
اجماعا خرج العامي بالدليل وبقي الباقي وفيه منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع التمكن من الظن مع ضيق نظرا ان الاقوى الجواز مع الضيق
واختصاص الحكم فيندفع بما قد عرفت من ان من تمكن من الاجتهاد يجب عليه الاجتهاد وتحصيل الظن لا لانحصار طريقه فيه وعدم تمكنه
من تحصيل لمانع خارجي لا يوجب طريقه في التقليد كما يوجب في حق العامي بل له طريق اخر وهو الرجوع الى ما يقتضي قاعدة الاشتغال
في الشك في التكليف به ما لم يرجع الشك فيه الى الشك في التكليف والى ما يقتضيه البراءة الاصلية في الشك في التكليف
وعدم التمكن من تحصيل الظن لضيق وقت ونحوه لو جوز التقليد لجوزه في الشك في المكلف به الذي لا فرق بينه وبين الشك في
التكليف من هذه الجهة والفرق بينهما بالرجوع الى قاعدة البراءة في الشك في التكليف والى قاعدة الاشتغال فيه لا يوجب الفرق
بينهما من هذه الجهة بالضرورة وبالجملة المجتهد الجامع للشرائط مع عجزه عن الاجتهاد وتحصيل الظن المعتبر شرعا في مسئلة لمانع خارجي
متمكن من تحصيل العلم الشرعي بالفراغ ومع تمكنه من تحصيل العلم لا يجوز له التقليد لان غايته الظن ولا يجوز العمل به مع التمكن من
تحصيل العلم او الظن الذي دل القاطع على اعتباره بالخصوص شرعا بل هو ممنوع عنه عقلا ونقلا اجماعا ومن ذلك كله يظهر
الجواب عما اورده السيد السند خالي العلامة في المفاتيح على ذلك من ان العقل لا يمنع من تجويز العمل بغير العلم مع التمكن من
تحصيل العلم لتجويز الشارع العمل به مع التمكن من العلم في موارد كثيرة كالعمل باصالة الطهارة في الشك في نجاسة الثوب
وبالبينة في الشك في صدق المدعي وبظاهر اليد في الشك في ملكية ما في يد المسلم وبالتقليد اذا شك العامي القريب
من الاجتهاد في الحكم الشرعي وقول ذي اليد في الشك في الطهارة والنجاسة وفي الشك في القبلة وغير ذلك من الموارد
الكثيرة لا تعد ولا تحصى ولم يوجب في شيء منها البحث والاجتهاد وتحصيل العلم مع التمكن منه ولعل ما يظنون خاصة و النوع
اسباب في علامات شرعية تعبدية قال وبالجملة تجويز العمل بغير العلم مع التمكن من تحصيل العلم امر لا يحكم العقل بامتناعه فان
الاحكام الشرعية تابعة للمصالح ولذا تختلف باختلاف الازمنة والامكنة والاحوال والاشخاص ولا امتناع في تحقق
مصلحة وان لم نعلم تفصيلا لا يقال انما العقل يحكم بذلك حيث لم يرد من الشرع ما يقتضي خلافه كما في محل البحث لانا
نقول لا نسلم ان محل البحث من هذا القبيل فان القائل بجواز التقليد يدعي قيام الدليل الشرعي على جواز التقليد هنا
انتهى قلت ان المراد من العلم في قولهم مع التمكن من العلم ما يعم العلم الشرعي لا خصوص الواقعي والعمل باصالة الطهارة وغيرها
من الامور المذكورة عمل بالعلم الشرعي لان ما دل القاطع على اعتباره شرعا مفيد للعلم الشرعي يكون العمل به عملا بالعلم
الشرعي كما هو واضح والتقليد في محل البحث لا دليل على اعتباره مط حتى مع عجز المجتهد عن الاجتهاد فيما لم يجتهد فيه لمانع
خارجي كما عرفت ومجرد قول القائل بجوازه مع علم قيام الدليل عليه لا يثبت قيامه بل يطالب بالبيان مع انه كما عرفت
فيما تقدم لا دليل له الا انه كالعامي في الجهل بالحكم الشرعي وانه كالعامي امره منحصر في التقليد وقد عرفت بطلانه وان
طريقه غير منحصر في التقليد ويمكنه العمل بالاحتياط فيما يمكن فيه الاحتياط والعمل بما يقتضيه الاصول الشرعية في غيره
وانكاره ره الاجماع على عدم جواز العمل بغير العلم مع التمكن من العلم قائلا وان الاجماع واقع على ذلك وان لم يحكم العقل
به ففيه ان الاجماع ممنوع في محل البحث انكار للامر الواضح الجلي وان اراد ان الاجماع لا يجامع الخلاف في محل البحث ففيه
اولا ان الاجماع على طريقتنا لا يعتبر فيه علم الخلاف بل يجامعه وان كان المخالف جماعة وثانيا ان الخلاف في محل البحث
من العامة لا من اصحابنا كما عرفته وخلافهم لا يقدح في اجماعنا بالضرورة ومنعه قدس سره تمكنه من العلم بالحكم الشرعي الواقعي
هنا قائلا ومع ذلك فدعوى التمكن من العلم الواقعي الشرعي هنا على الاطلاق ممنوعة اذ قد يعلم بعدم التمكن منه اه لا يقدح
فيما ذكرناه لانا لا ندعي تمكنه من العلم بالحكم الشرعي الواقعي كيف ولا يتمكن منه المجتهد فيما اجتهد فيه فضلا عما لم يجتهد فيه

بل

بل ندعي تمكنه من العلم بالحكم الظاهري وهو وجوب العمل بما يقتضيه القواعد الشرعية قوله ره وان اريد من ذلك العلم بوجوب
العمل وبالحكم الظاهري فالمجوزون للتقليد هنا يدعونه فلا فرق قد عرفت الجواب عنه بان دعوى المجوز للتقليد ذلك غير
مسموعة بل هي ممنوعة ومما ذكرنا كله يظهر الجواب عما قاله اخيرا وبالجملة ان كان المقصود انه اذا لم يقم دليل على جواز التقليد هنا
فالاصل وجوب الاجتهاد فهو مسلم ولا خلاف فيه ولكن لا يكون ذلك حجة على المخالف له عند قيام الدليل عليه وان كان
المقصود انه لا يجوز ذلك ويكون مما يستحيل فرض صدوره من الشرع فهو باطل انتهى وثالثا ان المجتهد مع علم عجزه عن الاجتهاد
لمانع خارجي من ضيق وقت ونحوه يجب عليه الاجتهاد وتحصيل العلم او الظن القائم مقامه بالحكم الشرعي ولا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين
لانه لا يفيد العلم بل الظن واذا افاده فلا ريب ان الظن الحاصل من اجتهاده اقوى من الظن الحاصل من تقليد الغير لتجويزه تقصير
المفتي في الاجتهاد وكذبه وان ما اخبر به هو الذي ادى اليه اجتهاده والخطأ والغفلة والنسيان ولا يجوز شيء من ذلك في اجتهاده
فيكون الحاصل من اجتهاده نفسه اقوى فيتعين عليه الاجتهاد لان تحصيل اقوى الظنين والعمل به واجب اجماعا وهذا الوجه اخص من
المدعى لاختصاصه بصورة العجز عن الاجتهاد لمانع خارجي ولكن يمكن تتميمه بعدم قائل بالفصل منا فان القائل به بعض العامة ولم يقل به
احد من اصحابنا وانما حدث القول به من المحقق القمي والشيخ المعاصر في الفصول وهما محجوجان بعدم قائل به منا وما اورده السيد السند
خالي العلامة في المفاتيح على هذا الوجه من المنع عن حصول الظن الاقوى من اجتهاد نفسه بل دعواه ره انه قد يحصل الظن الاقوى من فتوى
الغير بل قد لا يحصل له الظن بالحكم الشرعي من اجتهاده ونظره مدفوع اما اولا فبان الظن الاجتهادي من حيث هو لا يقاومه الظن
التقليدي من حيث هو وحصول الظن الاقوى من فتوى الغير انما هو من حيث يعتبر من فتواه بوجوه خارجية تورث الظن الاقوى
لا مط وليس الكلام فيه واما ثانيا فبان حصول الظن الاقوى من فتوى الغير ان سلم فهو من الصور النادرة التي لم يعتبرها
الشارع فان المدار في الاحكام الشرعية على الصور الغالبة دون النادرة واما ثالثا فبانه اذا علم حصول الظن الاقوى من
اجتهاده في بعض الموارد وجب عليه تحصيله واذا وجب عليه تحصيله فيه فيجب مط اذ لا قائل بالفرق فان قلت انه معارض بالمثل
وهو انه اذا علم حصول الظن الاقوى من فتوى الغير في بعض الموارد وجب عليه التقليد فيه فيجب مط لعدم القائل بالفرق قلنا ان
ما ذكرناه اغلب واكثر فيكون اولى بالترجيح من العكس كما عرفت من انه فرض نادر في غاية الندرة لا عبرة به على ان وجوب التقليد
عليه في الصورة المفروضة بخلاف الاجتهاد فيما فرضناه فانه واجب عليه فلا يصح المعارضة والقول بانه يجوز له التقليد في الصورة
المفروضة فيجوز مط يبطله اولا الاجماع منا على عدم جواز التقليد فيها ولا يقدح فيه الخلاف والقول بالجواز سيما مع كون القائل به
من العامة لا من اصحابنا وثانيا عدم الدليل على الجواز فيها بالخصوص لان دليل الجواز فيها بالخصوص دل على وجوبه وقد بطل
دلالته عليه بعدم قائل به فلا يكون دالا على الجواز لما هو المحقق في محله من انتفاء الجنس بانتفاء فصله والقول بانه اذا انتفى
الفصل وهو المنع من الترك بقي الجنس وهو الجواز لقيام فصل اخر مقامه قد تحقق في محله فساده هذا وقد اورد السيد السند
خالي العلامة في المفاتيح على هذا الوجه قال ان العمل باقوى الظنين انما يجب بعد تحققهما ولذا يجب على المجتهد بعد اجتهاده العمل
بظنه وترك التقليد وليس هذا من محل البحث لان الظن الاقوى لم يكن حاصلا نعم يقدر على تحصيله ولا نسلم وجوب تحصيل
الظن الاقوى مع وجود الاضعف كيف وقد جوز الشارع في مقامات كثيرة العمل بغير العلم وترك تحصيله مع التمكن منه باسهل
الوجوه فتدبر انتهى قلت ان الظن الاقوى وان لم يكن حاصلا الا ان الظن الاضعف لم يكن حاصلا ايضا لان الكلام في محل
البحث انما هو في انه هل يجب عليه الاجتهاد او يجوز له التقليد والاكتفاء بالظن الضعيف الحاصل من التقليد وليس النزاع
في انه اذا قلد وحصل له الظن الضعيف من التقليد هل يجب عليه الاجتهاد وتحصيل الظن الاقوى ام لا فلا يكون الاضعف موجودا
ايضا ومن المعلوم انه اذا تمكن من تحصيل الظن القوي والظن الضعيف العقل بل الشرع يحكم بوجوب تحصيل ما يفيد الظن الاقوى
وتجويز الشارع العمل بغير العلم في مقامات كثيرة مع التمكن من تحصيله باسهل الوجوه لا يقدح فيما ذكرناه لان غير العلم بتجويز
الشارع العمل به يقوم مقام العلم والكلام انما هو في تجويز الشارع التقليد له ولم يثبت ولا العمل عليه لا عقلا ولا نقلا

رابي

ورابعا ان التقليد بدل اضطراري عن الاجتهاد الواجب بالاصالة لان الواجب على عامة المكلفين باجماع المسلمين معرفة الاحكام الشرعية والتكاليف الالهية بالنظر والاجتهاد وتحصيل العلم او الظن القائم مقامه بها وانما جاز التقليد مع وجود من يقوم به الكفاية لمكان الضرورة وتعذر الاجتهاد على الجميع والعدول عن المبدل الى البدل الاضطراري لا يجوز الا مع الضرورة وعدم التمكن من الاتيان بالمبدل اجماعا كالتيمم بدلا عن الوضوء او الغسل فمع التمكن من الاتيان به لا يجوز العدول عنه والاتيان ببدله والمجتهد الجامع للشرائط يتمكن من معرفة الحكم بالنظر والاجتهاد فلا يجوز له التقليد والعدول اليه اذ لا ضرورة ولا اضطرار توجبه في حقه اما مع عدم وجود مانع خارجي من ضيق وقت ونحوه فظاهر واما مع وجوده فلتمكنه من تحصيل العلم بالفراغ بالاحتياط او الرجوع الى ما يقتضيه البراءة الاصلية او التخيير او ما يفيد الظن الاقوى من التقليد والمنع عن كون الاجتهاد هو الاصل وكون التقليد بدلا عنه بدعوى انه مخير بينهما بديهي البطلان مخالف للاجماع بل الضرورة مع ان التخيير للمجتهد بينهما يوجب تخيير غير المجتهد بينهما بطريق اولى وهو مخالف لما تدل عليه اية النفر من وجوب النفر على الطائفة من كل فرقة ومع ذلك يفضي الى سد باب الاجتهاد وعدم اقدام احد الى تحصيل رتبة الاجتهاد لاحتياجه الى الاشتغال في ازمنة متطاولة والى التعب الشديد والكد الاكيد بخلاف التقليد الذي لا يحتاج الى شيء من ذلك ثم ان السيد الاستاد دام ظله العالي في المفاتيح بعد ان منع كون التقليد بدلا عن الاجتهاد قائلا لا نسلم انه بدل لعدم الدليل عليه قال سلمنا انه بدل ولكن نمنع اصالة عدم جواز الاتيان بالبدل مع التمكن من المبدل وما الدليل عليها وقد وقع خلافه فان الواجب المخير بدل عن مثله ولذا عرفنا الواجب بانه ما يذم تاركه لا الى بدل مع انه يجوز الاتيان به مع التمكن من مثله انتهى قلت ان بدلية التقليد ان سلمت فهي بدلية اضطرارية وليس في الشرعيات ولا في غيرها مورد يجوز فيه الاتيان بالبدل الاضطراري مع التمكن من الاتيان بالمبدل بل جواز الاتيان كذلك ينافي البدلية الاضطرارية المأخوذ فيها الاضطرار وعدم التمكن من المبدل والظاهر انه لا اشكال ولا خلاف في عدم جواز الاتيان بالبدل الاضطراري مع التمكن من الاتيان بالمبدل من دون عسر وحرج والواجب المخير كل فرد منه واجب بالاصالة لا على وجه البدلية وتعريف الواجب بما لا يجوز تركه لا الى بدل لا يقتضي لان المراد بالبدل فيه ليس البدلية الحقيقية بل المراد به الاتيان بالواجب بنفسه في ثاني الاوقات وهكذا الى ان يتضيق وقت الواجب ولو سلم فكل منهما بدل ومبدل فالاتيان به مع التمكن من مثله اتيان بالمبدل لا بالبدل ولو سلم فهو بدل اختياري وليس الكلام في عدم جواز الاتيان بالبدل الاختياري مع التمكن من الاتيان بالمبدل وانما الكلام في عدم جواز الاتيان مع الاضطراري الذي التقليد منه مع التمكن من الاتيان بالمبدل من الاتيان من غير عسر وحرج وخامسا ان المجتهد متمكن من الوصول الى حكم المسئلة التي لم يجتهد فيها بفكره ونظره في ادلته فيحرم عليه التقليد كما في مسائل اصول العقايد والجامع وجوب الاحتراز عن الخطاء المحتمل عند القدرة على الاحتراز عنه فان قلت ان عدم جواز التقليد في العقليات لان المطلوب فيها العلم وهو لا يحصل بالتقليد بخلاف المسائل الفرعية الاجتهادية المعتبر فيها الظن الممكن حصوله بالتقليد فافترقا ولذا حرم التقليد على العامي في الاصول دون الفروع ومع ذلك ينتقض هذا الوجه اولا بقضاء القاضي حيث يحرم مخالفته ونقضه وان امكن معرفة الحكم ولا معنى للتقليد الا وجوب العمل بغير حجة وثانيا بالقريب من الرسول فانه يجوز ان يسئل الواسطة مع تمكنه من سؤاله بسهولة قلت ان وجوب تحصيل اليقين على المكلف في اصول العقايد انما هو لقدرته تحصيله فيها بسهولة لكثرة ادلتها وافادتها اليقين بادنى تامل ونظر فيها من دون فرق بين العامي وغيره فوجب عليه تحصيله حذرا من الخطاء المحتمل وهذا المعنى حاصل في مسئلتنا في حق المجتهد لان الدليل المفيد للظن الاقوى حاصل له فوجب عليه تحصيله حذرا عن الخطاء المحتمل في التقليد المفيد للظن الضعيف والنقضان مندفعان اما اولهما فمندفع بان حكم الحاكم من الاسباب الشرعية التي دل القاطع على العمل به وحرمة مخالفته ونقضه بالاجتهاد فالعمل به لم يكن تقليدا وعملا من غير حجة بل هو عمل بالقاطع الدال على ذلك واما ثانيهما فمندفع بالمنع عن اكتفاء القريب عن الرسول بسؤال الواسطة مع القدرة على سؤاله بسهولة وسادسا انه لو اجتهد المجتهد وادى اجتهاده الى حكم من الاحكام لا يجوز له تركه وتقليد غيره اجماعا فكذا لا يجوز له تقليد غيره قبل الاجتهاد لامكان ان يؤدي به الاختلاف راي من قلده فان قلت انه اذا اجتهد وادى اجتهاده الى حكم من الاحكام فوثوقه به اتم من وثوقه بما يقلد فيه الغير لانه يحتمل ان لا يكون صادقا فيما اخبره عن اجتهاده

ولا يحتمل

ولا يحتمل ذلك في اجتهاد نفسه لانه لا يكابر نفسه فيما ادى اليه اجتهاده وقبل ان يجتهد لم يحصل له الوثوق بحكم من الاحكام فلا يلزم من امتناع التقليد مع الاجتهاد والوثوق بحكم من الاحكام امتناعه مع عدمهما قلنا اتمية وثوقه باجتهاده من وثوقه بقول الغير وتقليده لا فرق فيها بين قبل الاجتهاد وبعده لانه كما يحتمل بعد اجتهاده ان لا يكون الغير صادقا فيما اخبره عن اجتهاده كذا يحتمل ذلك قبل اجتهاده ايضا من دون تفاوت وفرق وكما لا يحتمل ذلك في اجتهاد نفسه بعد الاجتهاد فكذا لا يحتمل فيه قبله ايضا فكذلك ان منع عن التقليد مع الاجتهاد فيمنع عنه مع عدمه ايضا كما هو ظاهر هذا مضافا الى بطلان حجج المجوزين مطلقا او ~~بعض الوجوه مطلقا~~ او على بعض الوجوه على حسب اختلاف الاقوال المتقدمة كما ستعرف فانه كاف في عدم الجواز الثابت بالاصل وقد احتجوا بوجوه منها قوله سبحانه وتعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والمجتهد لا يعلم حكم المسئلة التي لم يجتهد فيها فيجب عليه السؤال من اهل الذكر وهو المجتهد الذي اجتهد فيها وعلم حكمها وهو كما ترى في غاية الظهور من الضعف لوجوه احدها ان المراد من اهل الذكر اهل بيت العصمة ع للاخبار الكثيرة المصرحة بان اهل الذكر رسول الله ص واهل بيته ع اهل الذكر ووجوب السؤال عنهم ع خارج عن محل البحث فيما نحن فيه فان وجوب السؤال عنهم ع على المجتهد وغيره مما لا خلاف فيه وهو لم يكن تقليدا بل هو عمل بقول الحجة ع ثانيها انه على تقدير كون المراد من اهل الذكر العلماء والمجتهدين فهم العلماء واحتجاجهم بالاية الشريفة على وجوب التقليد ورجوع الجاهل الى العالم فلا تشمل الاية الشريفة المجتهد الجامع للشرائط الذي لم يجتهد في مسئلة مع تمكنه من معرفة حكمها بالنظر والاجتهاد فانه لا يصدق عليه انه جاهل لا يعلم حكمها بل هو عالم كغيره الذي اجتهد فيها وعلم حكمها فعلا اذ لا فرق بينهما الا انه عالم بحكمها بالقوة القريبة من الفعل والذي اجتهد فيها عالم بحكمها فعلا ولا يعتبر في صدق العالم والفقيه ان يكون عالما بحكم جميع المسائل الفرعية وجميع ما يرد عليه من الحوادث فعلا فهو اهل الذكر ايضا يجب عليه النظر والاجتهاد لا السؤال من مثله فان من الاية الشريفة وجوب السؤال على الجاهل الذي لا يمكنه معرفة الحكم الا بالسؤال من العالم والمجتهد المفروض تمكنه من معرفة حكم ما لم يجتهد فيه بغير السؤال فلا يصدق عليه انه لم يعلم حتى يجب عليه السؤال ممن يعلم وبالجملة الظاهر ان الخطاب متوجه الى المقلدين بدليل قوله تعالى ان كنتم لا تعلمون وهو صيغة عموم يفهم من سياقه ان من يعلم لا يجب عليه السؤال وان السؤال انما هو لمن لا يقدر على العلم بنفسه والمجتهد المبحوث عنه ليس كذلك وان منعه المانع الخارجي عن الاجتهاد فيما لم يجتهد فيه ثالثها ان الاية الشريفة تدل على رجوع غير اهل الذكر الى اهل الذكر والمجتهد المفروض من اهل الذكر لان المراد منه اهل العلم اي المتمكن من تحصيل العلم باهليته فيما يسئل عنه لا من العلم بالمسئلة المسئول عنها حاضر لديه فان اهل الشيء من هو مستاهل لذلك الشيء لا من حصل له ذلك الشيء فينزل اللفظ على ما هو حقيقة فيه فيختص الاية الشريفة بسؤال من ليس اهل العلم كالعامي لمن هو اهل له والمجتهد المفروض من اهل العلم بالتفسير المذكور فلا يكون داخلا تحت الاية الشريفة لانه لا دلالة لها على امر اهل العلم بالسؤال من اهل العلم كما هو واضح رابعها ما عن النهاية من ان الامر بالسؤال يقتضي وجوبه وهو منفي في حق المجتهد المفروض اجماعا ودعوى ان الوجوب المنفي في حقه بالاجماع انما هو الوجوب العيني واما الوجوب التخييري فلا نسلم الاجماع على نفيه في حقه فان القائلين بجواز التقليد له يوجبون السؤال عليه لكن لا عينا بل تخييرا مدفوعة بما عرفت من ظهور اتفاق اصحابنا على عدم جواز التقليد له فظاهرهم الاجماع على انه لا يجب عليه السؤال مطلقا لا عينا ولا تخييرا وتجويز جماعة من العامة التقليد له مطلقا او على بعض الوجوه لا يقدح في اجماع اصحابنا مع ان الامر كما حقق في محله حقيقة في الوجوب العيني ومجاز في التخييري لانه لا يفهم منه الوجوب التخييري الا بقرينة صارفة فالامر بالسؤال يقتضي وجوبه عينا وهو منفي في حقه باجماع علماء الاسلام كافة والقول بانه لا نسلم ان الامر موضوع للوجوب العيني بل هو موضوع للاعم منه ومن التخييري ضعيف اولا بما تحقق في محله من ان الامر موضوع للوجوب العيني وثانيا بانه لو سلم وضعه للاعم فالظاهر المتبادر من اطلاقه الوجوب العيني فيجب حمل الامر في الاية الشريفة عليه حملا للفظ المطلق على الفرد المتبادر وهذا الوجوب منفي في حق المجتهد المبحوث عنه بالاجماع فيكون متوجها الى العامي فلا يشمل المجتهد المفروض فان قلت لا نسلم نفي هذا الوجوب في حقه مطلقا بل هو ثابت في حقه حيث لم يتمكن من الاجتهاد في المسئلة التي يجهل حكمها فيجوز له التقليد ح واذا جاز له التقليد ح جاز مطلقا لعدم القول بالفصل قلنا لا

انه

انه قد عرفت انه في المسئلة التي يجهل حكمها ولم يتمكن من الاجتهاد فيها لمانع خارجي من ضيق وقت ونحوه لم يتحصر طريقه في التقليد وانه لا يجوز له التقليد فيها بل يجب عليه فيها العمل بالاحتياط او بغيره مما مرت الاشارة اليه وثانيا ان جواز التقليد له فيها مما لم يقل به احد من اصحابنا الا المحقق القمي ره والشيخ المعاصر في الفصول وقد قالا به بعدم القول بالفصل بينه من العامي وموضوع وثالثا ان الصورة المفروضة خارجة عن محل البحث كما صرح به السيد السند خالي العلامة في المفاتيح قال فان الصورة خارجة عن محل البحث وان عد القوم القول بوجوب التقليد في هذه من الاقوال في المسئلة فتدبر انتهى وفيه نظر ورابعا ان وجوب السؤال عينا بالنسبة الى الجميع مخالف للاجماع على عدم وجوبه عينا بالنسبة الى المجتهد المبحوث عنه ووجوب السؤال تخييرا على الجميع مخالف للاجماع ايضا لانه يجب على العامي الغير المتمكن من الاجتهاد عينا اجماعا لانحصار طريقه فيه فالمراد من الامر بالسؤال بالنسبة الى العامي الوجوب العيني فاذا اريد به الوجوب التخييري بالنسبة الى المجتهد المفروض يلزم استعمال اللفظ في الحقيقة و المجاز بناء على وضع الامر للوجوب العيني او في معنييه الحقيقيين بناء على وضعه للعيني والتخييري على سبيل الاشتراك اللفظي او في معنييه الحقيقي والمجازي بناء على القول بوضعه للاعم وكونه مشتركا معنويا بين الوجوب العيني والتخييري والكل باطل لانه اما ممتنع او خارج عن متعارف اهل اللسان في استعمالاتهم فالامر بالسؤال في الاية الشريفة للوجوب العيني بالنسبة الى العامي الغير المتمكن من تحصيل الاجتهاد فلا يجوز ان يراد منه الوجوب التخييري ولو بالنسبة الى مكلف اخر كالمجتهد المفروض لما ذكرناه فكل من يجب عليه الاجتهاد تخييرا كالمجتهد المفروض لا يتوجه اليه الامر بالسؤال في الاية الشريفة ومنها قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وجه الدلالة ان اولي الامر العلماء لنفوذ امرهم على الامراء والولاة والرعية بعد امر الله سبحانه على غير العالم بطاعة العالم اقل درجات الطاعة اتباعه والعمل باقواله وفتاويه وفيه ان الظاهر المتبادر من اولي الامر السلطان العادل خصوصا بملاحظة سياق الاية الشريفة لا العلماء المنصوبون من قبله لاهداء الخلق وارشادهم وثانيا ان سلم ان اولي الامر العلماء فقد اوجب على غير العالم طاعة العالم لا على العالم طاعة عالم اخر والمجتهد المبحوث عنه عالم حتى فيما لم يجتهد فيه لما مر اليه الاشارة فيجب على غيره من العوام طاعته لا انه يجب عليه طاعة عالم اخر وثالثا ان التقليد ليس بطاعة بل هو عمل بقول الغير من دون حجة والطاعة في الاية كما تقتضيه سياقها ظاهرة في الحجية وفي ان قول اولي الامر حجة العمل به عمل بالحجة لا بقول الغير من غير حجة فيكون طاعة اولي الامر كطاعة الله سبحانه والرسول ص فلا يمكن ان يكون المراد باولي الامر المجتهد الذي لا يكون قوله حجة الا بعد الاخذ به لا قبله فالمراد به السلطان العادل كما عرفت لذلك ولما قيل انه لو اريد به معناه اللغوي لزم تخصيص العام الى الاقل من النصف وهو باطل فيتعين ان يكون المراد به ما ذكرناه وليس هو الا الامام المعصوم ع ومن المعلوم ان قوله ع ليس تقليدا بل هو عندنا كالعمل بقول الرسول ص ورابعا ان المراد باولي الامر كاشفين عن الاحكام الولاة بالنسبة الى الرعية والمجتهدين بالنسبة الى العوام بدليل انه اوجب اطاعتهم واتباع المجتهد لمجتهد اخر وان جاز عند الخصم فغير واجب بالاجماع فلا يكون داخلا تحت عموم الاية الشريفة انتهى وبالمنع من الاجماع بدعوى وضع الامر للاعم من الوجوب العيني والتخييري قد عرفت فساده وخامسا ان الاية الشريفة لو تناولت محل البحث لوجب التقليد على المجتهد المفروض وهو منفي اجماعا والمناقشة في الاجماع وفي دلالة الامر على الوجوب العيني قد عرفت فسادها وسادسا ان عموم الاية الشريفة ان شمل محل البحث فهو معارض بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم من الكتاب والسنة وتعارضهما من تعارض العامين من وجه والترجيح معها لاعتضادها بالشهرة العظيمة القريبة من الاجماع بل هي اجماع في الحقيقة كما عرفته وان لم يكن الترجيح معها لم يكن معه فيتساقطان فيرجع الى الاصل القاضي بعدم الجواز ولئن تنزلنا فلا اقل من التوقف ومعه يبطل التمسك ومنها اية النفر فقد اوجب الله سبحانه الحذر عند انذار الفقيه مطلقا فيتناول العالم كالعامي وفيه نظر واضح فان الظاهر المفهوم من الاية الشريفة انذار الفقيه لغير الفقيه وحذر غير الفقيه عند انذار الفقيه والمجتهد المفروض فقيه لا تشمله الاية الشريفة على انذار المجتهد المفروض ووجوب حذره عند انذار الفقيه لانه فقيه له طريق الى معرفة الحكم بغير التقليد ومنها ان ما لم يجتهد المجتهد فيه حكم يسوغ فيه الاجتهاد فجاز لغير العالم به تقليد العالم به كالعامي لجامع نحو

مع ان انذار الفقيه شامل للرواية لا بالفتوى
بالفرد ونحو للعامي لها بالفتوى وان سلم
ظهور الانذار عقيب التفقه في الافتاء
لا لدلالة الاية الشريفة

نجاز له التقليد

العمل بالظن المستند الى قول الغير وهو كما ترى بين البطلان اذ لا دليل على جواز العمل بالظن المستند الى قول الغير فضلا عن وجوبه وتقليد العامي ليس عملا بالظن المستند الى قول الغير بل هو من الاسباب ولذا يجب عليه التقليد وان لم يحصل له الظن من قول المجتهد ولو سلم فالفرق بينه وبين المجتهد المفروض ظاهر فان العامي عاجز لا طريق له الا التقليد بخلاف المجتهد المفروض فانه لم يكن عاجزا وله طريق غير التقليد مع ان الظن الحاصل له من اجتهاده اقوى من الظن الحاصل من التقليد ومع توثقه باجتهاده ازيد من توثقه باجتهاد الغير وقوله وذلك لان احتمال الخطاء في نفسه من وجه وفي اجتهاد من يقلده من وجهين احتمال الخطاء في الاجتهاد وفي انه مما اجتهد فيه صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مظنونه وليس مآل هذا الكلام الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد كما تخيله المحقق القمي ره في القوانين حيث قال ومآل هذا الكلام الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد اذ لا معنى لحصول الظنين في آن واحد احدهما اقوى من الاخر قلت ان الكلام انما هو في انه اذا اجتهد يحصل له الظن الاقوى واذا قلد لا يحصل له ذلك من فتوى المجتهد بل الظن الضعيف لا فيما اذا اجتهد فلا يحصل له من اجتهاده الظن الاقوى من الظن الحاصل له من تقليده ومن المعلوم انه لو دار امره بين العمل باحد الامرين المفيد احدهما الظن الاقوى والاخر الظن الضعيف فالمتعين عليه العمل بالاول وما في كلام جماعة من انه لا يلزم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استفراغ الوسع فهو كما صرح به المحقق القمي ره في القوانين فهو معنى اخر لا يستبعد الفرق بينهما على المتأمل لحصول الظن الاقوى من اجتهاده من الظن بفتوى المجتهد واضح لا يمكن انكاره فيجب عليه تحصيل ما يفيد الظن الاقوى عقلا ونقلا ولا يجوز له تقليد المجتهد وان كان اعلم منه لان كونه اعلم لا يمنع من احتمال الخطاء في اجتهاده ولا من احتمال انه من لم يجتهد في المسئلة اجتهادا صحيحا ولا من احتمال انه لم يجتهد فيها في الواقع ومع ما في هذه الاحتمالات في فتوى المجتهد دون اجتهاد نفسه لم يبق مجال للتأمل في كون الظن الحاصل من اجتهاده اقوى من الظن بفتوى المجتهد وان كان اعلم منه نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم معينا في اجتهاده نفسه كما صرح به المحقق القمي ره في القوانين واجاد واحسن فيما قال حيث قال مثل ان يلاحظ المجتهد المسئلة ملاحظة اجمالية والتفت الى ادلتها على سبيل الاجمال ولم يعمق النظر ولكن حصل في نظره الظن باحد طرفي المسئلة ثم اذا صادف ذلك موافقة راي المجتهد الاعلم الاورع فقد يطمئن نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته له من جملة ادلة المسئلة والامارات المحصلة للظن الموجبة للاطمينان عنده واما مجرد اجتهاد الاعلم الاورع فلا يكفي وتتفاوت المسائل في هذا المعنى باعتبار الماخذ وباعتبار عموم البلوى وعدمه وباعتبار كونها من الامهات او من الفروع ونحو ذلك وربما يوجد في نهاية مرتبة التحصيل التردد للمحصل بين ان يجوز له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر وح فموافقة راي المجتهد الاعلم يصير متعينا للاعتماد على نظره ولا يصح العمل عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل له والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا ينظر حق النظر ولم يتأمل حق التأمل ويتم نظره باعانة وفاق المجتهد الاخر بخلاف ما نحن فيه فانه يتم نظره بقدر طاقته لكنه لا يطمئن بمجرد استفراغ نفسه فيتم حجته بموافقة مجتهد انتهى وهو في غاية الجودة وان كان في بعض ما ذكره ره تامل ومنها ما عن النهاية من انه احتج المخالف بانه اذا ظن المجتهد العمل بفتوى مجتهد اخر فقد ظن ان حكم الله تعالى ذلك فيحصل ظن العقاب بترك العمل فيجب العمل به دفعا للضرر المظنون وهو كما ترى فاسد لوجوه احدها ان ظن المجتهد العمل بفتوى مجتهد اخر وظن ان ما افتى به حكم الله تعالى لا يخلو اما ان يكون حاصلا من الاسباب والامارات الشرعية المعتبرة عليه او لا يكون حاصلا منها بل يكون حاصلا مما لم يعتبر شرعا كما لو كان حاصلا من القياس او من الوجوه الاعتبارية التي لم يثبت اعتبارها شرعا فان كان الاول فالعمل به وان كان واجبا لكنه لم يكن تقليدا بل هو عمل بالدليل الدال عليه وان كان الثاني فظن العقاب بالعمل به ان لم يكن مقطوعا فهو مظنون للايات والاخبار وحكم العقل بل الاجماع على عدم جواز العمل بغير العلم والظن لم يدل القاطع على اعتباره وان اريد بظن المجتهد العمل بفتوى مجتهد اخر لمن قلده وان ذلك حكم الله تعالى في حق المجتهد الاخر ومقلديه فهو امر معلوم لان مظنون المجتهد حكم الله تعالى في حقه وحق مقلديه ولذا يقولون في كلية كبراه كلما ادى اليه ظني فهو حكم الله تعالى في حقي وحق مقلدي وهذا امر يعلمه كل احد حتى العوام فضلا عن المجتهدين وان اريد بذلك ان يظن جواز التقليد لمجتهد اخر وان حكم الله تعالى جواز التقليد له ففيه ان ظنه ان كان حاصلا من نص او دليل اخر ففيه مع ظهور عدم دليل على ذلك فالدليل عليه

بترك العمل به بل بالمقابلة

دلد

ذلك الدليل لا الوجه المذكور وان لم يكن حاصلا من الدليل فالقبايح بالعمل به لا ترك العمل به ان لم يكن معلوما فهو مظنون يجب تركه
العمل به دفعا للضرر المظنون مع ان فرض حصول الظن له بجواز التقليد له لمجتهد اخر والعمل بفتواه غير ممكن بعد ذهاب المشهور بل المعظم على
عدم جواز التقليد له وتطابق الادلة العقلية النقلية من الكتاب والسنة في الدلالة على عدم جوازه ثانيها ان مجرد الظن بحكم العمل
الا اذا حصل بطريق معتبر فاذا ظن المجتهد بطريق العمل بفتوى مجتهد اخر وان ذلك حكم الله تعالى والعمل به عمل بحكم الله تعالى فلا يكون العمل به
تقليدا لا يجوز وعملا بقول الغير من غير دليل بل هو عمل بذلك الدليل واجتهاده المؤدي الى ذلك فتامل ثالثها ما عن النهاية من ان
مجرد الظن يجب العمل به اذا لم يصرف عنه دليل سمعي وما ذكرناه من الادلة السمعية يوجب العدول عنه رابعها ما عن الاحكام انه لو
اجتهد واداه اجتهاده الى حكم لم يجز له تقليد غيره في خلاف ما ادى اليه اجتهاده اجماعا فلو جاز له التقليد مع عدم الاجتهاد لكان ذلك
بدلا من اجتهاده والبدل دون المبدل والاصل ان لا يجوز العدول الى المبدل مع امكان تحصيل المبدل مبالغة في تحصيل الزيادة من مقصوده
اللهم الا ان يرد نص بالتخيير يوجب الغاء الزيادة من مقصود المبدل او نص بانه بدل عند العدم لا عند الوجود كما في بنت مخاض وابن لبون عن
خمس وعشرين من الابل فان وجود بنت مخاض يمنع من اداء ابن لبون ولا يمنع ذلك عند عدمها والاصل عدم ذلك النص كيف وان ما ذكره
معارض لقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله تعالى وقوله تعالى واتبعوا ما انزل اليكم من ربكم وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وبقوله
اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له وتقليد العالم للعالم يلزم منه ترك الاعتبار وترك العمل بحكم الله تعالى ورسوله وترك ما انزل واقتفاء ما لا علم
له به وترك الاجتهاد المامور به وهو خلاف ظاهر النص واذا تعارضت الادلة سلم لنا ما ذكرناه اولا انتهى ومنها الاستصحاب فان المجتهد
المفروض قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد كان مقلدا لغيره في المسئلة التي لم يجتهد فيها وفي المسئلة التي اجتهد فيها وكان ممن يجوز له العمل
بقول غيره فيها واذا بلغ تلك المرتبة حرم عليه التقليد في المسئلة التي اجتهد فيها وبطل حكم الاستصحاب بالنسبة الى هذه المسئلة
بالدليل الاقوى واما المسئلة التي لم يجتهد فيها فلا دليل على حرمة التقليد فيها ولزوم العمل بقول الغير وترك ما كان عليه سابقا
فيها فيجب البناء على ما كان عليه من التقليد والعمل بقول الغير عملا باستصحاب ما ثبت له اولا وقد احتج به السيد السند خالي العلامة
في المفاتيح قال ولا معارض له هنا لا من كتاب لعدم دلالة شيء منه على وجوب الاجتهاد في المسئلة المفروضة وما استدل الخصم به ضعيف
كما عرفت ولا من سنة لعدم دلالة رواية معتبرة بل مطلقا على ذلك كما لا يخفى ولا من اجماع فان المسئلة خلافية ولا من دليل العقل
وما تمسك الخصم به منه ضعيف لا ينهض حجة كما بيناه نعم الاصل عدم جواز التقليد ولكنه قد ارتفع بعد اختياره التقليد وجوازه
له قبل الاجتهاد فيجب التمسك بالاستصحاب وهو اقوى من الاصل المذكور كما لا يخفى انتهى قلنا اولا ان الاستصحاب يعتبر فيه بقاء الموضوع
اتفاقا والموضوع لم يكن باقيا فيما نحن فيه لان التقليد انما جاز له قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد لكونه عاميا فاذا بلغ مرتبة الاجتهاد
فيخرج عن كونه عاميا وبالجملة التقليد انما جاز للعامي الذي لا يمكنه الاجتهاد ومعرفة الحكم لا مطلقا للاجماع على ان من له رتبة الاجتهاد
وظيفته الاجتهاد ومن لم يكن له رتبة الاجتهاد وظيفته التقليد والرجوع الى العالم فبعد بلوغه رتبة الاجتهاد يرتفع الموضوع
وهو وصف كونه عاميا فلم يبق محل الاستصحاب وثانيا ان الواجب على عامة المكلفين اولا وبالذات الاجتهاد ومعرفة التكاليف
الالهية بالنظر وحرمة التقليد ولما كان ذلك غير ممكن على الجميع بحصوله جاز التقليد لمكان الضرورة وعدم التمكن من الاجتهاد فاذا
بلغ مرتبة الاجتهاد ارتفعت الضرورة المجوزة للتقليد فلم يبق محل الاستصحاب جوازه لانتفاء موجبه وثالثا ان التقليد على المجتهد
المفروض قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد كان واجبا وبعد بلوغه مرتبته يرتفع وجوب التقليد عنه حتى فيما لم يجتهد فيه اجماعا من الكل
حتى المجوزين التقليد له فيه لانه يجوز تركه والعمل برايه واجتهاده وما يجوز تركه لا يكون واجبا واذا ارتفع الوجوب يرتفع الجواز
الثابت في ضمنه لانتفاء الجنس بانتفاء فصله والقول ببقائه وقيام فصل اخر مقامه بديهي البطلان فلا يكون هناك جواز باق
كي يستصحب بل الواجب عليه الرجوع الى اصالة بقاء التكليف وقاعدة الاشتغال ومقتضاهما الاجتهاد والعمل به لحصول اليقين
بالبراءة بالنظر والاجتهاد ومع ذلك منع السيد السند خالي العلامة في المفاتيح ارتفاع وجوب التقليد على المجتهد المفروض بمجرد جواز
الاجتهاد له مدعيا ان مجرد جواز الاجتهاد لا يقتضي رفع وجوب التقليد وجوازه والمقتضي لرفعهما تحقق الاجتهاد وفعليته

لا يجوز معتبر

لاجوازه

لا جوازه كما ان وجوب التمام على المقيم لا يرتفع بمجرد جواز السفر له بل بفعلية السفر وتحققه قال اذ لو كان مجرد الجواز مستلزما لرفع الامرين
لارتفعا بالنسبة الى من لم يبلغ رتبة الاجتهاد القريب منه في الغاية لجوازه بالنسبة اليه قطعا وللزم ايضا انه يرتفع وجوب كل
واجب باعتبار جواز الاتيان بالمانع منه في اي وقت شاء وذلك باطل بالضرورة انتهى قلنا ان ارتفاع وجوب التقليد عن
المكلف انما هو ببلوغه رتبة الاجتهاد وصيرورته مجتهدا لا بجواز تحصيل رتبة الاجتهاد ولا بتحققه وفعليته وذلك لانه اذا بلغها
وصار مجتهدا لم يجب عليه التقليد وان لم يجتهد فعلا اجماعا فوجوبه يرتفع بذلك لا بتحققه وفعليته في المسائل فان بفعليته فيها يحرم
عليه التقليد فيها ايضا اجماعا من الجميع حتى المجوزين للتقليد له فيما لم يجتهد فيه وعدم ارتفاع وجوب الاتمام على المقيم بمجرد جواز
السفر لاتفاق النصوص والفتاوى على وجوب الاتمام عليه الى ان ينشأ السفر ويتجاوز حد الترخص واذا لم يتجاوزه يجب عليه الاتمام وان
قصد السفر وجواز تحصيل رتبة الاجتهاد لا يرتفع به وجوب التقليد وجوازه والرافع للامرين انما هو بلوغ رتبته لا جواز تحصيلها فلا
وجه لنقضه بجواز الاجتهاد على القريب منه في الغاية وكذا لا يرتفع بوجود المانع وتحققه لا بجواز الاتيان به ورابعا ان الاستصحاب
المذكور على فرض صحته يتم لو قلد المجتهد المفروض قبل بلوغه رتبة الاجتهاد في المسئلة التي لم يجتهد فيها واما اذا لم يقلد الى ان صار مجتهدا
فلا يتم الاستصحاب والتمسك به والمناقشة فيه بما ذكره السيد السند خالي العلامة في المفاتيح من ان الذي لم يقلد لا يخلو اما ان
يكون التقليد واجبا عليه اولا فان كان الاول فيجري فيه الاستصحاب لان مبناه على وجوب التقليد عليه لا على فعليته وان كان الثاني
فان كان لا يجري فيه الاستصحاب لكن لا يقدح في التمسك به لاثبات جواز التقليد للمجتهد المفروض في المسئلة المفروضة لانه ان
صح التمسك به في بعض الصور وجب الحاق الباقي به لعدم القائل بالفصل بين الصور من هذه الجهة مدفوعة بان وجوب التقليد على
غير المجتهد انما هو عند حدوث الحادثة والاحتياج الى حكمها فلعله قبل ان يصير مجتهدا لم يتعرض له المسئلة التي لم يجتهد فيها
ولا يعرض له الاحتياج الى حكمها فلا يجري فيها استصحاب وجوب التقليد ووجوبه ولا يجوز له التقليد فيها بعد صيرورته
مجتهدا للاصل المتقدم اليه الاشارة السالم عن معارضة الاستصحاب فيلحق به في الصور لعدم القائل بالفصل بينها وادعاؤه
ده عدم امكان القلب والمعارضة بالمثل لا اعرف وجهه وهو ده اعرف بوجهه وخامسا ان الاستصحاب المذكور فيما اذا صار
المجتهد المفروض مجتهدا قبل بلوغه او مقارنا للبلوغ فانه لم يتعلق به وجوب التقليد اصلا فلا يجوز له التقليد فيما لم يجتهد فيه
للاصل والعمومات المانعة السليمة عن معارضة الاستصحاب فلا يجوز له التقليد في باقي الصور لعدم القائل بالفصل بينها
لكن قد يقال ان فرض حصول رتبة الاجتهاد قبل البلوغ او مقارنا له بعيد في الغاية وهو من الفروض النادرة في غاية
الندرة بل هو من المحالات العادية فلا يناط به الامر فتامل وسادسا ان الاصل الاولي مقتضيا عدم جواز التقليد خرج منه
الجاهل غير المجتهد بالدليل الدال على وجوب التقليد عليه فاذا صار مجتهدا وعالما خرج عن موضوع الدليل المخصص للاصل
وعن كونه جاهلا وصار مندرجا تحت الاصل فان قلت انه قبل ان يصير مجتهدا خرج عن الاصل وتعلق به وجوب التقليد
بما دل عليه فلا يشمله الاصل لان دخوله بعد خروجه منه يحتاج الى دليل هو في المقام مفقود قلت انه قبل ان يصير مجتهدا
خرج من الاصل بعنوان كونه جاهلا غير عالم وفي حال عدم الاجتهاد لا مطلقا وفي جميع الاحوال ولا بعنوان القضية المهملة
فاذا انتفى عنوان الجاهل عنه وانتفت حالة عدم الاجتهاد وصدق عليه غير عنوان الجاهل وتحققت حالة الاجتهاد دخل تحت
الاصل السليم عن المعارض في غير ذلك العنوان وغير تلك الحالة فيجب العمل به وبالجملة الاصل مقتضيا عدم جواز التقليد والعمل
بغير العلم على كل حال خرج منه حالة الجهل وعدم الاجتهاد بالدليل ولا دليل على خروج غيرها منه فيبقى مندرجا تحته فان قلت
ان هذا يتم اذا كان استثناء من لم يبلغ درجة الاجتهاد من الاصل بحسب الاحوال واما اذا كان استثناء من الافراد الغير المفيدة
العلم فلا يتم ذلك فالاحتمالان متساويان ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فينبغي التوقف وعليه لم يظهر للاستصحاب معارض فيجب العمل به
قلنا اولا ان الظاهر من الدليل المخصص للاصل للجاهل الغير العالم بعنوان انه غير عالم لا الافراد المفيدة للعلم وثانيا لو سلمنا تساوي
الاحتمالين ولزوم التوقف فكما لا يظهر للاستصحاب معارض كذا لا يظهر له مورد فيجب التوقف والرجوع الى الاصل القاضي بحكم

والعمل بقول الغير من غير حجة مع التمكن من معرفة الحكم بالنظر والاجتهاد وتحصيل العلم او ما يقوم مقامه من الاسباب والامارات الشرعية بسهولة وحاكم بعدم جواز التقليد ع

وسابعا ان المعارض الاقوى للاستصحاب كثير احدها العقل القاطع فانه حاكم بقبح التقليد الا اذا انحصر طريق معرفة الحكم في التقليد وقد
عرفت ان المجتهد المفروض طريقه في المسئلة غير منحصر في التقليد وان منعه من الاجتهاد فيها مانع خارجي كضيق وقت ونحوه وما
اورده السيد الخال عليه قد عرفت ضعفه ثانيها العمومات المانعة عن التقليد والعمل بغير علم من الكتاب والسنة المرجحة
على الاستصحاب بالكثرة والتواتر واصالة بقاء التكاليف في العبادات وعدم ترتب الاثر في المعاملات وحصول الظن منها
بالواقع بخلاف الاستصحاب خرج منها العامي الغير المجتهد بالنص والاجماع وبقي المجتهد المفروض وخروجه منها قبل بلوغه درجة
الاجتهاد لخروجه من الاصل المتقدم اليه الاشارة غير قادح في شمول حاله بعد بلوغه تلك الدرجة ودعوى السيد الخال
في المفاتيح انها لا تصلح لمعارضة الاستصحاب قائلا لا نسلم صلاحية العمومات المعارضة للاستصحاب المشار اليه لان غاية ما يستفاد
منها عدم جواز العمل بغير العلم ومن الظاهر ان العمل بالاستصحاب عمل بالمعلوم لا بغيره لان ما دل على حجيته يفيد العلم بها ولو بوسائط
كما لا يخفى فلا معارضة فتامل انتهى مدفوعة اولا بان العمومات المزبورة منها ما هو صريح في ذم التقليد فقد تقدم ما ذكرنا بالنسبة اليه
وثانيا ان الاستصحاب دليل فقاهتي لا يعارض الادلة الاجتهادية المفيدة الظن بالواقع ومن المسلم ان الاصول العملية من الاستصحاب
وغيره لا تخصص العمومات اللفظية ولا تعارضها فالعمل به عمل بالمعلوم حيث لا دليل الا مطلقا ولو مع وجود الدليل الاجتهادي الخاص او العام
وثالثا لو سلم فالعمومات المشار اليها معتضدة بالشهرة العظيمة القريبة من الاجماع فلا تعارضها الخاص الموهون بالشهرة ولو كان
رواية معتبرة فكيف بالاستصحاب الموهون بالشهرة واعراض الاصحاب عنه ولعله لذا ونحوه تامل فيما ادعاه فتدبر ثالثها ظهور
اتفاق الامامية كافة على عدم جواز التقليد للمجتهد المفروض في المسئلة المفروضة وغيرها ويكشف عن اجماعهم تصريح المعظم
منهم به بلا تامل ولا ريبة ولا نقل خلاف فيه عن احد منهم ولا اشارة الى خلاف فيه اذ لم ينقلوا الخلاف فيه الا من بعض العامة فان
عدم نقلهم الخلاف فيه الا من بعض العامة يدل دلالة واضحة على اجماعهم وعدم خلافهم فيه وكون المسئلة خلافية لا يقدح في الاجماع
على طريقة اصحابنا فيه سيما اذا كان الخلاف من العامة لا منهم واما قول السيد الخال لا نسلم حصول العلم بالاجماع بمجرد ذلك
خصوصا مع عدم اشارة بعض اولئك اليه ولو كان متحققا لما خفي عن جميعهم ولو كان متحققا ولو لبعضهم لما سكتوا عن الاشارة
اليه كل ذلك مما يقضي به العادة كما لا يخفى ففيه ما لا يخفى فان عدم اشارة بعضهم اليه وسكوتهم عن الاشارة انما هو لظهوره
ووضوحه عندهم كما يشهد به ذكرهم عدم جواز التقليد له على طريق المسلمات فان ذلك يكفي عن الاشارة الى الاجماع كما ان ذكرهم
الخلاف في بعض العامة وتنبيههم الموافقة لهم الى اكثر العامة يغني عن الاشارة اليه ويدل على اتفاقهم كما يقضي به العادة فمنع
حصول العلم بالاجماع بذلك ضعيف جدا واضعف من ذلك استشكاله في افادة ذلك الظن بالاجماع قال وبالجملة دعوى القطع
بالاجماع بمجرد ما ذكر في غاية الاشكال واما افادة الظن به فهو ايضا محل اشكال خصوصا مع ما سنحققه فيما بعد من ان
المستفاد من طريقتهم الاجماع على جواز التقليد للمجتهد المفروض وهو ان لم يكن مفيدا للقطع فلا اقل من افادة الظن به ثم
لو سلمنا حصول الظن بمجرد ذلك بالاجماع على ذلك فقد يناقش في حجيته وعلى تقدير التسليم فيعارض بما ياتي اليه الاشارة
فتامل انتهى قلت ما سيحققه سيظهر الجواب عنه فانتظر ومنها ما احتج به السيد السند خالي العلامة في المفاتيح قال ان الحاضرين
في زمن المعصومين ع من العلماء والعوام كانوا يعتمدون على التقليد وما لا يفيد العلم ولم يلتزموا بتحصيل العلم في كل مسئلة بالرجوع
الى المعصوم ع مع تمكنهم منه بسؤاله ع فجواز ترك الاجتهاد وتحصيل العلم لهم مع تمكنهم منهما يقتضي جواز ترك الاجتهاد بالنسبة الى
المجتهد المفروض بطريق اولى انتهى قلت ان اعتماد العوام من الحاضرين زمن الائمة ع على التقليد والعمل بقول علماء عصرهم مع
تمكنهم من الرجوع اليهم ع والسؤال منهم مسلم ومصرح به في الاخبار وكتب علمائنا الاخيار ولكن ذلك انما هو لامرهم ع لهم بالرجوع الى
العلماء من اصحابهم العارفين بطريق الاستنباط واستخراج الاحكام من اخبارهم ع والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل و
المبين وعلاج التعارض بحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد والمجمل على المبين وبغير ذلك من القواعد المقررة في الجمع بين
المتعارضين وفي استنباط الاحكام من مداركها واما اعتماد العلماء من الحاضرين في زمنهم ع على التقليد والعمل بقول

غيرهم

غيرهم من علماء عصرهم فهو شيء لا اثر ولا ذكر له في الاخبار ولا في كتب الاحاديث ولا في كتب الفقهاء ولا في كتب الاصوليين ولم اجد
احدا سواه ره ذكر ذلك واشار اليه ورجوع علماء عصرهم بعضهم الى بعض في بعض المسائل ما كان للتقليد والعمل بقول الغير بل
انما هو للاطلاع على مدرك الحكم وعلى ما عنده من الروايات التي لم يكن عند غيره اذ ما كان جميع اخبار جميع ابواب الفقه من الطهارة
الى الحدود والديات عند جميعهم بل كان عند كل واحد منهم جملة من الاخبار المتعلقة ببعض ابواب الفقه او جملة منها كما تشهد به
الاصول الاربعمائة فكذا رجوع علماء هذه الاعصار بعضهم الى بعض في بعض المسائل ومناظراتهم انما هو للاتفاق والتحقيق لا للتقليد
والعمل بقول المرجوع اليه من غير حجة فسؤال بعضهم بعضا ما كان للتقليد قطعا وما ادعاه قدس سره مردود عليه فرجوع علماء
عصرهم ع بعضهم الى بعض كان اجتهادا محصلا للظن بالحكم لان الاجتهاد في تلك الاعصار كان طريقه وتحصيله سهلا بخلاف الاجتهاد
في هذه الاعصار فانه لا يحصل الا بشق الانفس والتعب الشديد والاشتغال مدة متمادية لتطرق الحوادث والاختلالات الكثيرة
غاية الكثرة في الاخبار وفهم معانيها وفهم معاني الايات ومما ذكرنا يظهر ضعف ما ادعاه ره من الاولوية بقوله فجواز ترك الاجتهاد
وتحصيل العلم لهم الخ فان الاولوية ممنوعة اشد المنع ومنها ما احتج به ايضا السيد الخال قدس سره في المفاتيح قال انه لو وجب الاجتهاد على
المجتهد المفروض في المسائل التي لم يجتهد فيها ولم يجز له التقليد فيها لوجب عليه في مدة طويلة كعشر سنين او عشرين سنة او ثلثين سنة ترك
الاشتغال بجميع الامور التي تنافي الاجتهاد من الاكل والشرب والنوم والجماع والمصاحبة والعشرة مع العباد والمسافرة والمعاملة
ونحو ذلك الا بقدر الضرورة ولوجب عليه الاشتغال ليلا ونهارا بالاجتهاد وتاخير الصلوة ونحوها من العبادات الموسعة الى اخر
وقت الامكان والتالي باطل اما الملازمة فلان ما يحتاج اليه المكلف من المسائل كثير لا يكاد يحصى فانه يحتاج الى معرفة مسائل الوضوء
والغسل والتيمم وازالة النجاسة والصلوة والبيع ونحو ذلك ومعلوم انها كثيرة في غاية الكثرة لا يتمكن من الاجتهاد في جميعها في يوم
او يومين او ثلثة بل لا يتمكن في عشر سنين بل وعشرين بل وثلثين خصوصا بالنسبة الى صاحب الاذهان الدقيقة والافهام العميقة فاذا
وجب الاجتهاد وترك التقليد فيها لزم وجوب ما ذكرناه من ترك الامور المذكورة لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وقد اشار الى
ما ذكرناه المحقق الثاني في حاشية الشرائع فقال لو عرض للفقيه العدل فسق والعياذ بالله او جنون او طعن في السن كثيرا بحيث اختل فهمه امتنع
تقليده لوجود المانع ولو كان قد قلده مقلد قبل ذلك بطل حكم تقليده لان العمل بقوله في مستقبل الزمان يقتضي الاسناد اليه
ح وقد خرج عن الاهلية لذلك فكان تقليده باطلا بالنسبة الى مستقبل الزمان فان قيل فعلى هذا فماذا يصنع المكلفون اذا خلى
العصر من المجتهدين قلنا يجب على جميع المكلفين الاجتهاد لانه واجب على الكفاية فاذا لم يقم به احد من اهل النظر تعلق التكليف بجميعهم
ويجب عليهم جميعا استفراغ الوسع في تحصيل هذا الغرض فان قيل ماذا يصنعون في تكليفهم وقت السعي والاكتساب للاجتهاد قلنا
عند ضيق وقت الصلوة مثلا ياتي المكلف بها على حسب التمكن كما يقال لا يحسن القراءة ولا الذكر عند الضيق يقف بقدر زمان القراءة
ثم يركع وعلى هذا النهج حكم سائر التكاليف وليس ببعيد في هذه الحالة الاشتغال بكتب المتقدمين على معرفة بعض الاحكام انتهى
واما بطلان اللازم فلوجوه الاول انا ما وجدنا احدا من المتقدمين والمتاخرين من مجتهدي الخاصة والعامة ضيق عليه الامر بعد بلوغه
مرتبة الاجتهاد في شطر من الزمان هذا التضييق وترك الاشتغال بجميع المنافيات واخر العبادات الى اخر وقتها بهذا السبب بل نراهم يتركون
الاجتهاد بالسفر المباح والافعال الغير الضرورية وربما يحصل فيه غاية المسامحة وما وجدنا احدا قدح فيهم وحكم بفسقهم من هذه الجهة
ومن انكر ما ذكرناه انكر امرا بديهيا وخالف شيئا ضروريا لا يقال لعل تركهم الاجتهاد فيما لم يجتهدوا فيه وتسامحهم فيه باعتبار اختيارهم
العمل بالاحتياط فيه لا يلزم تقليدهم فيه وان لزم ترك الاجتهاد ونحن ما ادعينا وجوب الاجتهاد فيه بل ادعينا حرمة التقليد فيه
ولم يظهر من سيرة العلماء خلافه لانا نقول العمل بالاحتياط في هذه المسائل الكثيرة متعذر ومتعسر ولهذا جوزوا العمل بالظن والتقليد
ولو كان الاحتياط ممكنا للجاز الامران اصلا وليس بناؤهم في امر دينهم على التقليد فقد تقرر مما ذكرناه ان سيرة علماء الاسلام عدم لسهولته
وجوب الاجتهاد على المجتهد المفروض وان اجماعهم منعقد عليه ولا يقدح فيما ذكرناه تكلم جماعة منهم في المسئلة وعدم اشارة
بعضهم الى ما ذكر والا لما جاز التمسك بالاجماع المستفاد من السيرة في المسائل الخلافية والنظرية وهو باطل فتدبر ولا يقال

يجوز

يجوز التقليد للمجتهد للضرورة وعدم التمكن من الاجتهاد في جميع المسائل في اول امرهم من العدد المشار اليه فلعل تركهم الاجتهاد لهذا
العذر وليس هذا من محل البحث لانا نقول عدم التمكن من الاجتهاد في جميع المسائل انما يوجب رفع وجوب الاجتهاد في مجموعها من حيث المجموع
لا في كل مسئلة بل يجب عليه بحكم الاصل ان يجتهد فورا في المسائل تدريجا والمعهود من سيرة العلماء خلاف ذلك ولو كان العذر
متمكن من الاجتهاد فيها بسهولة
المشار اليه عذرا في سقوط وجوب الاجتهاد في كل مسئلة فورا وجاز التقليد فيه سقط فائدة البحث الا بالنسبة الى من اجتهد
في اكثر المسائل ولم يتوله الا مسئلة او مسئلتين مثلا ومن المعلوم ان هذا فرض نادر لا يليق ان يكون محل البحث فتامل الثاني
انه لو وجب الاجتهاد وترك التقليد على المجتهد المفروض بالنحو المفروض من ترك الاشتغال بالمنافيات وترك العبادات الموسعة
المنافية الى اخر الاوقات والاشتغال بالاجتهاد في جميع الازمان للزم الحرج العظيم الذي هو اعظم من الضرر الحاصل من العمل
بالاحتياط في جميع المسائل والتالي باطل واما الملازمة فواضحة واما بطلان التالي فواضح ايضا الثالث ان ذلك لو كان واجبا
لوردت الاخبار بذلك لتوفر الدواعي اليه ومسيس الحاجة اليه وبطلان التالي في غاية الوضوح فتامل فاذا المعتمد جواز التقليد
للمجتهد المفروض وعدم كون العمل برايه واجبا مط يجب تحصيل مقدماته بل هو واجب مشروط كالحج بالنسبة الى الاستطاعة لكن ذلك
فيما يخصه ويحتاج اليه بنفسه دون ما يفتي به ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط مهما امكن اما بالاجتهاد او بالعمل بالاحتياط انتهى قلنا ان ما ذكره
قدس سره من انه لو وجب الاجتهاد على المجتهد المفروض في المسائل التي لم يجتهد فيها لوجب عليه في هذه عشرين او ثلثين سنة الاشتغال والنظر في
الاجتهاد وترك الاشتغال بالامور المنافية للاجتهاد الا بقدر الضرورة وتاخير الواجبات الموسعة الى اخر اوقاتها الى اخر ما ذكره ان ذلك
يلزم اذا وجب تحصيل مرتبة الاجتهاد عينا كما صرح به الاصحاب في دفع ما قاله الحلبيون من وجوب الاجتهاد عينا على عامة المكلفين
ولا يجوز لاحد منهم التقليد ويشهد به ما استشهد به من كلام المحقق الثاني في شرح يع وما يلزم منه ذلك خارج عن محل البحث واما اذا
بلغ مرتبة الاجتهاد وصار مجتهدا مط وعلم مقدمات الاجتهاد من الاصول والقواعد المقررة لاستنباط الاحكام من مداركها
وعرف الاصول العملية لان بدون معرفته ذلك لا يكون مجتهدا مط فلا يلزم من وجوب الاجتهاد عليه وعدم جواز التقليد
له في المسائل التي لم يجتهد فيها شيء من ذلك ولا الضيق الذي ادعاه ره وقال لم نجد احدا من المجتهدين من المتقدمين والمتاخرين
من الخاصة والعامة ضيق عليه الامر بعد بلوغه مرتبة الاجتهاد وذلك لان الاجتهاد في جميع المسائل التي لم يجتهد لم يجب
فورا بل يجب عليه الاجتهاد فيما اذا عرضت له المسئلة واحتاج الى العمل بها ومن المعلوم ان المسائل لم تعرض جميعها دفعة واحدة
بل تدريجا واجتهاده فيها تدريجا وعند الاحتياج اليها لا صعوبة فيه ولا يتوقف على الاشتغال وترك الامور التي ذكرها
مدة طويلة متمادية بالبديهة ومحل البحث بين الاصحاب المانعين من التقليد له وبين غيرهم المجوزين التقليد له انما هو في
وجوب الاجتهاد وعدمه فيما تعرض له من المسائل التي لم يجتهد فيها عند احتياجه اليها في جميعها فورا ووجوبه كذلك لا ينافي
في السفر المباح ولا الاشتغال بالمباحات والمستحبات ولا الاتيان بالواجبات الموسعة في اول اوقاتها واذا اراد ترك الاجتهاد
في مثله او ضاق الوقت عن الاجتهاد فيها وعمل بالاحتياط فلا يلزم منه عسر ولا حرج ولا ترجيح بلا مرجح هذا مضافا الى ان الاجتهاد
للمجتهد المفروض العالم بالاصول العملية والقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام من مداركها لا صعوبة فيه لانه يمكنه الاجتهاد
بالرجوع الى الكتب الاستدلالية والنظر فيها وترجيح ما يؤدي اليه نظره بادنى تامل في السفر والحضر ومع الاشتغال بالمباحات
اوله
والمستحبات والاتيان بالواجبات الموسعة في اوقاتها وهذا امر واضح لا يمكن انكاره بل هو ره كان ديدنه على ذلك مع ان المجتهدين
من الصدر الاول الى يومنا هذا لم يكن في اساطينهم واعاظمهم فضلا عن غيرهم من اجتهد في جميع المسائل بل هو محال عادة فعلى
ما ذكره ره يلزم ان يكون كلهم مقلدين وهذا مع انه عجيب في الغاية لم نجد احدا من المجتهدين قلد في مسئلة فضلا عن مسائل مجتهدا
غيره لا من المتقدمين ولا من المتاخرين لا من العامة ولا من الخاصة ولم يذكر ذلك احد اصلا ولا ذكر ما يشعر بذلك بل المعروف
من طريقتهم الاجتهاد والعمل به ومع الضيق وعدم التمكن منه لمانع خارجي لا لعدم الاهلية العمل بالاحتياط والرجوع الى ما
يقتضيه الاصول والقواعد فان سيرتهم المعروفة مستقرة على ذلك من الصدر الاول الى زماننا هذا وهذا شيء لا يمكن انكا

فمن

فمن انكره انكر امرا بديهيا هذا مضافا الى ان ثمرات الاجتهاد وفوائده على ما مر جوابه الخلاص من حضيض التقليد على ما ذكره ره ولا
يمكن الخلاص منه لما عرفت من عدم امكان الاجتهاد في جميع المسائل فكل مجتهد مجتهد فيما اجتهد فيه ومقلد فيما لم يجتهد فيه ولا اظن
ان يلتزم ذلك احد من المجوزين التقليد له فضلا عن المانعين عنه لان المجوزين يجوزونه ولم يذكر احد منهم وقوعه فسيرتهم
الكاشفة عن اجماعهم عدم التقليد لا التقليد واما الوجه الثالث الذي ذكره لبطلان اللازم من ان الاجتهاد لو كان واجبا لوردت الاخبار به
لتوفر الدواعي عليه ومسيس الحاجة اليه ففيه اولا المعارضة بالمثل فان التقليد لو كان جائزا للمجتهد المفروض لوردت الاخبار به لتوفر الدواعي
عليه ومسيس الحاجة اليه وبطلان التالي واضح غني عن البيان وثانيا ان المحتاج الى البيان وورود الاخبار بجواز التقليد المخالف للاصل
لا الاجتهاد ووجوب معرفة الاحكام بالنظر لما مر اليه الاشارة من ان الاصل الاولي مقتضيا وجوب الاجتهاد ومعرفة الاحكام على عامة
المكلفين وانما جاز التقليد للعوام القاصرين عن الاجتهاد لمكان الاضطرار والضرورة وثالثا ان اية النفر اوجبت النفر والتفقه والانذار
بعده ومن المعلوم ان الانذار انما هو بعد الاجتهاد والتفقه اللذين امر الله تع بهما ووجوب تحصيل مرتبة الاجتهاد والتفقه على من ليس بمجتهد
يقتضي وجوبهما على المجتهد بطريق اولى مع ان الايات والاخبار الواردة في ذم التقليد والجهل ومدح العلم والاجتهاد والحث عليهما و
الترغيب فيهما وفي فضلهما وعلو الدرجة بهما لا تعد ولا تحصى فالعجب ثم العجب منه قدس سره كيف خالف اعاظم الاصحاب في ذلك ووافق
جماعة من العامة في جواز التقليد مط للمجتهد المفروض في المسئلة المفروضة مع اعلمية وينبغي التنبيه على امور الاول ان المجتهد
المفروض على القول بجواز التقليد له مط او على بعض الوجوه كعند ضيق الوقت ونحوه المانعين عن الاجتهاد في المسئلة المفروضة
لو قلد فيها مختارا او اضطرارا ثم تيسر عليه ان يجتهد ويمضي على مقتضى التقليد فيما اوقعه على وجهه وان ادى اجتهاده بعد ذلك الى
خلافه ما لم يقطع به كما لو باع او اشترى شيئا بالمعاطاة بتقليد مجتهد يجوز المعاطاة ثم ادى اجتهاده بعد ذلك الى عدم جوازها و
لو اجتهد بعد التقليد سقط عنه التقليد ووجب عليه العمل باجتهاده ولو زال عنه الاجتهاد فيها بعد ذلك واراد التقليد فيها
او اضطر اليه جاز له التقليد لغير من قلده فيها سابقا وان قلنا بعدم جواز العدول من تقليد مجتهد الى تقليد مجتهد اخر فيما قلده
لان ذلك تقليد ابتدائي لا يكون عدولا ولو اضطر الى التقليد وقلد فيهما ثم تمكن من الاجتهاد فيهما لا يسقط حكم التقليد فيهما على
القول بجواز التقليد له مط ولو اختيارا ويسقط حكم التقليد فيهما على القول بجوازه اضطرارا لا مط ولو اختيارا ولو تمكن من
الاجتهاد في احدهما معينا او لا على التعيين فلا يسقط حكم التقليد فيهما على القول بجوازه مط واما على القول بعدم جوازه اضطرارا
فيسقط عنه حكم التقليد فيما يمكن من الاجتهاد فيه معينا من المسئلتين ولا يسقط عنه حكم التقليد في الاخرى واما لو كان تمكنه من الاجتهاد في
احدهما لا على التعيين ففي سقوط حكم التقليد فيهما معا على هذا القول او عدم سقوطه مط كذلك او يجب عليه الاجتهاد في ايهما شاء فيسقط
حكم التقليد فيما شاء ان يجتهد فيه من المسئلتين ويبقى على حكم التقليد في الاخرى وجوه واحتمالات اقربها الثالث الثاني ان المسائل التي
تردد فيها المجتهد المفروض ان كان تردده لعدم اجتهاده وعدم امعانه النظر في مداركها فحكمه ما مر من وجوب التقليد او العمل بالاحتياط
او جواز التقليد مط او مع عدم التمكن من الاجتهاد لضيق الوقت ونحوه وان كان بعد الاجتهاد والنظر وتعارض الادلة وتكافؤها في
نظره فحكمه التخيير في العمل بايهما شاء او الرجوع الى الاصول العملية على خلاف ياتي في باب التعادل والتراجيح ولا يجوز له التقليد
ح ويتبعه المقلد فيما يختاره من التخيير او العمل بالاصل ان اراد تقليده فيها والاظهر ان يقلد غيره فيها ان لم يكن اعلم من غيره والا
فان كان اعلم من غيره وقلنا بلزوم تقليد الاعلم فلا يجوز للمقلد ان يقلد فيها غيره لان عمل المجتهد المتوقف في المسئلة في مقام
الاجتهاد وتحصيل الحكم الواقعي بالتخيير او الاصول العملية في مقام العمل عن اجتهاده فيه فيكون فتواه متبعا لكن المحكي عن
المحقق في المعارج انه قال العالم اذا كان من اهل الاجتهاد واشكل عليه طريق الواقعة جاز له الرجوع الى الاعلم لانه بالنسبة
اليه في تلك الواقعة كالعامي انتهى واليه يرجع ما في المحكي عن الاحكام من ان ابن سريج قال يجوز تقليد العالم لمن هو اعلم منه
اذا تعذر عليه وجه الاجتهاد وفيه انه ان اريد جواز تقليده للاعلم بعد الاجتهاد وتعمق النظر بحسب الوسع والطاقة وعدم
حصول العلم او الظن المعتبر شرعا بالواقع وحصول التوقف له كما يتفق في كثير من المسائل لكثير من العلماء بل لجميعهم الا من مجتهد

الا وقد توقف في مسئلة من المسائل بعد استفراغ وسعه في اجتهاده كما يشير اليه الاصحاب بقولهم المسئلة محل التوقف او الاشكال او فيه
تردد او اشكال فعنيه انه وان لم يكن عالما بحكم المسئلة في الواقع في مقام الاجتهاد الا انه عالم بحكمها في مقام العمل وفي الظاهر بحسب اجتهاده
المقتضي للتخيير او الرجوع الى الاصول العملية التعبدية من اصالة البراءة او الاشتغال وبقاء التكليف والاستصحاب فان التوقف
في مقام الاجتهاد وتحصيل الحكم الواقعي ولا الظاهري وتوقفه في الحكم الواقعي لا يخرج عن كونه اهل العلم فلا يشمله قوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم بناء على كون المراد من اهل الذكر العلماء واهل العلم لانه يكون من العلماء واهل العلم بالبديهة ويعلم
حكم عمله في المسئلة فلا يصدق عليه انه لا يعلم فلا يشمله قوله تعالى ان كنتم لا تعلمون مع انه لو كان كالعامي وصدق عليه انه لا يعلم
وانه ليس من اهل العلم وشملته الاية الشريفة فيجوز له بل يجب عليه تقليد مجتهد اخر مطلقا وان لم يكن اعلم منه لاطلاق الامر بالسؤال العالم من
العالم فان تم تعليله المذكور فلا وجه له لتخصيصه جواز تقليده بتقليد الاعلم وان قلنا بلزوم تقليد الاعلم اذا لم يجد من هو اعلم منه بل تقتضي
تعليله جواز تقليده لمجتهد اخر وان كان هو اعلم من المجتهد الذي يقلده مع انه لو تم ما ذكره قدس سره للزم جواز التقليد لجميع المجتهدين بل وجوبه
عليهم في جملة من المسائل وفي كثير من الاوقات وهو بديهي البطلان مخالف لما هو المعلوم من طريقة الاصحاب بل علماء الاسلام من عدم
تقليدهم فيها ورجوعهم فيها الى التخيير او الاصول العملية التعبدية وقد استمرت سيرتهم قديما وحديثا على ذلك وقد مر مع ذلك اجماعهم على
ان المجتهد بعد الاجتهاد لا يجوز له التقليد وفرض توقفه في مقام العمل بين التخيير والرجوع الى ما يقتضيه الاصول وعدم تمكنه من العمل
بشيء سوى التقليد غير واقع بل غير ممكن لانه لو توقف في ذلك فيتخير في مقام العمل بين الاخذ بالتخيير والرجوع الى الاصول ولو سلم امكان
وقوعه فهو فرض بعيد ونادر في غاية الندرة لا اناطة به الاحكام الشرعية فلا يبعد القول بسقوط التكليف فيه وان اريد تجويز
للمجتهد التقليد في المسئلة التي لم يجتهد فيها اذا لم يتمكن من اعمال الاجتهاد فيها لفوات الوقت ونحوه فهو مع كونه خلاف ظاهر العبارة
المحكية عن المعارج بل وابن الشريح ايضا مخالف لتصريحه في المعارج بعدم جواز التقليد للمجتهد المفروض مطلقا وعدوله من عدم الجواز مطلقا الى الجواز
في هذه الصورة دون غيرها مقيدا جوازه فيها بتقليد الاعلم واستجوده في المحكي عن المبادي بعد ان حكاه عن محمد بن الحسن الشيباني وحكاه
في المحكي عن النهاية والمنية عن ابن شريح وفي المحكي عن التهذيب والمختصر وشرحه للعضدي عن قيل وفي المحكي عن الاحكام عن بعض اهل العراق
واختاره في التمهيد بعد ان صرح بان الاصح المنع مطلقا حكاه عنه السيد السند خالي العلامة في المفاتيح وهذا القول خارج عن الاقوال
الثمانية المتقدمة في المسئلة فيكون قولا تاسعا في المسئلة ولعل وجه انحصار طريقه كالعامي في التقليد وهو وان اقتضى جواز
تقليده في الصورة المفروضة عند مطلقا الا ان تقييده بتقليد الاعلم اما للزوم تقليد الاعلم لكل من يكون تكليفه التقليد والمجتهد المفروض كذلك او
لوجوب العمل بالظن عليه والظن الحاصل من فتوى الاعلم اقوى من الظن الحاصل من فتوى غيره فيلزمه العمل باقوى الظنين وهو كما ترى في
غاية الضعف لما عرفت فيما سلف ان طريقه غير منحصر في التقليد يمكنه العمل بالاحتياط حيث يمكن ولا يلزم منه التكليف بما لا يطاق
ولا الترجيح بلا مرجح وحيث لا يمكن فيرجع الى الاصول العملية من الاستصحاب او غيره ولو اصالة البراءة ولا يلزم منه الخروج من الدين
ولا مخالفة المعلوم اذا لم يعلم بثبوت التكليف فيما لم يجتهد فيه ومع العلم بثبوته ياتي بما يحصل به اليقين بالبراءة مع عدم دوران الامر فيه
بين المحذورين كالوجوب والحرمة ومعه يتخير ولو سلم انه يلزمه العمل بالظن فالظن الحاصل من قول المشهور او الاكثر اقوى من الظن الحاصل
من فتوى الاعلم ولو لم يكن هناك شهرة ولا اكثرية فيلزمه العمل بما يفيده الظن وان كان فتوى غير الاعلم اذ ربما يحصل الظن من فتوى
دون فتوى الاعلم ولو حصل له الظن الاقوى من فتوى الاعلم دون فتوى غيره فيتعين عليه العمل بفتوى الاعلم لكنه لم يكن تقليدا
بل هو عمل بالظن هذا وقد قال السيد السند خالي العلامة في المفاتيح بعد نقله القول المذكور ولعل مستند هذا القول الاصل
مع امكان عمله بالاحتياط وقد يقال ان الاحتياط قد لا يتمكن منه فيجب التقليد ح الا ان يقال بسقوط التكليف عنه وهو باطل
قطعا واذا وجب التقليد في الصورة المذكورة وجب مطلقا ولو تمكن من الاجتهاد لعدم القائل بالفصل انتهى قلت ما ادعاه قده من
عدم القول بالفصل ينافي نقله هذا القول عمن عرفت ونقله الاقوال الثمانية المتقدمة التي ستة منها اقوال بالتفصيل وقد عد
عدم القول بالفصل عجيب في الغاية الثالث انه على المختار من وجوب الاجتهاد على المجتهد المطلق ومن في المسئلة المفروضة يجوز له

٣
لا ينقض التوقف في مقام العمل وتحصيل
الحكم الظاهري كما هو المعلوم من تصريحهم
جميعا به واستمرار سيرة العلماء كافة عليه
فهو عالم ومجتهد لا يجوز له التقليد فان
علم جواز التقليد للمجتهد بعد اجتهاده
وتوقف نظره حكم المسئلة ولو الحكم الظاهري
مجمع عليه بين اصحابنا بل علماء الاسلام كافة
وتعليل المحقق عليه الرحمة جواز تقليده
للاعلم على هذا الفرض كما هو ظاهر عبارته
المحكية بانه بالنسبة الى الاعلم كالعامي على
انه ليس كالعامي لا يعلم حكم المسئلة
لا حكمها الواقعي

[illegible]

عب
قال في التمهيد يجوز تقليد
المجتهد غيره فيما قبل الاجتهاد مذاهب
[illegible]

ترك الاجتهاد والعمل بالاحتياط لان العمل به جائز حتى في المسئلة الاجتهادية التي اجتهد فيها وحصل له الظن المعتبر بالحكم فيها فضلا
عن التي لم يجتهد فيها فان حسن الاحتياط مجمع عليه بين العلماء كافة ولا خلاف فيه اصلا فلو ترك الاجتهاد فيها وعمل بالاحتياط فلا يلزم
مقلده ان يقلده ويعمل بالاحتياط تقليدا لانه ليس عن اجتهاده واعمال النظر في الادلة فيقلد غيره في المسئلة المفروضة وان كان
المجتهد المفروض اعلم من غيره وقلنا بلزوم تقليد الاعلم الا اذا كان في المجتهدين غير المجتهد المفروض من هو اعلم فيتعين عليه تقليده دون
غيره على القول بلزوم تقليده الرابع ان جواز التقليد للعامي الغير البالغ رتبة الاجتهاد لا فرق فيه بين كونه عاميا بحتا او عالما
بطرف من العلوم المعتبرة في الاجتهاد وكان قريبا منه كما اشرنا اليه في صدر المسئلة وصرح به جماعة ولا يشترط في جواز تقليده ان تبين له
صحة اجتهاد المجتهد بدليله في المشهور بين علمائنا الامامية بل وعلماء الاسلام المدعى عليه الاجماع وحكاه المحقق القمي في القوانين عن
صريح السيد المرتضى وغيره من الخاصة والعامة وادعاه صريحا الشهيد في الذكرى قال في دفع ما نسب الى بعض معتزلة بغداد وجميعهم
ويدفعه اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه فالاجماع المعلوم بتتبع حال السلف والخلف
في الافتاء والاستفتاء من غير ابداء الدليل في تقريرهم وعدم انكارهم مضافا الى الاصل يدل على عدم اشتراط تبين صحة الاجتهاد
بدليله في جواز تقليد العامي للمجتهد والظاهر انه لا خلاف فيه الا ما حكي في المحكي عن المختصر عن قيل وفي القوانين والمحكي عن النهاية والمنية
والاحكام عن بعض معتزلة بغداد وفي ظاهر القوانين وظاهر المحكي عن شرح المبادي عن جميعهم من انه يجب على العامي ان يسئل العالم بشرط
ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله وهو بديهي الفساد ويدل على فساده مضافا الى الاصل والاجماع المحقق والمحكي في كلامهم المعتضد
بالشهرة العظيمة القريبة من الاجماع وعدم ظهور الخلاف بين القائلين بجواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد وعدم وجوب الاجتهاد
عينا على عامة المكلفين عموم الادلة الدالة على جواز التقليد للعامي لان غير المجتهد وان كان عالما ببعض العلوم التي لا يتيسر الاجتهاد بدونها
عامي غير عالم بفروع الشرع فتشمله الاجماعات المحكية المعتضدة بما عرفت واطلاقات الادلة ولو سلم عدم كونه عاميا فيشمله عموم قوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقد استدل به هنا جماعة فانه عز وجل امر كل من لم يعلم ان يسئل اهل الذكر من غير تقييد بالعلم
بصحة اجتهادهم بدليله وعموم قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية فانه عز وجل اوجب الحذر عند انذار الفقهاء مطلقا من دون تقييد بالعلم
بصحة انذارهم بدليله وعموم الاخبار الكثيرة المتضمنة لامر الائمة عليهم السلام بالرجوع الى العلماء العارفين باحاديثهم وحلالهم وحرامهم واخذ الاحكام
منهم مطلقا من دون تقييد بالعلم بصحة قولهم بدليله مع ان العمل بفتوى المجتهد بعد الاطلاع والعلم بدليله وصحة اجتهاده وان وافق
به حتى لا يكون تقليدا وعملا بقول الغير من غير حجة على قوله بل هو عمل بالعلم وبما علم حقيته وايضا ان المستفتي لا طريق له الى
العلم بذلك الا بعد كونه مجتهدا وح يحرم عليه الاستفتاء والتقليد باجماع المسلمين وبالجملة لا خلاف ظاهرا في جواز التقليد لغير
المجتهد وان كان عالما متمكنا من الاحتياط ومقلدا فيه مطلقا وتقييد من عرفت ممن لا يعتنى بخلافه جوازه بالعلم بصحة اجتهاد
المجتهد ومستنده لا يقدح في ظهور عدم الخلاف في جوازه مطلقا مع وضوح فساده وفساد ما استند اليه البغداديون من ان
تجويز المستفتي الخطا على المفتي يمنع من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح اذ قد عرفت فيما سلف ان مطلق تجويز الخطا لا
يمنع من العمل والا لمنع من عمل المجتهد باجتهاد نفسه المحصل له الظن بالحكم مع ان ذكر الدليل لا يزول به تجويز الخطاء كيف و
المجتهد المستفرغ وسعه المتتبع المطلع على الادلة الظان بالحكم المستفاد منها يجوز الخطاء في اجتهاده ونظره واستفادة الحكم
منها فلا يزول تجويز المستفتي الخطاء على المفتي بمجرد ذكر الدليل له كما هو واضح

[illegible]

لموافقته
فالاقرب جوازه
الاستفتاء وفي المنية العامي هل يجوز
له التقليد في فروع الشرع ام لا اتفق
المحققون على ذلك وكذا من ليس بمجتهد
وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في
الاجتهاد وفي المعالم اكثر العلماء على
جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد
سواء كان عاميا او عالما بطرف من العلوم
وفي الاحكام العامي ومن ليس له اهلية
الاجتهاد وان كان محصلا لبعض العلوم
المعتبرة في الاجتهاد يلزمه اتباع قول المجتهد
والاخذ بقوله عند المحققين من الاصوليين
انتهى منه منه

[illegible]

كتبخانه روح الايمان
١٠٣